

БЕРКЛИЈЕВИ КРИТИЧАРИ

Нисмо у могућности да одговарајуће разумемо Берклија, његово место које он заузима у нашем савременом интелектуалном животу, уколико се не осврнемо и на оне најкарактеистичније дискусије које се стално воде око његове философије. Било када му одређују место којој философској традицији припада, било да га уважавају или не, у сваком случају сведоче о његовом узвишеном месту које заузима у историји философије, а посебно у нашој савременој мисли. Осврнућемо се на неколике такве критике које долазе од савремених философа, а за које верујемо да садрже у себи и многе друге као ставове или могућа тумачења његове философије.

Прво морамо да се осврнемо на оне историчаре философије који приказујући Берклија обично полазе од описа интелектуалног поднебља његовог времена. На пример, истиче се на првом месту колико су у том времену, када је живео Беркли, Галилејеви и Њутнови погледи доминирали интелектуалним животом — да простор и време садрже на свој начин овај наш свет материјалних ствари, као и то да се покрети и односи материјалних предмета могу испитивати експериментом и описивати математичким формулама. Гледиште које је и без ичије посебне намере добило став — да је овај наш свет један механички процес, један механизам и ништа више, односно једна велика машина која ради према утврђеним и непроменљивим законима где није потребна божанска интервенција. То је било време „када су научници све више усвајали материјалистичку философију а философи постајали све више скептици“.¹⁾

Шта је Беркли хтео са својом философијом најбоље је изразио, чини нам се, проф Џејмс Колинс са својим запажањем да је Берклијева философија емпиријског иматеријализма „испланирана да интегрише научне и религиозне концепције природе и тако нам пружи одговор на критику усмерену против модерног научног истраживачког рада који концентрише људски ум на природна збивања до те мере да је Бог потпуно искључен из људских погледа“. Овај Берклијев „покушај да се пронађе један заједнички основ за неформално али у исто време и философско резонување о Богу заслужује дивљење“²⁾

Берклијево дубоко уверење било је да истакнути „верујући философи“ нису успели против „скептицизма и атеизма“ због тога што су усвајали „једну премису заједничку са њиховим опонентима — а та премиса је **реалност материје**“.³⁾ Реалност материје видели смо како и на који начин Беркли негира. Лично верујемо да је успео у томе. Али један већи број савремених критичара Берклијеве философије налази да он ипак није успео да ода „дужно поштовање оном обичном гледишту о чулно опаљљивим стварима да постоје у својој сопственој стварности а не само као објекти нашег опажања“⁴⁾. Ме-

1) Dr. Jay E. Green, *Great Thinkers*, New York 1969, 245

2) James Collins, *God in Modern Philosophy*, op. cit. 112—113

3) *Ibid.*, 108

4) *Ibid.*, 113

Ћутим, оваква гледишта или слична, видећемо, долазе заиста из дубоког неразумевања философије Берклија, једно неразумевање које датира још од времена самог његовог живота. Шта више, извeстан број његових савременика прихватао је Берклијево дело као „неозбиљну философију“. На пример, лично Лајбниц је сматрао Берклијеву философију као „жељу за екстравагант-ношћу“ једног младог човека; ту је и низ других сличних мишљења, споменимо већ и поменутог Самуел Џонсона који је ударио ногом у камен са речима „ја га одбијам на овај начин“, желећи да укаже на чврстину предмета, да нису имагинација кроз коју може да се прође, као што га и други нису прихватили јер не „могу да прођу кроз зид“; а међутим Беркли је говорио и о идеји чврстине. Наравно Беркли се није освртао на ове критике или сличне. Кант је опет са своје стране говорио „тај добри епископ“, више у смислу да је Беркли био добар човек и ништа више.

Берклијева философија, међутим, све више и више добија од свога значаја, тако да нам је све више савремен или „модеран“. Дискусија се о њему и даље развија, студије, чланци по стручним философским часописима књиге, богате из дана у дан библиографију о њему.

Осврнућемо се на неке од ових критика које сматрамо да су најкарактеристичније. Корисне су нам у сваком случају. Помоћу њих долазимо и до дубљег разумевања Берклијеве философије као и до стварног дубљег сазнања о самој природи овета реалности која је била предмет његовог истраживања.

На првом месту морамо да пођемо од дискусије у месту које Беркли заузима, према истакнутим савременим философима, његовим критичарима, на пољу односа религије и науке, односно метафизике и физике. Једно посебно важно питање с обзиром, као што смо то већ напоменули, да физика постаје основа мање више свим другим природним наукама.

