

MACIEJ CHLEWICKI

Akademia Bydgoska im Kazimierza Wielkiego

## KANT I BERKELEY Z METAFILOZOFICZNEGO PUNKTU WIDZENIA

**1. Wstęp.** Punktem wyjścia artykułu są pewne „metafilozoficzne” kategorie zaproponowane przez Kanta, mianowicie „transcendentalny idealizm”, „empiryczny realizm”, „transcendentalny dualizm” i inne. Nazywam je „metafilozoficznymi” ze względu na przedmiot, który opisują, do którego się odnoszą. Przedmiotem tym jest nie świat, byt, rzeczywistość – te tradycyjne tematy filozofii – lecz sama filozofia, a dokładniej: możliwe do wyróżnienia w jej obrębie stanowiska filozoficzne. W takim ujęciu problemem dla „metafilozofii” nie będzie nigdy na przykład samo istnienie świata, ale sensowność określonych filozoficznych stanowisk na temat istnienia, czyli przykładowo sensowność idealizmu bądź realizmu. Tego typu płaszczyzna stwarza interesujące możliwości interpretacyjne nieco inaczej ukazujące ważne problemy charakterystyczne dla filozofii nowożytnej. W tym wypadku chodzić będzie przede wszystkim o wydobycie za pomocą wspomnianych „metafilozoficznych” narzędzi pewnych mniej znanych treści zawartych w systemie samego Kanta oraz o ukazanie oryginalności myśli filozoficznej Berkeleya, a może nawet – przy „życzliwej” interpretacji – o zbliżenie stanowisk obu filozofów, zbliżenie wykraczające poza to, co tradycyjnie traktowane bywa jako po prostu ich idealizm.

Zaproponowana tu interpretacja na pewno może się wydawać dyskusyjna. Myślę jednak, że mieści się w dopuszczalnych granicach, zwłaszcza że w najwyższym stopniu uwzględnia treść pism tak Kanta, jak i Berkeleya.

**2. Płaszczyzna metafilozoficzna w myśli nowożytnej.** Pojęcie metafilozofii pojawiło się około połowy ubiegłego wieku w tradycji filozofii analitycznej, co – jak się zdaje – jest jak najbardziej zgodne z główną ideą tego nurtu sformułowaną przez Moore’a<sup>1</sup>. Moore zauważył bowiem, iż jedynym źródłem problemów filozoficznych, jakie mu się nasuwają, jest nie świat ani nawet nauka, a jedynie poglądy i teorie innych filozofów<sup>2</sup>. Celem jego filo-

<sup>1</sup> Nie znaczy to, by metafilozofia była wyłączną własnością tradycji analitycznej. Pojęcie „metafilozofia” nie ma w istocie jakiegoś jednoznacznie ustalonego sensu i bywa rozumiane różnorako. Na przykład często oznacza po prostu najogólniejsze rozważania o filozofii jako takiej, a także refleksję z zakresu historii filozofii. W Polsce od wielu lat szczególnego rodzaju metafilozofię uprawia S. Sarnowski (m. in. *O filozofii i metafilozofii*. Bydgoszcz 1991). W niniejszym artykule pojęcie to bliskie jest takiemu właśnie rozumieniu. Jeszcze inną, różną od tej koncepcję metafilozofii prezentuje J. Hartman (*Techniki metafilozofii*. Kraków 2001).

<sup>2</sup> „Nie sądzę, aby świat lub nauka nasuwały mi kiedykolwiek jakieś problemy filozoficzne. To przede wszystkim rzeczy, które inni filozofowie wypowiadali o świecie i nauce stanowiły dla mnie źró-

zofii ma być zatem analiza i krytyka już istniejących filozofii, a metodą – analiza ich języka. W tym sensie można powiedzieć, iż już twórca nurtu analitycznego formułuje swoje filozoficzne stanowisko jako stanowisko „metafilozoficzne”. Na marginesie można zauważyć, iż być może jest to także jedno z wyjaśnień faktu, że w ramach filozofii analitycznej, właśnie dzięki owej metafilozoficznej perspektywie, będzie mogło być głoszone bez sprzeczności hasło „końca filozofii”.

Świadectwem postawy metafilozoficznej jest swoista terminologia opisująca „fakty” i zjawiska filozoficzne, zwłaszcza najogólniejsze poglądy i stanowiska w obrębie samej filozofii. Przykładów dostarcza filozofia ostatniego półwiecza bardzo wiele, zwłaszcza filozofia nurtu analitycznego. Także samo pojęcie „metafilozofia” można traktować jako przejaw metafilozoficznej świadomości, wszak termin ten określa jedno z filozoficznych stanowisk, czy lepiej, metod filozofowania. Sądzę ponadto, że można faktycznie prowadzić rozważania na płaszczyźnie, którą należałoby określić jako „metafilozoficzną”, mimo że samo istnienie takiej nazwy nie jest tu ani konieczne, ani jej brak – co najważniejsze – nie uniemożliwia istnienia tego typu refleksji. Świadectwem tego jest w filozofii nowożytnej (co najmniej od XVIII wieku) duża liczba wszelkiego rodzaju „-izmów”, jak np. materializm, realizm, solipsyzm, czy zwłaszcza idealizm (ten ostatni wykazujący szczególną zdolność do mnożenia się na najróżniejsze rodzaje). Wszystkie te terminy (nie ich metafizyczna treść) są wynikiem refleksji metafilozoficznej. Sam fakt ich pojawienia się i występowania w takiej ilości świadczy o tym, że nieodłącznym elementem nowożytnego filozofowania jest także tego typu świadomość, choć, rzecz jasna, nie ona znajduje się na pierwszym planie. Tym bowiem są poglądy opisywane wymienionymi przykładowo wyżej nazwami, a więc określone stanowiska metafizyczne bądź epistemologiczne. Łatwo zauważyć, że są to przede wszystkim stanowiska związane jakoś z nowożytnym „sporem o istnienie świata”, sporem, który w opinii niektórych uchodzi wręcz za „skandal filozofii”<sup>3</sup>.

Jednym z ważniejszych celów tego artykułu jest uzasadnienie tezy, że konsekwentne rozróżnienie dwóch płaszczyzn filozofowania, mianowicie refleksji metafilozoficznej i refleksji metafizycznej (ta ostatnia wraz z epistemologiczną, z którą tworzą zrab filozofii w tradycyjnym sensie), może

dło problemów filozoficznych. [...] są to dwojakiego rodzaju problemy: po pierwsze mianowicie jest to problem naprawdę jasnego uchwycenia, co właściwie miał na myśli dany filozof mówiąc to, co mówił; i po wtóre jest to problem odkrycia naprawdę zadowalających racji na rzecz przypuszczenia, iż to, co filozof ów miał na myśli, było prawdziwe albo też na odwrót fałszywe.” (G. Moore: *An Autobiography*, w: *The Philosophy of G. Moore*. New York 1952, s. 14. Cytuję za: R. Rudziński: *Neopozytywizm*, w: *Filozofia wieku dwudziestego*, red. J. Lipiec. Rzeszów 1983, s. 159).