Тако Беркли, како је то већ примећено, „прибира унутрашње искуство у борби против спољњег искуства, психологију против физике“. Овај конфликт се провлачи кроз целокупну његову философију и налази свој посебан израз у непрекидној полемици против основа Њутнове математике и теорије кретања. Физика 19. века открива једно чудно померање, запажено је, у овој битки. Берклијева теорија сазнања, у којој је метафизика објавила рат математичкој физици, сада улази у поље саме физике. Једна нова основа физике и ревизија њених принципа тражи се сада тачно кроз Берклијеву теорију сазнања. Логика објективног сазнања која се развијала руку под руку са класичним системом физике и која је кулминирала у Кантовом систему трансценденталне философије, изгледа да је абдицирала једном за свагда у корист психологије. Овај преокрет мисли сигнализан је у епистемологији 19 века Маховом анализом чулних опажања. Мах је отворено изјавио да је централни методолошки циљ његове теорије да отклони произвољну разлику која је до сада чињена између унутрашњег и спољњег искуства, између психологије и физике. Мах је тражио једно тело принципа које би учинило могућим да се оба ова искуства саставе у једно непосредно јединство.⁵⁾

Беркли је својим учењем „о непостојању материје“ дошао до овог „тела принципа непосредног јединства“ психологије и физике. Ми смо се већ опширно упознали са тим, али овде морамо само да напоменемо да Беркли није водио борбу против физике као науке, него само, видели смо, против

5) E. Cassier, *The Philosophy of Symbolic Forms*, II, Yale University Press 1955, 23—24

заблуда њему савремене физике. Преокрет је започео Беркли, међутим, тек се сада, скоро у нашем времену, физика ослобађа својих заблуда. Веза између физике и метафизике добија се сада преко психологије као науке, коју је Беркли заиста изванредно везао са метафизиком, односно религијом. Док је у односу према науци остао веома реалан, као и уопште у поимању света. Ничег ту нестварног или „идеалистичког“, није било. За науку како је то Беркли нагласио, може бити само оно од интереса што се може опазити, а апстракције то не могу бити. Столица коју видимо јесте стварна столица и њени квалитети су стварни. Он је тако кренуо са принципима здравог разума у истраживању природе ствари. Даље је указано на то да, на пример, не постоји некаква мистериозна столица која „проузрокује моје опажање а да је различита од тога што опажајем“. Сви су узроци менталне природе. Идеје које имамо су у једном рационалном поретку јер их Бог као такве држи у свом уму, подвлачи Беркли уз излагање оваквог свог става:

„Философи узалуд забављају себе гражећи природне стварне узроке изван Ума или Духа... Философи међутим, треба да запосле своју мисао са коначним узроцима ствари али кроз усвајање целокупне твари као радионице мудрог и доброг Делатеља. Морам да признам да не видим разлог зашто различити циљеви према којима су природне ствари прилагођене и које су испланиране са неизрецивом мудрошћу, да не треба да буду добар пут научног процењивања. Из овог што је горе речено не може се извући разлог зашто историја природе не би требало да буде студирана, опажања и експерименти чињени, јер су корисни по човечанство и омогућавају нам да извлачимо опште закључке, а то су циљеви који нису резултат некаквих не променљивих навика или односа између ствари, већ су резултат божије доброте и милости према људима у управљању светом... Марљивим посматрањем појава... можемо да откријемо опште законе природе и из њих да изведемо друге појаве... Све дедукције те врсте зависе од претпоставке да Творац Природе увек дела непроменљиво и у сталном одржавању оних правила које ми узимамо за принципе — а које очевидно ми не можемо сазнати.⁶⁾ ...С тога ако разматрамо разлику између научника и других људи у погледу њихових сазнања појава нађе ћемо да се она не састоји у тачности сазнања стварних узрока појавама — јер то не може ништа друго бити до само воља Духа — већ у већој и широкој обимности схватања...⁷⁾

Због тога, продужава Беркли, што Бог у свом уму има идеје у поретку и као такве нам их даје у хармонији једног посебног реда, који ми познајемо као законе природе, ми можемо онда и да очекујемо извесне догађаје и у будућности или на основу њих и да предвиђамо наша будућа искуства. Према томе, Беркли је стварно имао испред себе мисао о значају науке и научног рада. Уколико је био против извесних математичара или научника свога доба, па и самог Њутна, не значи да је био против физике као науке уопште. Беркли је само у ствари излагао критици извесне њихове погледе у чему је несумњиво био у праву.

О овоме је било већ речи и раније у овом раду, али, налазимо за потребно да то и овог пута истакнемо с обзиром на критику његових савременика који га нису, као што видимо, узимали за озбиљног мислиоца нарочито због његовог односа према њему савременој науци или научницима. Данас се Бер-

6) The Principles, . . . op. cit. 118—119

7) Ibid., 117

кли већ прихвата сасвим одговарајуће, са пуно научне анализе и одговорности У једној од најновијих студија из области философије науке указује се на Берклијеву теорију да се своди на три принципа:

- 1) Не постоји разлика која би се могла повући између стварних ствари и човековог опажања тих ствари или њихових идеја у његовом уму. Укидање ове разлике дозвољава му да тврди да целокупно искуство јесте искуство идеја.
- 2) Само дух може да буде узрок, јер узрок захтева активност, тако да не постоји узрочна структура идеја које доживљавамо у искуству Њихов узрок треба да је нађен у Божијој активности.
- 3) Наука мора да буде ограничена на идентификовање правилног следовања идеја.⁸⁾

Морамо исто тако и да се осврнемо и на дискусију која се води око Берклија којој традицији у философији припада, на пример, да ли картезианском рационализму или енглеској традицији емпиризма.

Студију у том погледу дао нам је већ поменути проф. Хари М. Бракен, једну иначе добру студију у којој се залаже за гледишта да Беркли не припада енглеским емпирицима већ пре „ирским картезијанцима”.