<sup>3</sup> S. Samowski: *Paradoksy i absurdy filozofii*. Bydgoszcz 2002, s. 28.

prowadzić do podważenia sensowności wspomnianego sporu, przynajmniej w odniesieniu do filozofii Kanta i Berkeleya.

Pierwszorzędną w tej kwestii jest rola Kanta. Jak wiadomo, między innymi w obronie przed zarzutami o niedorzeczny idealizm typu berkeleyowskiego, idealizm, z którego mają wynikać wątpliwości odnośnie do istnienia świata, Kant stara się jak najwyraźniej określić swoje stanowisko filozoficzne i odciąć od niesłusznie przypisywanych mu poglądów. W celu wyjścia poza ten metafizyczny spór nie tylko tworzy dość subtelny koncept swojego idealizmu, ale – co najważniejsze – nadaje mu wyraźne określenie – „idealizm transcendentálny”<sup>4</sup>. Przy okazji zmuszony jest w swej metafizycznej refleksji odpowiedzieć na kilka podstawowych pytań dotyczących tego, czym są inne możliwe idealizmy, a także to samo odnośnie do realizmu, empiryzmu itp.

Podobny typ refleksji znajdujemy już właściwie u Berkeleya, choć nie w tak systematycznej postaci jak u Kanta. Inny jest też w punkcie wyjścia przeciwnik – materializm. Sam jednak przebieg tej krytyki, jej argumenty, a nawet wynik będą zaskakująco podobne. Te podobieństwa będą miały jedną nieprzypadkowo wspólną przyczynę – będą wynikiem namysłu wykraczającego poza tradycyjne kwestie metafizyczne dotyczące bezpośrednio natury rzeczywistości i jej poznania przez ludzki umysł. W obu przypadkach chodzi o krytykę, ale jej przedmiotem nie może być po prostu „coś ze świata”, jakiś element rzeczywistości, lecz określona filozoficzna teoria, metafizyczne stanowisko, a zwłaszcza pojmowanie w nich podstawowych kategorii. U Berkeleya stanowiska te reprezentowane są przez programowe postacie bohaterów *Trzech dialogów* – Hylasa i Filonousa, czyli odpowiednio: przedstawiciela filozofii materialistycznej i filozofii „racjonalistycznej”<sup>5</sup>. I nie jest ważne, czy w ogóle i po której ze stron tej dyskusji staje sam autor. Ważne jest, że w ogóle widzi potrzebę oraz potrafi wyróżnić i mówić w kategoriach tak ogólnych stanowisk filozoficznych. A to, że urządza przy ich pomocy całkiem interesującą „dramę”, dając w ten sposób wyraz swemu dystansowi do całej sprawy, jeszcze bardziej przemawia na korzyść jego metafizycznej świadomości.

<sup>4</sup> „Kant bronił się przed tym właściwie całkowicie deprecjonującym jego poglądy zarzutem, wprowadzając w drugim wydaniu swojej *Krytyki* określenia «idealizm formalny», «idealizm metodyczny» oraz «idealizm transcendentálny». Ten fakt jest dowodem na jednoznaczne zrezygnowanie przez niego z podporządkowania się projektowi filozofii metafizycznej” (Tamże, s. 16).

<sup>5</sup> G. Berkeley: *Traktat o zasadach poznania ludzkiego. Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, przeł. J. Leszczyński, J. Sosnowska. Warszawa 1956. Jest to pewien problem, jak w tym kontekście przełożyć najlepiej imię Filonous, by można było przypasować je do odpowiedniego stanowiska filozoficznego. „Racjonalista” (miłośnik rozumu lub ducha), jako tylko słownikowo poprawne, niezbyt trafnie pasuje do filozofii Berkeleya (jeśli to on miałby kryć się za tym imieniem), przedstawiciela empiryzmu i w tym sensie podręcznikowego wręcz przeciwnika ówczesnego racjonalizmu. Problem ten, sam w sobie interesujący, nie ma w tym momencie jednak większego znaczenia.

**3. Krytycyzm i perspektywa metafizyczna u Kanta.** Ze względu jednak na większą precyzję i – by tak rzec – skrupulatność, punktem wyjścia należy uczynić raczej „refleksję metafizyczną” (w przyjętym tu znaczeniu) Kanta niż Berkeleya. W *Krytyce czystego rozumu* przedstawiona jest ona krótko i jasno w niewielkim fragmencie dotyczącym paralogizmu idealności. Wyróżnia tam Kant, a raczej sam tworzy teoretyczne modele czterech możliwych stanowisk filozoficznych, a następnie konsekwentnie posługuje się nimi w celu wyjaśnienia interesujących tu zagadnień<sup>6</sup>. Są to następujące cztery poglądy, koncepcje czy – lepiej – stanowiska: a) **transcendentalny idealizm**; b) **transcendentalny realizm**; c) **empiryczny idealizm**; d) **empiryczny realizm**. Lecz można też powiedzieć, iż tak naprawdę w ostateczności są tylko dwa, ponieważ według Kanta występują tu następujące tożsamości: 1. **transcendentalny idealizm jest empirycznym realizmem** oraz 2. **transcendentalny realizm jest empirycznym idealizmem**. Swoją filozofię, nazywaną transcendentalnym idealizmem, autor *Krytyki* musi więc postrzegać jako tę pierwszą tożsamość, czyli Kantowski transcendentalny idealizm jest zarazem empirycznym realizmem<sup>7</sup>. Druga tożsamość, druga para stanowisk wyraża, zdaniem Kanta, błędny pogląd nazywany po prostu „idealizmem” w zwykłym sensie, czyli stanowisko, w ramach którego można sensownie wątpić w istnienie świata poza umysłem. Głównym zadaniem tego fragmentu *Krytyki* jest wykazanie, na czym polega i jaka jest przyczyna błędu transcendentalnego realizmu jako stanowiska tożsamego z empirycznym idealizmem (idealizmem z negatywną konotacją). Ale ogromną zaletą Kantowskiej propozycji jest jeszcze i to, że tworzy ona spójny schemat kategorii i narzędzi metafizycznych, określających szereg filozoficznych poglądów czy stanowisk, dzięki któremu możliwe jest bardziej jednoznaczne uchwycenie i zanalizowanie problemu szeroko rozumianego idealizmu i związanych z nim rzekomych możliwości wątpienia w realne istnienie świata.