Ово своје мишљење проф. Бракен образлаже тим што каже да Берклијева „одбрана ума”, његов начин сазнања и напад на скептицизам, улога коју приписује Богу, то се често сматра да су „не-Локове црте” у Берклијевом емпиризму; ја лично верујем, да су ови неодговарајући не-Локови елементи” у ствари „одговарајуће картезијански.”⁹⁾ На пример Беркли изјављује да се не може доћи путем апстракције до општих појмова. Идеје су посебности због чега се појављују у традицији номинализма. Тако да „наше коришћење универзалија, појмовно или лингвистички, заснива се на универзалности у стварима, јер све што постоји постоји као посебност. Кроз овај свој анти-апстракционизам Беркли се одваја од Лока и више припада Декарту и Малбраншу, чији анти-апстракционизам је више из разлога њиховог анти-емпиризма, јер сматрају да наше сазнање не може бити засновано на искуству”¹⁰⁾

Ово је дало повода да се Берклијев анти-апстракционизам прихвати, каже проф. Бракен, и као анти-Локов став или исто тако и као анти-картезијански. Међутим, Бракен сматра да Декартово учење о „урођеним идејама” као и Малбраншов став да „види све ствари у Богу,” јесте довољан доказ да Беркли са уводним мислима за своје „Принципе” може да буде увршћен међу картезијанце, односно дскартовце.¹¹⁾ Затим долази Декартово учење о примарним и секундарним квалитетима што је несумњиво имало свој утицај на Лока и Берклија, само кроз самосвојност њиховог усвајања, сваког на посебан начин. Да боја, на пример, није реалност већ да зависи од оног који је посматра несумњиво да је код Берклија картезијанског порекла. Јер Декарт и Малбранш говоре о томе да су идеје у уму”¹²⁾ Али ова веза између картезијанца и Берклија посебно долази до израза, како налази Бракен, када је у питању појам о уму. Нарочито када је у питању дуалитет воље и интелекта јер интелект схвата а воља суди. То су гледиште заступали Декарт и Мал-

8) R. Harre, *The Philosophies of Science*, London 1972, 96

9) H. M. Bracken, *op. cit.* 17

10) *Ibid.*, 40

11) *Ibid.*, 45

12) *Ibid.*, 45

бранш. Беркли такође учи да „објекте нашег сазнања не стварамо ми, јер наша активност се развија једино у границама суђења”, тако да овај модел „пасивни интелект’ и „активна воља” јесте заједничка црта картезианцима и Берклију. Овде се проф Бракен осврће на познатог диспутанта у кругу картезианске философије Антоан Арнолда (*Antoine Arnauld*) за којег сматра да нам је оставио ортодоксну анализу наше менталне делатности. „Казао сам да прихватам „опажање’ и „идеју” да су једна и иста ствар”, каже Арнолд. „Стога је потребно да се приметити да ова једна и иста ствар „мада једна, има два односа: један је душа која даје облик ствари а друга је опажена ствар, утолико уколико се налази објективно у души, тако да реч „опажање” означава више директно први однос а „идеја” други. На пример, опажање једног квадрата означава директно више моју душу као оно што опажа квадрат, а идеју квадрата означава више директно сам квадрат, толико колико је он објективно у мом духу... Приметимо да овде немамо два посебна „достојања”, већ једна и иста модификација наше душе схвата суштински ова два односа, пошто ја не могу имати никакво опажање које није у исто време спојено са опажањем мога духа као тога што опажа и самог опажања као нечег што је опажено, као и да ништа не може бити у мом духу (нешто што називам идејом) које мој дух не опажа”¹²⁾

Према Арнолду, како запажа проф. Бракен, можемо у чину нашег опажања да разликујемо

- 1) духовну супстанцију,
- 2) ментални акт опажања,
- 3) појам, односно, ствар која је објективно у нашем уму и коју карактерише ментални акт посредством којег опажамо, знамо итд. и
- 4) сазнату материјалну ствар.

Малбранш пориче да „ментални акт опажања” плус „појам односно ствар која је објективно у нашем уму” да може да буде названо „идејом”, и уместо „менталног акта опажања” он говори, подвлачи проф. Бракен, о осећањима или чулним опажањима. Ова његова „осећања” зависе од „духовне супстанције” (означене под тачком 1). Малбранш исто тако „појам или ствар која је у уму” (означена под тач. 3), преобраћа у идеју” као нешто што независно постоји, потпуно независно од „духовне супстанције” и у исто време од „менталног акта опажања”. Арнолд пак узима да су његове сопствене врсте идеја (ментални акт опажања плус појам односно ствар која је у уму репрезентативна постојања или бића. Када Беркли пориче да може да раздваја менталну активност од објекта он има на уму, каже Бракен, Арнолдов „ментални акт опажања” плус „појам односно ствар која је у уму”; са очигледном разликом само када је у питању „материјална ствар” (означена под 4.) „Шта више напомиње Бракен, Берклијев промишљен поглед састоји се у томе да ставља своје чулне идеје у исту категорију где се налазе и Малбраншова „осећања” или сентименти”. Осећајући потребу за „независним објектом’ (код Арнолда под тачком 4. као „материјална ствар” и код Малбранша као „независна идеја’) Беркли уводи „појмове или архетипове” који постоје, као што знамо само у уму Божијем. Са овим, каже Бракен, Беркли врши радикалну реконструкцију картезианства, али ипак остаје према његовом

12) Ibid., 90

13) Ibid., 107—120

налазу картезијанац.¹⁴⁾ Проф. Бракен углавном подвлачи Берклијево картезианство уз напомену да оно Берклијево „сознање да **Ја постојим** као интуитивно познање, или основно познање, говори нам „да је Беркли у дубоком смислу картезијанац“.

Приметили би мо међутим, проф. Бракену да је Берклијева „реконструкција картезианства“ толико заиста радикална или дубока да не бисмо могли да га сврстамо као следбеника Декарта. Јер знамо колику огромну интелектуалну енергију Беркли улаже да нам докаже да не постоји материја, нешто што је код Декарта узето као свршен чин, као и код свих његових следбеника. Берклијево „тројство“: **духовна супстанција, затим ментални акт опажања, као и појам односно твар која је објективно у уму, толико су нераздељени, истина нису ни сливени, да је тешко говорити о њиховим посебностима, а нарочито што се тиче образаца или архетипова који се идентификују са ствари која је у уму, односно појам који коначно постаје идеја. У томе и јесте једна велика разлика између Берклиа и картезијанаца што његове чулне идеје нису спој „менталног акта опажања“ плус „појам односно ствар која је у уму“, што се код Арнолда појављују као идеје, нити су пак „сентименти“ или осећања која налазимо код Малбранша, већ непосредност „образаца или архетипова Ума Божијег и нашег, при чему можемо да разликујемо ментални акт опажања од појма или ствари која је објективно у нашем уму, толико непосредно да и не постоји изван нашег ума. Беркли, видели смо, да суштински инсистира на томе да ми више ништа и не опажамо до само наше идеје које су нам дате и имају своје обрасце, односно архетипове, у уму Божијем. Према томе имамо онда код Берклија ово „тројство“: 1)духовну супстанцију која опажа, 2) ментални акт непосредног опажања и 3) сазнате обрасце или архетипове из ума Божијег, уместо четири ступња код Арнолда и њихове модификације од стране Малбранша.**

Код Берклија је тако заступљена ортодоксна теорија светоотачке епистемологије тројичног принципа „несливености али и нераздељености“. Због тога не можемо сврставати Берклија нити у традицију философије емпиризма, у томе се слажемо са проф. Бракеном, али не можемо га сврстјати ни у традицију картезијанске философије, већ морамо рећи да Беркли има свој сопствени пут који бисмо могли назвати **берклиреализам** или једноставно библијски реализам.

Истина је и то да Беркли спомиње више узгред, и то не у својим главним делима, „урођене идеје“, али мислимо да их треба другачије схватити од Декартових — више у смислу сталног присуства Божијег у нама и Његових мисли које Он према својој вољи може и да мења.

Беркли је заиста емпириста у односу према Декарту, јер сматра да се сва основна реалност садржи једноставно у чулном опажању. Мада према Берклију само чулно опажање није довољно да се опази простор у којем су нам дати емпиријоки објекти. Ту просторну одређеност, у једном ужем смислу речи, опажа једним сложеним процесом закључивања, наш ум, али далеко је при томе да се код Берклија ради о икаквој урођеној идеји простора или ма којој другој. Чисто искуство, према Берклију, које је једини извор познања, може само да буде нађено у основама наших чулних опажања.

Беркли је могао да дође, као што је евентуално и дошао, до својих гледишта и без Декарта или картезијанаца, шта више и без Лока. Али је био

14) 121—122

принуђен да се осврће на њих јер су се њихове философије већ толико нагласиле да је било неопходно да се осврне и на њих више у полемичком тону. На пример, када је у питању појам материје и атеизма Беркли види разлог неуспеха теиста, према томе и Декарта на првом месту, јер су усвајали материју и потврђивали у својим философским погледима њену реалност.

Исто тако постоји и гледиште да међу савременим теоријама, које су најближе Берклију, јесте и философија феноменализма која се може описати, како нам то каже већ добро познати тумач Берклија, Г. Варнок, као „Беркли без Бога”.¹⁵⁾ Сасвим је тачно да је Беркли антиципирао идеју феноменализма (не смемо је мешати са теоријом феноменологије), али ипак не бисмо могли да га сасвим сврстамо међу феноменалисте.

Теорија феноменализма се састоји у својој онтолошкој тези да то што постоји састоји се једино од стварних и могућих чулних датости, и у својој лингвистичкој тези да то што постоји може да буде пренето или саопштено извештајима стварних или могућих чулних датости. Феноменализам је значи доктрина према којој ова саопштавања у погледу материјалних објеката могу да буду потпуно анализирана у саопштавању чулних датости. Према томе и вредност „језика материјалног објекта” јесте у томе што можемо да припишемо једној речи велики број чулних датости које конституишу реч на пример „кућа”, укључујући све оне различите погледе које можемо да стекнемо ако је из различитих даљина посматрамо, из различитих углова посматрања, из различитих светлосних момената, када никада два погледа нису слична, али су све варијације једног централног облика” који опажамо нашим чулима.¹⁶⁾