Jako główną przyczynę pojawienia się tzw. „sporu o istnienie świata” Kant wskazuje filozoficzny pogląd właściwy dla „transcendentalnego dualisty”, czyli kogoś, kto w punkcie wyjścia zakłada istnienie absolutnej rzeczywistości samej w sobie oraz jej umysłowego przedstawienia. Dlatego ktoś taki jest także według Kanta „transcendentalnym realistą”. Pojęcia „realista” i „realizm” oznaczają w *Krytyce* przekonanie o istnieniu rzeczywistości, ale „realista transcendentalny” wierzy w istnienie rzeczywistości traktowanej w kategoriach rzeczy samej w sobie, „substancji” bez podmiotowego odniesienia, „realista empiryczny” (czyli „transcendentalny idealista”) natomiast

<sup>6</sup> I. Kant: *Krytyka czystego rozumu*, t. 2, przeł. R. Ingarden. Warszawa 1957, s. 77-90.

<sup>7</sup> „A więc idealista transcendentalny jest empirycznym realistą [...]” (Tamże, s. 81).

rozumie ją nie jako samą w sobie, lecz tylko jako kategorię w obszarze możliwego doświadczenia.

Jak widać, różnica pomiędzy tymi stanowiskami wynika bezpośrednio z odmiennego pojmowania zasadniczej kategorii, jaką się one posługują, czyli pojęcia rzeczywistości czy realności. O zasadniczej różnicy obu stanowisk przesądza już sam punkt wyjścia, dlatego Kant właśnie ten fakt czyni przedmiotem swej analizy i krytyki. Rozważa więc, jakie są różnice w rozumieniu podstawowych kategorii, na których wspierają się określone filozoficzne koncepcje. Z tego też będzie wynikała przewaga jego filozofii krytycznej nad innymi koncepcjami. Po prostu Kant, w przeciwieństwie do innych, będzie starał się dobrze rozumieć, jak należy pojmować dane filozoficzne kategorie czy terminy, by nie popaść w sprzeczności i niedorzeczności. Będzie więc górował – jak można mniemać na podstawie jego poczucia pewności siebie – nad innymi poprzez dokładne określenie, co chce powiedzieć i jak należy rozumieć pojęcia, którymi się posługuje. Ta filozoficzna samoświadomość pozwoli mu na zachowanie jednoznaczności i wyrazistości co do celów oraz metod, przynajmniej na poziomie wstępnych deklaracji i filozoficznych projektów. To właśnie brak tego typu refleksji jest, z perspektywy Kanta, przyczyną nieporozumień, sprzeczności i paradoksów dotychczasowych filozofii, które, deklarując np. w punkcie wyjścia realizm i empiryzm, popadały w końcu w absurdalny idealizm.

Przykładem takiej krytycznej analizy jest następujący fragment, w którym Kant ukazuje paradoksy tzw. realizmu: „Realista transcendentálny przedstawia sobie więc zjawiska zewnętrzne (jeśli zgodzimy się na ich rzeczywistość) jako rzeczy same w sobie, które istnieją niezależnie od nas i naszej zmysłowości, a więc które także wedle czystych pojęć intelektu byłyby poza nami. Ten to transcendentálny realista jest właściwie tym, kto potem udaje idealistę empirycznego i założywszy błędnie o przedmiotach zmysłów, że jeżeli mają być zewnętrzne, to muszą mieć swe istnienie same w sobie także bez [istnienia] zmysłów, uważa z tego punktu widzenia wszystkie nasze przedstawienia zmysłowe za niewystarczające, by rzeczywistość ich przedmiotów uczynić pewną”<sup>8</sup>. Taki „realista” nie ma możliwości ostatecznego wykazania rzeczywistości przedmiotów zmysłów, gdyż w swej istocie wykraczają one poza możliwości poznawcze naszej zmysłowości. Przyczyną takiego paradoksu jest swoiste pojmowanie rzeczywistości, której odpowiada filozoficzna kategoria „rzeczywistości samej w sobie”, „rzeczywistości absolutnej”. W interpretacji Kanta zatem z tych powodów stanowisko określane potocznie jako „realistyczne” jawi się jako wewnętrznie sprzeczne.

<sup>8</sup> Tamże, s. 80.

W swej polemice Kant mówi tu jeszcze o „psychologii” i „psychologu”, nazywając tak właśnie kogoś, kto ma następujący problem: „jeśli zjawiska zewnętrzne uważa się za przedstawienia, które są w nas wywołane przez ich zewnętrzne przedmioty jako przez rzeczy znajdujące się poza nami, to nie wiadomo, w jaki inny sposób, niż przez wnioskowanie ze skutku o przyczynie, można poznać owo ich istnienie [...]”<sup>9</sup>. W metafizycznej terminologii Kantowskiej pojęcie „psycholog” oznacza więc „empirycznego idealistę” i „transcendentalnego realistę”, czyli kogoś, kogo określa się inaczej także jako idealistę subiektywnego, idealistę psychologicznego.

Mówienie w tym miejscu o „psychologii” jest jak najbardziej uzasadnione. Nasuwa to bowiem jednoznaczne skojarzenia co do źródeł opisywanych tu i krytykowanych przez Kanta poglądów. Źródłem tym w myśli nowożytnej jest przede wszystkim filozofia Locke’a, która ze względu na swój główny przedmiot, jakim jest umysł i jego badanie, może być nazywana filozofią umysłu bądź właśnie „psychologią”. Locke sformułował jako jeden z podstawowych problemów swej filozofii zagadnienie pochodzenia znajdujących się w umyśle idei<sup>10</sup>. Było dla niego oczywiste, iż wszystkim, do czego człowiek ma dostęp w poznaniu, są znajdujące się w umyśle idee. Przyznawał jednak, że możemy przyjąć, iż musi istnieć jakieś zewnętrzne w stosunku do umysłu *substratum*, podłoże („substancja”), które jest przyczyną i źródłem idei w umyśle<sup>11</sup>. Podstawą takiego myślenia jest więc dualizm, który w metafizycznej terminologii Kanta nosi nazwę „dualizmu transcendentalnego”. Jest to dualizm, który ze względu na zawartą w nim sprzeczność staje się przyczyną idealizmu.

Gdzie indziej, jak wiadomo, Kant mówi o Locke’u jako o „fizjologu umysłu”. I nie chodzi nawet o to, że jest to jednak jakaś krytyka teorii angielskiego empirysty. Rzeczą ważniejszą jest to, że Kant w ten sposób stawia ważny problem demarkacji, pytanie o odrębność filozofii jako takiej i jej niezależność od psychologii. Nawet jeśli na razie ogranicza się to tylko do sporu z zakresu teorii poznania, a nie filozofii w ogóle (o ile nie przyjmie się, że filozofia tego okresu jest właśnie po prostu teorią poznania), to i tak jest to ten rodzaj namysłu, który przyjmuje metafizyczny punkt widzenia. Nie dotyczy tylko jakiegoś wąsko pojętego problemu epistemologicznego, lecz otwiera przestrzeń dla istotnych pytań o możliwości i cele dwóch ważnych typów refleksji: filozofii i psychologii. Analiza tego Locke’owskiego „psychologizmu”, jeśli wolno użyć tu takiego słowa, jest nie tylko filozoficzną krytyką, za pomocą której Kant chce obnażyć paradoksy empiryzmu

<sup>9</sup> Tamże, s. 82.