Према томе феноменалисти сматрају дојаве” као крајњи основ целокупног нашег сазнања, поглед да ми не можемо ништа сазнати што нам није дато у чулном искуству”. Џон Стјуарт Мил поставља ову теорију као своје гледиште да су „материјалне ствари само групе сталних могућности чулног опажања”, док су „савремени феноменалисти, казали смо, склони да изразе ову доктрину више лингвистичким идиомом него онтолошки”, у смислу да се саопштавања о материјалним објектима могу свести или превести на саопштавања о чулним датостима. Тако, целокупан садржај нашег веровања у погледу материјалних ствари може да буде изражен у границама тога што нам је непосредно дато у чулном искуству. То стварно искуство изражава доста правилности да смо у могућности да установимо законе односа између искустава различитих врста”¹⁷⁾ Једном речју ми не опажамо директно материјалне ствари већ их упознајемо преко чулних датости, која су лична, пролазна, ментална стања, идеје, импресије. Али се при томе поставља питање о природи самих објеката који се налазе „изван нас” и који су узроци ових чулних датости, и добија се утисак да ништа о њима не знамо, да су једном речју несхватљиви. Резултат ове и овакве анализе јесте дакле теорија феноменалиста са основним гледиштем да се материјални објекти морају да своде или преводе на чулне датости, да их објашњавамо да се састоје једино од њих, тих чулних датости да се састоје од њихових основних група или облика, а што даље значи да их морамо да сведемо на фрагментарна опажања. Тако да објекти и нису ништа друго до само групе или облици чулних опажања.

15) G. J. Warnock, *op. cit.* 225

16) P. Edwards, A. Pap, *A Modern Introduction to Philosophy*, New York, 1963, 214

17) Anthony Quinton, *Phenomenalism*, *Western Philosophy and Philosophers*, *op. cit.* 279—280

Није нам тешко да иза оваквог разумевања света објеката и нашег опажања видимо и присуство, у извесном погледу, и Берклијеве философије. Али у исто време Беркли нам указује да као што наше мисли, осећања, идеје које формира наша имагинација, не могу да постоје изван ума, исто тако и различита чулна опажања, идеје које се утискују у наша чула, ма како комбиноване заједно у ма какве облике, објекте, не могу постојати изван ума који их опажа. Тако да када се хоће да „говори о апсолутној егзистенцији немислећих ствари” без односа према опажању за мене је то потпуно несхватљиво, јер није могуће да постоје изван ума или мислећих ствари које их и опажају”¹⁸⁾

Ипак се указује да феноменализам има тако велике сличности са теоријом опажања постављеном од Берклија који у једном погледу, заиста, „експлицитно проповеда феноменализам али га не следује до краја”. Јер према Берклијевом „погледу оно што закључујемо нису наша могућа сопствена искуства већ стварна, са добрим трансцедентним изгледом, искуства Божија”¹⁹⁾

С друге стране опет Г. Ј. Варнок примећује да **чулне датости** које треба да значе и Берклијеве идеје користе се тако често да их многи примају да им је смисао јасан и да се добро разумеју. Међутим, Варнок налази да није тако, управо „феноменалистичко превођење или анализе материјалних објеката у чулне датости никада се не могу извести до краја, с обзиром на огроман број наших чулних датости. Неки философи опет тврде да је наш језик у свакодневној употреби неадекватан, пун збрке и контрадикција, због чега нам је потребан алтернативни језик. Ово је исто тако грешка, напомиње Варнок са напоменом да и код самог Берклија имамо доста примера против свакодневног језика. Јасно је, каже даље, да је Беркли био принуђен на његов начин изражавања, на његов **језик идеја**, да би се ослободио нејасноћа. Ово је пак и проблем савремених феноменалиста. Свесни смо „чулних датости али само збуњени колико оне одговарају физичком свету, колико су оне адекватан израз физичког света, као и колико су тачни преводи тих чулних датости када се о њима изражавамо неким другим језиком, не овим нашим свакодневним, већ неким другим направљеним *ad hoc* који никада није уобличен стварном употребом, а који треба да буде виши, научни, јер на крају подвлачи Варнок, морамо да разумемо то што желимо да преведемо, а ако то разумемо потреба за превођењем изчезава”. Ову своју критику Варнок упућује и на Берклија, и то поводом баш њега. Јер изјављује да су „ово све тачно циљеви које Беркли и феноменалисти траже да поставе”. Само Варнок се пита, да ли је оправдано да једини метод у постављању ових циљева јесте **превођење** према предложеном обрасцу. Мислим да није, изјављује. „Беркли и његови следбеници су претерано амбициозни”. Беркли је конструисао тврђења као да „постоје само идеје” и да се наше сазнање и језик не могу односити ни на шта друго. Ово веровање је илузорно, мада је било под утицајем мотива који су за поштовање и дивљење.” Дошло је можда време да се размотри могућност да се ништа не може постићи Берклијевим методама већ да се предузме уместо њих одговарајуће испитивање огромног комплексног речника свакодневног, обичног језика и да више не трошимо време са проблемима везаним једино за несавршенство разумевања језика”²⁰⁾

18) G. Berkeley, *The Principles*, . . . op. cit. 66

19) Anthony Quinon, op. cit.