<sup>10</sup> Zob. J. Locke: *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 1, przeł. B. J. Gawęcki. Warszawa 1955, s. 119 i nast.

<sup>11</sup> Zob. tamże, s. 408.

i realizmu. Stanowi ona zarazem ważny przyczynek do pytania o filozofię samą. Psychologistyczna perspektywa, która – jak pokazuje Kant – jest naturalną konsekwencją realizmu (transcendentalnego), narzuca taki sposób traktowania problemów poznania, że nie jest możliwe uniknięcie paradoksów idealizmu. Natomiast wolna od takiego sposobu myślenia i podobnych paradoksów „metafilozofia” kieruje się nie w stronę badania umysłu i rzeczywistości umysłowo ujmowanego świata, lecz wychodzi od pytań ogólniejszych i bardziej podstawowych, pytań o właściwe rozumienie samych terminów, za pomocą których stawiane są w ogóle tamte problemy oraz pytań o poprawność stawiania samych tychże problemów.

Oprócz poglądów Locke’a podobnie interpretuje Kant poglądy innych ważnych myślicieli nowożytnych – m. in. Kartezjusza, Berkeleya i Hume’a. Na ogół traktuje ich jako idealistów dogmatycznych bądź sceptycznych, nigdy transcendentalnych. Popadają oni w idealizm, ponieważ pojmują relację „podmiot – przedmiot” w kategoriach rzeczy samych w sobie, tzn. w punkcie wyjścia są już „realistami” (transcendentalnymi, wedle Kanta), czyli dualistami. Kant natomiast, rezygnując z takiego sposobu myślenia, widzi sens mówienia o „rzeczywistości” tylko tak, jak może nas o tym informować „doświadczenie” (choć nie jest to teza empiryzmu angielskiego), nigdy w sensie jakiegoś bytu samego w sobie, bytu w absolutnym sensie. Dzięki temu może swój transcendentalny idealizm nazwać także empirycznym realizmem, gdyż nie tylko nie wątpi w realne istnienie świata, ale wręcz jawi się jako jedyny konsekwentny obrońca takiego przekonania. Do tego niezbędna jest jednak metafizyczna analiza wielu nowożytnych stanowisk metafizycznych i epistemologicznych oraz ich wzajemnych powiązań i wspólnych błędów.

W swojej polemice Kant stara się więc udowodnić nie istnienie rzeczywistości, lecz konieczność konsekwentnego trzymania się właściwego znaczenia słowa „rzeczywistość”, o ile przez to słowo rozumieć będziemy postrzegane czy doświadczane przez nas rzeczy w świecie. Kantowska krytyka koncentruje się na filozoficznym pojęciu „rzeczywistości samej w sobie”, „rzeczywistości absolutnej”, które to kategorie są przyczyną błędu idealizmu w potocznym sensie. Krytyka ta, a także Kantowska pozytywna odpowiedź na nią, nie dotyka bezpośrednio bytu, ale określonych filozoficznych kategorii i koncepcji, które go opisują, wyjaśniają. Wskazuje to na jeszcze jedną ważną cechę Kantowskiego filozofowania, cechę, która świadczy o jego metafizycznym charakterze. Bowiem, o ile do refleksji metafizycznej (filozofii w szerokim sensie) należą pytania o samą rzeczywistość (o to czym jest, jak istnieje i w jaki sposób ją poznajemy), o tyle problem znaczenia samego pojęcia „rzeczywistość” jest już problemem nie metafizycznym, ale metafizycznym. Interesująca jest tu uwaga Coplestona, który w swym

obszernym i szczegółowym opracowaniu filozofii Kanta podkreśla, iż problem rzeczywistości może być tu poprawnie rozumiany tylko wtedy, jeśli pamięta się, że wszystko zależy od znaczenia, jakie nadaje się pojęciom – w tym pojęciu „rzeczywisty”<sup>12</sup>. Nie będzie wówczas najmniejszego problemu ze zrozumieniem, że u Kanta rzeczy dane w zmysłowym spostrzeżeniu rzeczywiście istnieją – tak po prostu rozumie Kant *znaczenie* tych terminów i tego się trzyma. Copleston daje tym samym przesłankę do tego, by nie interpretować filozofii Kanta wyłącznie w kategoriach metafizycznych, czyli dotyczących pytań o naturę rzeczywistości i jej poznania, ale ukazać taką możliwość jej odczytania, która uwzględnia zawarty w niej metafizyczny punkt widzenia.

Wynikające z metafizycznego namysłu prawo do takiego traktowania pojęcia „rzeczywistość”, w którym oznacza ono postrzegany przez nas świat, nie jest jednak prostym i bezpośrednim cofnięciem się do poziomu myślenia potocznego. Nie jest to więc obrona stanowiska zrozumiałego dla zwykłego człowieka, obrona zdroworozsądkowego przekonania o istnieniu rzeczywistości, ale metafizyczna krytyka wielu filozoficznych koncepcji, z których wynika możliwość wątplenia w realność istnienia. Kant, tak jak później Husserl<sup>13</sup>, nie wycofuje się więc od niedorzeczności filozofii idealistycznej w stronę myślenia zdroworozsądkowego, lecz robi krok naprzód, wznosi się na poziom (metafizycznej) krytyki tamtej filozofii, by chronić filozofię jako taką przed jej niedorzeczną interpretacją.

**4. Metafizyczny „immaterializm” Berkeleya.** O konieczności krytyki pewnej niedorzecznej filozofii mówi także Berkeley. Dlatego sądzę, iż także jego filozoficzne stanowisko wolno określić w pierwszej kolejności jako krytycyzm. Jak świadczą o tym jego dzieła, swą filozoficzną działalność Berkeley rozumiał przede wszystkim jako krytykę błędów filozoficznych, zwłaszcza tych wywodzących się z filozofii Locke’a: abstrakcyjne idee ogólne, „substancja” i inne<sup>14</sup>. Ze względu na przedmiot tej krytyki i płaszczyznę dyskursu stanowisko takie należałoby nazwać „metafizycznym”<sup>15</sup>. Jest to rzecz o tyle ważna, że każe zwrócić uwagę na sens polemik Berkeleya. Dotyczyć one będą nie bezpośrednio rzeczywistości, co raczej pojęć o rze-

<sup>12</sup> F. Copleston: *Historia filozofii*, t. VI, przeł. J. Łoziński. Warszawa 1996, s. 260.

<sup>13</sup> Jak wiadomo, Husserl tworzy swoją koncepcję transcendentnego idealizmu czy transcendentnej fenomenologii, a nawet „transcendentnego solipsyzmu”, by podkreślić odmienną tę filozofii wobec niedorzecznego idealizmu typu berkeleyowskiego, czyli idealizmu w najgorszym sensie. Robi to zwłaszcza w późniejszym okresie twórczości, począwszy od *Idei I* przez *Medytacje kartezjańskie* po *Kryzys*.

<sup>14</sup> Na przykład znakomita jest jego analiza i krytyka Locke’owskiego pojęcia „abstrakcyjnej idei ogólnej” przeprowadzona we wstępnej części *Traktatu*.

<sup>15</sup> Zob. np. S. Sarnowski: *Berkeley. Zdrowy rozsądek i idealizm*. Warszawa 1988; *Krytyka filozofii metafizycznej*, Warszawa 1982.



czywistości, teorii, znaczeń określonych terminów; słowem wszystkiego, co może nosić znamiona błędu, a trudno byłoby uważać za „błędną” samą rzeczywistość.

Jednym z głównych błędów filozoficznych epoki był dla Berkeleyya materializm, dlatego interesują go filozoficzne źródła tego stanowiska, czyli szczególnie koncepcja „materii”. Jak wykazuje autor *Traktatu*, sens tego pojęcia ma pochodzenie ściśle filozoficzne i w związku z tym nazywana przez nie rzecz posiada odpowiednie, filozoficznie rozumiane własności. Oznacza jakąś rzeczywistość absolutną, samą w sobie, istniejącą niezależnie od naszego poznania i z istoty niepoznawalną. Berkeley utożsamia więc sens pojęcia „materia” z takimi filozoficznymi kategoriami, jak rzecz sama w sobie czy „substancja” w sensie Locke’owskim i z tym też związana będzie jego krytyka tego pojęcia.

Immaterializm Berkeleyya należy więc traktować bardzo ostrożnie. W tym wypadku nie jest to pogląd podważający istnienie tego, co określa się jako świat materialny, świat rzeczy i ciał; to jeszcze więc ani idealizm, ani solipsyzm. To tylko i wyłącznie stanowisko krytyczne, podważające sensowność pewnej filozoficznej teorii, teorii opartej na nonsensownym, zdaniem Berkeleyya-empirysty, pojęciu „materii” w wyżej opisanym sensie. W tym wypadku autor ten wyraźnie wypowiada się nie na temat samej rzeczywistości, lecz na temat określonej teorii rzeczywistości. Jego stanowisko filozoficzne nie jest więc poglądem metafizycznym, lecz metafizycznym. Wątpliwości kieruje więc nie w stronę świata, ale jego niedorzecznej, jak sądzi, filozoficznej wykładni. „Nie poddaję bynajmniej w wątpliwość tego, iż rzeczy które na własne oczy widzę, istnieją i to istnieją realnie. Jedyną rzeczą, której odmawiam istnienia, jest to, co filozofowie nazywają materią lub substancją cielesną. A czyniąc tak, nie wyrządzam żadnej szkody pozostałej części ludzkości, która, jak śmiem twierdzić, braku tej substancji nigdy nie odczuje”<sup>16</sup>. Zatem Berkeleyy dobrze zdaje sobie sprawę z różnicy poziomów, na jakich może być rozważany problem materii. Nie jest jednak pewne, czy potrafi zawsze w pełni i jasno wykorzystać świadomość owej różnicy także w innych kwestiach.

Trzeba tu przypomnieć, iż ta dwuznaczność problemu „materii” nieobca jest także Kantowi. Niemiecki filozof, podobnie jak Berkeleyy, negatywnie ocenia tę kategorię, jeśli traktować ją jako filozoficzną rzecz samą w sobie, rzeczywistość absolutną, „substancję”. Pozostawia jednak samo słowo „materia”, lecz w innym, bardziej potocznym sensie, jako nazwę odnoszącą się do przedmiotów zmysłów, do ciał, do świata fizycznego. Otwarcie jednak Kant „immaterializmu” (jako stanowiska metafizycznego) nie głosił,

<sup>16</sup> G. Berkeleyy: *Traktat...*, wyd. cyt., s. 58.

choć mógłby tu całkowicie dołączyć do Berkeleya. Posługując się pojęciem idealizmu Kant, paradoksalnie, jakby wbrew swym zamierzeniom, wpadł być może w większą pułapkę niż Berkeley głoszący immaterializm. Z dwojga złego bowiem może lepiej już być „tylko” immaterialistą i głosić „niegroźną” teorię przeciwko materializmowi niż być idealistą (choćby transcendentalnym), który zawsze wzbudza podejrzenia co do tego, że głosi absurdalny pogląd o nieistnieniu rzeczywistości poza poznaniem. Jak jednak pokazuje późniejsza historia, wszyscy bardziej bali się bezpośrednich oskarżeń o berkeleizm niż o kantyzm. Wynikało to stąd, iż berkeleizm pojmowano szerzej niż tylko jako przedstawiony tu „immaterializm”. Poszerzono go o dodatkowy sens – o solipsyzm; o pogląd, którego – gdyby dokładnie traktować to pojęcie – u Berkeleya nie ma. Trudno znaleźć dobrą nazwę dla stanowiska Berkeleya, ale „immaterializm” w przedstawionym sensie – gdyby słowo to nie wzbudzało innych, potocznych skojarzeń – byłby z pewnością określeniem najodpowiedniejszym. „Immaterializm” jako krytyka filozoficznej teorii „materializmu” może robić wrażenie przekonującej i rozsądnej koncepcji metafizycznej. Gdyby więc tylko tego się trzymać, można by ująć cały Berkeleyowski system jako pogląd spójny i oryginalny, w którym jego autor konsekwentnie dąży do jasno wytyczonego celu – do obnażenia niedorzeczności pewnej filozofii, a nie do poddawania w wątpliwość istnienia postrzeganej rzeczywistości.

Berkeleyowski „immaterializm” w powyższym sensie jest także podstawą jego antysceptycyzmu. W najbardziej przystępnej formie rzecz całą Berkeley przedstawia w *Trzech dialogach*, gdzie odparcie sceptycyzmu staje się celem nadrzędnym. Filonous zmusza tam Hylasa do tego, by ten konsekwentnie wyciągnął wnioski ze swego materialistycznego stanowiska; aby przyznał, iż rzekome istnienie i faktyczna niepoznawalność „materii” jako rzeczywistości absolutnej, bytu takiego, jaki rzekomo jest naprawdę, prowadzi do uznania postrzeganych rzeczy za świat nieprawdziwy, za złudzenie, pozór. „A ponieważ musisz uznać w końcu, że takie istnienie zawiera w sobie sprzeczność, albo w ogóle nie jest niczym, to stąd wynika, że winieneś odrzucić własne hipotezy co do substancji materialnej i pozytywnie odmówić rzeczywistego istnienia czemukolwiek we wszechświecie. W ten sposób pograżasz się w najgłębszym i najbardziej oplakany sceptycyzmie”<sup>17</sup>. Konsekwentny „materialista” pozbawia nas więc sensownego mówienia o naszym świecie jako o „rzeczywistości” i paradoksalnie wbrew swym intencjom sam dostarcza argumentów za stanowiskiem idealistycznym.