20) G. J. Warnock, op. cit. 225—235

Све ово речено против Берклија и феноменалиста не би могло да се односи на Берклија уопште, јер Беркли пре свега није феноменалист. Није из једног јединог разлога што Беркли сасвим јасно учи да идеје, односно чулно опазиве ствари. Не могу бити ништа друго до идеја односно чулно опазиве ствари. Не постоје на једној страни појаве а на другој реалности, већ је према Берклију сама реалност то што је опажено и друге једноставно нема

Напомиње се да слично Берклију феноменалисти одбијају дуализам или дуалистичку теорију материјалних објеката. Када, видимо на пример, сенку човска закључујемо да се човек налази иза нас, што окретом главе можемо да проверимо. Међутим, дуалисти тврде да то што видимо, на пример у поменутом случају, није објект, човек, већ само чулна датост и нема ништа друго да се опазе до чулна датост тог човека.. Али и феноменалисти се слажу да постоје физички објекти и када нису опажени, чак ни од Бога. На пример када кажемо „важна је ломљива“ не кажемо да је она разбијена у том моменту, већ само да би била ако би била испуштена из руке. Слично је и са егзистенцијом једног физичког објекта за који тврдимо да постоји, што не значи да тврдимо да га опажемо нити пак да ћемо га опазити, већ само да ако су извесне околности испуњене можемо га опазити. Што значи да објекти постоје и изван наших опажанја, неопажени у датом моменту ни од кога, ни од Бога, већ постоје по себи и чекају могућност да буду опажени. ²¹⁾

Из овог опет видимо колико се не слажу феноменалисти са Берклијем, с обзиром да и према феноменалистима ипак постоји физички предмет **иза његове појаве а што по Берклију не постоји Јер су према њему чулно опажљиве ствари непосредни објекти наше свести.** Реалност постоји у нашој свести као реалност Божија у тоталитету свих својих елемената и не постоји **изван нас у некој својој аутономности.**

Због чега онда не бисмо моли да говоримо о двема реалностима, о тој која се опаже или како нам изгледа, и о другој каква је она сама по себи, већ непосредно опажанје свих комбинација елемената реалности јесте толико непосредно да оно искључује ма какво друго постојање. Може да се добије утисак да се до овог момента феноменалисти слажу са Берклијем. Јер оно што је стварно јесу феномени, појаве, према феноменалностима. То је једина реалност, чулне датости су непооредно у опажанју, оне су ствари. Према томе и према феноменалистима стварна разлика између **реалности и појава** не може да буде повучена, јер реалност су појаве. Према Берклију опет једна једина реалност, аутентична реалност, непосредно је дата. Али њен извор са знања не треба тражити само у човеку, у смислу учења са којим се слажу феноменалисти, да „истинитом сагледању ствари једини основ треба тражити у човеку“, код Берклија се он налази у Богу. Ако феноменалисти полазе од Ј. С. Миља, а они од њега и полазе, од његовог тврђења да је „материја стална могућност чулног опажанја“, онда заиста Берклија не можемо сврстати међу феноменалисте с обзиром на његово учење да материја уопште и не постоји. Беркли изрично каже „како можемо видети ствари које се у исто време не виде“²²⁾ Јер у овом случају и не може да се ради о **превођењу** „опажанја материјалних ствари на саопштавања о чулним датостима с обзиром да су већ саме чулне датости опажанја. Када је пак реч о њиховом саопштавању видели смо да се стварно Беркли бори са језиком, свакодне-

21) P. Edwards, A. Pap, op. cit. 155

22) G. Berkeley, Three Dialogues, . . . op. cit. 183

вним језиком или обичним језиком којем и признаје и не признаје вредност у смислу тражења увек боље изражајније могућности.

Према томе када можемо да говоримо о језику нашег свакодневног искуства и споразумевања као о нечем што је ствар људи и њиховог споразума, како сам Беркли то такође налази, онда заиста можемо да говоримо о умирању језика и рађању новог. То је један процес пун логике и мирне еволуције, како је то већ добро запажено и што сваки члан свог друштва може да провери освртом у не тако давну прошлост, а из литературе може да прати развој и промене у језику.

Како је језик, и према Берклију, ствар и договор људи, онда није могуће спречити човеково падање у нејасноће у току његовог истраживачког рада на било којем пољу науке. Према томе, исто тако што се тиче и Берклија не ради се о „превођењу“ искуства на неки виши или научни језик, већ тражење, кроз договор, могућности изражавања непосредног искуства. Беркли је предложио свој термин *идеја*, али је рекао да можемо *ствари* и даље тако називати, као *ствари*, уместо *идејама*. Али само у једном ортодоксном смислу речи шта „ствар“ значи. Физички свет у смислу како га уобичајено научници схватају не постоји за Берклија; појмови простор, време, кретање, морају се схватити ортодоксније, баш у смислу како их схвата обичан човек и тако изражава. „Позови свога слугу да те причека у то и то време у том и том месту он никада неће стати да размишља о значењу ових речи“, али када ове речи прођу кроз руке научника или метафизичара постају „тешке да се схвате од обичних људи“²³⁾ Указали смо већ на напор који је Беркли углагао када је у питању језик и израз, на пример, када је изјавио да се труди да мисли са ученим људима али када говори да говори као са обичним људима, као и његову изричну напомену да усвајање његових ставова не треба да значи и повреду обичног свакодневног језика. Према томе Беркли се залаже за обичан језик нашег свакодневног искуства, само он има и својих „*нијоса*“ којих се често морамо да ослобађамо, као и то да треба повратити речима њихово значење или им дати нови смисао на основу нових искустава.