W świetle tego, co już zostało powiedziane o Kancie, krytyczna część filozofii Berkeleya jest identyczna z Kantowską negatywną oceną transcen-

<sup>17</sup> Tamże, s. 261.

dentalnego realizmu – obaj przeprowadzają radykalną krytykę filozoficznego pojęcia „rzeczywistości samej w sobie” („materii”). W terminologii Kanta zatem Berkeley nie powinien być traktowany jako transcendentálny realista, czyli empiryczny idealista (co nie oznacza, że sam Kant, kierowany potocznym mniemaniem na temat filozofii Berkeleya, nie oceniał jej w ten sposób). Transcendentálnym realistą i dualistą jest natomiast Locke, którego koncepcję tak bardzo krytykuje Berkeley, a także Kant. Problem w tym, jak Berkeley, świadomy i zdeklarowany krytyk tego rodzaju dualizmu i realizmu (transcendentálnego), może przekształcić się w zwykłego idealistę? Według metafizycznych kategorii Kanta ktoś, kto jak Berkeley nie jest ani transcendentálnym dualistą, ani transcendentálnym realistą (tj. empirycznym idealistą), powinien być przecież transcendentálnym idealistą, czyli empirycznym realistą. Czy faktycznie są szanse na taką interpretację filozofii Berkeleya?

Berkeleyowska formuła „być to znaczy być postrzeganym” jest nie tylko najśłynniejszą częścią jego filozofii, ale uchodzi za naczelną zasadę nowożytnego idealizmu. Słuszniejsze jednak – i zdecydowanie bliższe intencjom jej autora – byłoby chyba stwierdzenie, iż jest to po prostu najogólniejsza formuła empiryzmu. Dominuje jednak interpretacja idealistyczna czy solipsystyczna, według której spostrzegany przez nas świat jest tylko korelatem świadomości, bądź po prostu stanowi wytwór umysłu. Biorąc pod uwagę zwłaszcza to ostatnie określenie należy zauważyć, iż stanowisko Berkeleya jest akurat przeciwne takiemu idealizmowi. Autor *Traktatu* nigdy nie mówi, iż postrzegane przez nas rzeczy są wytworem umysłu (może natomiast powiedzieć, iż „są w umyśle”, choć i to określenie wymaga komentarza). Zatem to nie świat zmysłowy jest wytworem umysłu, ale – jak pokazuje Berkeley – wytworem umysłu są owe krytykowane przez niego „substancje materialne”, absolutne rzeczy same w sobie; są mianowicie wytworem umysłów pewnych filozofów. A więc to ci filozofowie, tzw. realisci – a nie on – muszą w końcu przyznać, iż „prawdziwa rzeczywistość”, tj. rzeczy same w sobie, są tylko wytworem umysłu.

Być może wolno na Berkeleya spojrzeć też tak, jak gdyby głównym jego celem była rzecz o wiele prostsza – samo tylko zakwestionowanie sensowności używania terminów „rzeczywistość” i „istnienie” w odniesieniu do jakiegoś świata samego w sobie. Zupełnie tak, jakby Berkeleyowi chodziło tylko o sensowność stosowania pojęć, o kwestie terminologiczne. To dlatego, z jednej strony, z taką siłą protestuje przeciwko wszelkim koncepcjom posługującym się pojęciem „istnienie” w odniesieniu do materii, niepoznawalnej substancji; z drugiej natomiast, wygłasza tezę o „istnieniu” rzeczy spostrzeganych (*esse = percipi*), jedyną sensowną tezę, jaka, jego zdaniem, wyraża to, co faktycznie rozumiemy pod pojęciem „istnieć” czy „być rzeczywistym”. Tak oto podstawowe elementy jego filozofii uzupełniają i wy-

jaśniają się wzajemnie na płaszczyźnie teoretycznej, dotyczącej nie istnienia rzeczywistości, ale znaczenia terminów „istnieć” czy „być rzeczywistym”.

Jak wcześniej zauważyłem w odniesieniu do Kanta, taki poziomy refleksji, gdzie problemem nie jest sama rzeczywistość, lecz znaczenie pojęcia „rzeczywistość”, można nazwać metafizycznym. Przyznać trzeba, iż gdyby ograniczyć pojmowanie koncepcji Berkeleya do takiej interpretacji, to nie tylko można by uniknąć oskarżeń o idealizm, ale nawet mogłaby ona uchodzić za oryginalną zapowiedź filozofii analitycznej lub fenomenologii. Tak właśnie proponuje spojrzeć na tę filozofię Copleston. Dostrzega on u Berkeleya to, co pokazał w odniesieniu do Kanta, mianowicie specyficzną płaszczyznę filozofowania, która u obu myślicieli uwzględnia w największym stopniu problem znaczeń określonych filozoficznych terminów, a nie bezpośrednio bytu. Wbrew powszechnie funkcjonującym interpretacjom Copleston kładzie wielki nacisk na to, by zagadnienie „istnienia” u Berkeleya traktować przede wszystkim jako problem „językowy”, tj. jako problem pytania o znaczenie terminu „istnieć”, co znacznie lepiej oddaje sens tej filozofii, a co ważniejsze, jest zgodne z intencjami samego Berkeleya<sup>18</sup>.

Także w interpretacji Elzenberga właściwy sens tej filozofii uwidacznia się wtedy, gdy dobrze pojmimy znaczenie terminów, jakimi posługuje się autor *Traktatu*. Elzenberg występuje przeciwko błędnemu traktowaniu tej filozofii jako immanentyzmu, czyli metafizycznego poglądu, według którego świat jest zawartością czy wytworem umysłu. Faktycznie występujący u Berkeleya zwrot „w umyśle” (*in the mind*) należy, jego zdaniem, rozumieć po prostu jako „być postrzeganym”, „poznawanym”, „ujmowanym” przez umysł<sup>19</sup>. Elzenberg zauważa bowiem, że Berkeley nie wyjaśnia terminu „być postrzeganym” przez zwrot bardziej nienaturalny „być w umyśle”, ale na odwrót: „«bycie w umyśle», jako wyrażenie wymagające wyjaśnienia, jest tłumaczone przez «sposrzedzenie» jako przez termin o znaczeniu znanym; «sposrzedzenie» jest więc wyraźnie użyte w sensie przyjętym, takim, który autorowi ze zwykłym, nieuprzedzonym czytelnikiem jest wspólny”<sup>20</sup>. Także intencjonalność sposrzedzenia, twierdzi Elzenberg, jest dla Berkeleya czymś oczywistym, czego już nie zauważają zwolennicy interpretacji immanentystycznej. Co się zaś tyczy terminu „idea”, to – zdaniem polskiego filozofa – znaczy on w pismach Berkeleya tylko tyle, co „rzecz niemyśląca”, „niepodmiot”, przy czym rozpatrywane zawsze od strony bycia postrzeganymi

<sup>18</sup> F. Copleston, dz. cyt., Warszawa 1997, t. V, s. 227-228, 236-254.

<sup>19</sup> H. Elzenberg: *Domniemany immanentyzm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: H. Elzenberg: *Z historii filozofii*. Kraków 1995, s. 327.

<sup>20</sup> Tamże, s. 328. Elzenberg, powołując się na badaczy berkeleyizmu, przytacza jeszcze inne interesujące argumenty przeciwko interpretacji immanentystycznej, m. in., że zwrot *in the mind* to martwa przenośnia, która w ówczesnej angielszczyźnie była akurat pod ręką, i jest to zwrot skrótowy.

przez podmiot; dlatego ich *esse* jest z konieczności związane z ich *percipi*. Takie znaczenie Berkeley nadaje po prostu temu pojęciu; Copleston mówi nawet, że termin „idea” ma dla autora *Traktatu* sens „techniczny”.

Faktycznie, Berkeley poświęca dużo uwagi problemowi rozumienia pewnych terminów. Mówi nawet, iż najskuteczniejszym sposobem przeciwko sceptycyzmowi będzie dokładne wyjaśnienie, co rozumiemy np. pod pojęciem „rzecz”, „rzeczywistość”, „istnienie”. Nie można jednak wykluczyć, że Berkeley nie zawsze jest konsekwentny w stosowaniu tej metody i zamiast odpowiedzi na temat znaczenia określonych terminów, spotykamy u niego twierdzenia z innego poziomu – metafizycznego. Np. na pytanie o znaczenie terminu „istnieć” w odniesieniu do przedmiotów zmysłowych odpowiada, że istnieją one w umyśle jako jego spostrzeżenia czy idee. W pytaniu mowa o znaczeniu terminu, a w odpowiedzi już o sposobie istnienia wspomnianych przedmiotów. Niekiedy naprawdę nie wiadomo, o którą z tych spraw Berkeleyowi chodzi. Nie powinno więc dziwić, że jego teoria skazana jest na różnorakie interpretacje, zwłaszcza skrajnie idealistyczne.

Już wśród pierwszych interpretatorów filozofii Berkeley’a dominował pogląd o wyraźnych związkach jego koncepcji z teorią Malebranche’a. Sądzę, iż właśnie w swych odpowiedziach na te niesłuszne interpretacje Berkeley w najtrafniejszy sposób mógł wyrazić istotę swego stanowiska. Zarzuca przede wszystkim Malebranche’owi, iż ten wątpi w istnienie ciał (o sobie Berkeley pisze, iż on sam w to nie wątpi); a ponadto pisze o francuskim filozofie: „On przyjmuje istnienie absolutnego świata zewnętrznego, którego istnieniu ja przeczę. On twierdzi, że zmysły-nas ludzka, że nic nie wiemy o rzeczywistej naturze lub o prawdziwych formach i kształtach przedmiotów rozciągłych; o tym wszystkim twierdząc coś wręcz przeciwnego. Tak więc, na ogół biorąc, nie ma założeń bardziej podstawowo różnych niż jego i moje”<sup>21</sup>. Berkeley zatem nie przeczy istnieniu ciał i rzeczy zmysłowych oraz prawdziwości poznania zmysłowego; wręcz przeciwnie – chce być bodaj jedynym sensownym obrońcą ich istnienia. Na podstawie tego porównania można wysunąć bardzo ważny wniosek. Mianowicie istotą Berkeleyowskiego stanowiska jest odrzucenie pojęcia „absolutnego świata zewnętrznego”, odrzucenie pewnej filozoficznej kategorii. Tak jak Kant w swej krytyce transcendentalnego dualizmu, odrzucając pojęcie rzeczywistości samej w sobie może Berkeley głosić pogląd o istnieniu rzeczywistości, tyle że nie rzeczywistości absolutnej. Jedyny sens, jaki wiążemy ze słowem „rzeczywistość” dotyczy tego świata, który właśnie spostrzegamy. Po prostu – kto używa słowa „rzeczywistość” w odniesieniu do jakiegoś bytu samego w sobie, substancji materialnej, ten w nieuprawniony i błędny sposób stosuje je poza za-

<sup>21</sup> G. Berkeley, dz. cyt., s. 235.

kresem jego faktycznej obowiązywalności. Oczywiście, Berkeley chce tu być konsekwentnym „empirystą”; chce wywieść sens słowa „istnieć” tylko z możliwości bycia przedmiotem doświadczenia. Kant w zasadzie czyni podobnie, choć nie chciałby, aby nazywano go empirystą. Dlatego określa swoje stanowisko jako idealizm transcendentálny, który tylko po długich wyjaśnieniach na płaszczyźnie metafizycznej może nazwać empirycznym realizmem, jakby dla podkreślenia, że nie jest to empiryczny idealizm Locke’a.

Autor *Traktatu* wielokrotnie podkreślał, że nie usuwa istnienia<sup>22</sup>. „Przedstawiam tylko znaczenie tego słowa o tyle, o ile potrafię je pojąć”<sup>23</sup>. Copleston zgłasza w tym miejscu bardzo interesującą i chyba słuszną uwagę, że stanowisko Berkeleya bardzo przypomina pogląd współczesnego neopozytywizmu, według którego „znaczenie tezy empirycznej jest tożsame z metodą jej weryfikacji”<sup>24</sup>. Taką interpretację potwierdzają już pierwsze fragmenty *Traktatu*, gdzie Berkeley wyjaśnia, co należy rozumieć przez termin „istnieć”, robiąc to na przykładzie twierdzenia o istnieniu stołu. Zatem „istnienie” stołu nie oznacza nic innego, jak tylko to, że mogę go postrzegać, i że będąc poza pokojem, w którym znajduje się stół, mógłbym powiedzieć, iż on istnieje, ponieważ rozumiem przez to, że gdybym wrócił do pokoju, mógłbym go zobaczyć i dotknąć; lub że ktoś inny mógłby go spostrzegać. Tak poniekąd można też wytłumaczyć rolę Boga w systemie Berkeleyowskim. Bóg to ów zawsze obecny i widzący „ktoś inny”, czyli ktoś, kto zapewnia sensowność empirystycznej tezy o istnieniu rzeczy jako możliwych przedmiotów spostrzeżenia. Taka interpretacja oczywiście nie wyczerpuje pełnego sensu koncepcji Berkeleya, ale w ogóle jest chyba możliwa i ukazuje ją w interesującym świetle.