Колико је то већ добро познато, да није потребно ни да се опомиње, да се језик развија, да он има свој живот или свој ток развоја. Носиоци тог развоја су људи, свесни ограничености језика, јер смо свесни система света у којем живимо на који нас ограничава у свему па и у језику. Морамо заиста ода ти признање Берклију за антиципацију не само феноменализма, прагматизма или низ других ставова нарочито када су у питању проблеми науке, већ и за метод у савременој философији лингвистичких анализа. Међутим, ипак су веома богате могућности људског искуства у погледу употребе језика, као и рад, на његовом развоју. О чему говори и Беркли. Шта је људски живот него „*метафизика у акцији*“, како је то већ добро запажено и речено. У ту метафизику акције спада несумњиво и развој језика. То је језик из овакодневног живота али и науке, нешто што се не може оштро раздвајати. Према томе не би смо могли да нађемо ништа рђавог у методу рада Берклија, који нам је од користи, на сваком пољу, па када је у питању и језик. Видели смо колико нам Беркли на низ савремених проблема када су у питању теорија науке или сам њен значај, антиципирајући низ философских проблема чијим решењима доноси толико много, па и решењу питања језика. Из његове анализе видимо сву логику захтева и напора у том правцу, На крају споменимо

23) The Principles, . . . op. cit. 113

и Берклијев пример овог напора, и све логике у њему, када нам саопштава да се залаже за обичан језик, језик нашег свакодневног искуства; „Заиста је грубо рећи да се хранимо идејама, да се облачимо идејама, итд. што значи у ствари да се хранимо и одевамо стварима које опажамо непосредно чулима. Према томе, ако се слажемо са тим да се облачимо или хранимо непосредним објектима чула, који не могу постојати ако нису опажени, или да су изван чула, онда је заиста прикладније назвати их стварима а не идејама”. У овом смислу Беркли предузима превођење чулних искустава на један „виши или научнији језик”.

Исто тако да би нас ослободио „мутности и нејасноћа” у математици Беркли јој је давао статус језика, са напоменом да математици и није задатак да решава питања „крајње реалности”. Потврде тога имамо у низу изјава савремених физичара, на пример:

„Теорија мора да буде формулисана на такав начин да је ванредно концизна. Према томе науци је потребан језик којим би учинили концентричну и логичку формулацију могућом. Математика је тај језик... Колико је пута речено да човек не би био у могућности да мисли логички без постојања језика. Да ли је ово тачно или није, очигледно је да наш обични матерњи језик омогућава организовање мисли. Језик математике је једна чак већа помоћ у формулацији научне мисли... Мада све теорије могу бити формулисане обичним језиком, али ипак многим од њих би недостајала оштрина и елеганција коју омогућава математика. Превод једне математичке формуле на матерњи језик је сигурно тежи него преводити кинеску поезију, и лепота извесних формула би била за свагда изгубљена.²⁴⁾

Знамо да и Беркли говори о две врсте језика, о језику нашег договорања и о визуелном језику природе, у оквиру којег имамо и математичке односе, кроз који нам њен Творац говори. Нужно је и сасвим могуће онда превођење ствари визуелног искуства на обичан свакодневни језик. Овај у ствари и јесте израз или знак језика природе, али је могуће и нужно његово усавршавање било да се ради о математичком језику или било којем другом „вишем” или „научном”, или опет језику наше свакодневнице, што је у ствари један и исти језик, само су у питању подручја за која дајемо извештаје.

У сваком случају видимо да Ј. Г. Варнок излажући оштрој критици Берклијеву философију, у ствари веома много том овојом критиком потврђује актуелност Берклијеве мисли. Узмимо, исто тако и његову критику Берклијевог принципа »esse est percipi« који Варнок парафразира у следећем излагању са коначним неприхватањем овог Берклијевог принципа:

„Свака материјална ствар јесте „скуп идеја”. Било какво саопштење о ма каквој материјалној ствари јесте у ствари стварно (може да буде анализирано па) један бескрајан низ саопштења у смислу како изгледа или у одговарајућим условима како би изгледао, као да га извештач, други људи или Бог слушају, виде осећају, миришу—управо у једном бескрајном низу саопштавања кроз опис идеја од којих је сваки материјални објект компонован. Јасно је да ништа није изван ума, јер један такав извештај о материјалном објекту анализиран у низу саопштења од којих сваки наговештава известан дух (људски или божански) који поседује идеје које конституишу објект. Однос према духу не може да буде елиминисан, јер свака идеја мора да буде нечија идеја.²⁵⁾”

24) Hannes Alven, *Atom, Man and Universe*, San Francisco, 1969, 6—7

25) G. J. Warnock, *op. cit.* 173—174

У оваквом излагању Берклијеве философије са ослонцем, несумњиво, на Берклијеву мисао, лако сагледамо поново антиципирају феноменализма.