Gdy więc zastanawiamy się nad tym, *co rozumiemy przez stwierdzenie*, że tzw. rzeczy zmysłowe istnieją, to faktycznie możemy dojść do wniosku, iż oznacza to, że są spostrzegane, że je widzimy, dotykamy ich, czujemy itd. Być może Berkeley niczego więcej nie chce osiągnąć i stąd jego słynna teza *esse est percipi*.

**Zakończenie.** Z dwóch prostych powodów mógłby Berkeley powiedzieć o sobie tak jak Kant, że jest „empirycznym realistą”. Po pierwsze – jest „realistą”, bo rozumiejąc przez „rzeczywistość” to, co właśnie spostrzegamy –

<sup>22</sup> „Cóż mamy myśleć o domach, rzekach, górach, drzewach, kamieniach, ba, nawet o własnych swych ciałach? Czy to wszystko jest urojeniem i złudzeniem fantazji? Na wszystkie te i wszystkie inne tego rodzaju możliwe zarzuty odpowiadam, że przyjęte tu zasady nie pozbawiają nas żadnej z rzeczy istniejących w przyrodzie. Cokolwiek widzimy, czego dotykamy, co słyszymy lub w jakiś sposób pojmujemy, co rozumiemy, pozostaje tak samo pewne, jak zawsze, i tak samo rzeczywiste. Istnieje rerum natura, a różnica między tym, co rzeczywiste, a tym, co urojone zachowuje w pełni swoją moc.” (G. Berkeley, dz. cyt., s. 57-58).

<sup>23</sup> Cytuję za: F. Copleston, dz. cyt., Warszawa 1997, t. V, s. 244.

<sup>24</sup> Tamże, s. 244.

a nie jakąś niepoznawalną, absolutną „rzeczywistość samą w sobie” – może powiedzieć, że ona **naprawdę istnieje**, skoro ją postrzegamy. Po drugie – jest to realizm empiryczny, ponieważ sens tego, co określa się jako „rzeczywistość”, całkowicie wyznaczony jest przez doświadczenie. Taka interpretacja może budzić wątpliwości przy metafizycznym pojmowaniu występujących tu kategorii: „doświadczenia” jako spostrzegania idei w umyśle oraz „rzeczy zmysłowych” – jako znajdujących się w umyśle idei. Idąc jednak za nie-metafizycznymi propozycjami niektórych interpretatorów myśli Berkeleya wolno chyba powiedzieć, że widziane z innej, wyższej, właśnie „metafilozoficznej” perspektywy propozycje Berkeleya prezentują się jak najbardziej sensownie i w miarę konsekwentnie, podobnie zresztą jak u Kanta. Trudność polega na tym, żeby chcieć z takiego punktu widzenia spojrzeć na te filozofie. Ale to oznacza porzucenie tradycyjnego, metafizycznego sposobu filozofowania, z którego próbowali, jak się zdaje, wyzwolić się bardziej lub mniej skutecznie już Berkeley i Kant. Jeśli zaś idzie o bezpośrednie porównanie filozofii ich obu, to może dałoby się powiedzieć tak: to nie Kanta należałoby oskarżać o najgorszy idealizm typu Berkeleyowskiego, ale może lepiej Berkeleya trzeba by rozumieć w kategoriach przedstawionej tu nie-metafizycznej perspektywy kantowskiej?

I na koniec jeszcze jeden wątek bardziej współczesny. Jedną z najbardziej popularnych dziś filozofii jest tzw. filozofia umysłu, filozofia, która skądinąd uchodzi za swego rodzaju przedłużenie nurtu analitycznego. Pośród charakterystycznych dla niej zagadnień, uchodzących tradycyjnie za filozoficzne, choć nie tylko, dominuje problem relacji umysłu do świata. Wynika stąd wiele nowych, ale i jakże starych teoretycznych kłopotów czy wręcz paradoksów, łącznie z wciąż podnoszoną kwestią istnienia świata, istnienia świadomości, podmiotu, stosunku do ciała, do materii. Spośród nowszych pomysłów dominuje, jak można zauważyć, eksperyment (myślowy rzecz jasna) z mózgiem w słoiku. Zważywszy na w istocie Locke'owską płaszczyznę tych problemów, na zakładany przez nie w punkcie wyjścia „transcendentalny dualizm” i przyjmowany jako konsekwencja subiektywny czy psychologiczny idealizm, warto zapytać, czy tak stare i „nieaktualne”, jak mogłoby się wydawać, „metafilozoficzne” argumenty Berkeleya i Kanta przeciwko wspomnianemu dualizmowi i sceptycyzmowi mają dziś jeszcze jakąś wartość? Czy nie byłby tu wskazany jakiś typ refleksji podobnej do tej, jaka nazywana jest w tym artykule „metafilozoficzną”, a której możliwość i użyteczność starałem się tu wykazać? Chyba że to Locke swą „słuszną” filozofią przesądził już dawno o wszystkim? Wątpię jednak, by to ostatnie był prawdą.

### Streszczenie

Zastosowana tu perspektywa metafizyczna, odnosząca się nie do rzeczywistości bądź jej poznania, jak w tradycyjnym rozumieniu filozofii, ale opisująca i definiująca zjawiska w obrębie samej filozofii, daje możliwość ponownego zastanowienia się, co oznaczają takie pojęcia jak, idealizm, realizm, empiryzm itp. Tego typu namysł, obecny już u Kanta i Berkeleya, pozwala w inny sposób spojrzeć na charakterystyczny dla filozofii nowożytnej tzw. „spór o istnienie świata”. Dzięki rozróżnieniu refleksji metafizycznej i metafizycznej można poddać w wątpliwość sensowność istnienia wspomnianego sporu na płaszczyźnie metafizycznej, oraz jego możliwość – ale i paradoksalność – przy podejściu metafizycznym, skierowanym na badanie podstaw rzeczywistości i jej umysłowego poznania.

### Summary

Metaphilosophical perspective applied in the paper, treating not reality or its cognition as in traditional understanding of philosophy, but describing and defining phenomena within philosophy itself gives the opportunity to once again think of the meaning of notions such as idealism, realism, empiricism etc. This kind of thought, presented in Kant and Berkeley, allows to look in different way at characteristic, for modern philosophy, dispute about so called „existence of reality” Thanks to distinction metaphilosophical and metaphysical afterthoughts it is possible to question the reasonableness of existing the mentioned dispute on the metaphilosophical ground, as well as its possibility but also paradox while metaphysical approaching, pointed to studying the basics of reality and its mental cognition.