„Први циљ лингвистичког феноменализма јесте да се да тачан превод једног саопштења о материјалном објекту у низ чулних саопштења... Постоје различити моменти чулног опажања, тако да је сваки моменат опажања једна чулна датост, сваки различит поглед, звук, осећај, или друге појаве материјалног објекта... јер различите тачке погледа су безбројне...“²⁶⁾

Беркли антиципира могућност овакве интерпретације коју нам даје Варнок, као и феноменализма уопште, у највероватније следећем ставу:

„Стриктно говорећи ми не видимо исти објект који и осећамо, нити исти објект опажамо под микроскопом који смо видели голим оком. Али у случајевима када верујемо да је свака варијанта довољна да конституише једну нову врсту или индивидуалност, бескрајан број или конфузија имена (да именујемо сваку варијанту) учинили би језик непрактичним. Стога да би се ово избегло као и друге неугодности, које су очигледне ако се мало мисли, људи комбинују заједно неколико идеја, опажене различитим чулима или једним истим чулом у различитим временима или у различитим околностима, са запажањем да имају неку везу у природи, било у вези коегзистенције или сукцесије када тим разним идејама дају једно име и сматрају као једна ствар“²⁷⁾

Беркли је заиста реалан и прагматичан. Он зна за границу деобе ствари било када је у питању „број“ или нијансе увек нових момената нечег што опажамо. Принцип *minimum sesibilia* јесте реалан необично реалан принцип, његовог сагледања групација наших духовних стања према његовом имплицитном принципу „несливености али и нераздељености“. Док феноменалисти траже могућност „да чињенице искуства процењују у само једном облику постојања, чулне датости, без икакве потребе да иду изван њих, и да постулирају друге поретке материјалне егзистенције иза њих“, Дотле Беркли упказује на ту могућност кроз реалност Божије мисли у „којој се крећемо живимо и јесмо“, при чему је захтев и за теоретском економијом заиста задовољен, односно уколико се заиста прихвати да је **иза** или **изван** само реалност Божије мисли а не материја као стална могућност чулног опажања. Само на овај начин Беркли престаје да буде феноменалиста већ остаје заиста хришћански реалиста. Јер централни објект нашег опажања са низом његових варијација остаје као образац у уму Божијем који ми опажамо у варијантама или разноликостима, али и увек као коначан скуп идеја односно као једну ствар.

Када кажемо да видимо сто или кућу, несумњиво да је то према Берклијевој философији, више један закључак из збира идеја или квалитета које смо опазили. Али закључак ове врсте је толико брз да можемо да кажемо да је и аутоматски. То је способност нашег духа да тако чини. У неким случајевима то може, казали смо, да буде и спорије. Али у сваком случају ми опажамо ствар која је ту, презентована Божјим представљањем. Али виђење разних момената једне и исте ствари или различитих ствари у разним ситуацијама у ствари је пут нашег сазнања дакле и разумевања једног централног објекта који нам Бог предпоставља у свој његовој реалности. Јер сваки дух који опажа јесте посебност, отуда према Божијој мудрости у устројавању света имамо и лепоту јединства у разноликости. Ми и видимо ствари не меха-

26) R. J. Hirt, Phenomenalism (The Encyclopedia of Philosophy, Vol. VI. New York 1967, 132
27) Three Dialogues, . . . op. cit. 237—238

нички исто, већ према разноликости своје воље и условљености положаја видимо их различито. Али пошто је то Божије представљање онда ствари видимо исто или слично. Постоји реалност ствари, рекли смо то, која је изван нашег ума, људског ума, а која је Божије представљање или у ствари Божија реалност. Међутим, како смо и ми део те реалности, онда наше опажање ствари у тој реалности, непосредно како нам је дато, јесте такође Божија реалност. То је јединство у смислу принципа несливености али и нераздељности.

Према томе Варнок није у праву када тврди да је Берклијев поглед веома парадоксан,²⁸ јер сматра да ако се може према Берклију да говори о „мојим личним импресијама“ или о импресијама других, сасвим прецизно, каже Варнок, оставља се простор за могућност да моје личне или њихове представе буду погрешне и да нас заведе од истинитог опажања; али према Берклију и његовом схватању воље човека, у односу према Богу и Његовом свезнању, човек може да грешити али у границама Божијег представљања ствари. Јер истина о стварима је у Божијем уму и ми треба да је следујемо кроз оквир наше умне активности, односно активности наше воље. Али такође и у оквиру Божије активности представљању идеја. Беркли ставља јак акценат на вољу и њу види као различиту од интелекта, али опет у смислу принципа несливености и нераздељности.

Често се исто тако критичари осврћу на Берклијево поимање Бога. Тих осврта имамо доста. Међутим, вредна је пажње анализа овог питања од стране Јонатана Бенета,²⁹ у вези његовог запажања о Берклијевим доказима о бићу Божијем. Бенет извлачи из Берклијеве философије два таква доказа: **доказ из пасивности и доказ из континуитета.** Формулише их на следећи начин

Доказ из континуитета

- 1) ниједна идеја и стога ни један окуп идеја не може постојати а да није опажен од неког духа
- 2) Објекти су скупови идеја и стога не могу постојати ако нису опажени од неког духа;
- 3) Објекти постоје каткад а да ниоу опажени од ниједног људског духа, стога
- 4) Мора да постоји један или више не-људских духова који опажују објекте када их ниједан људски дух не опажа.

Довољно смо већ рекли о томе да према Берклију „бити значи бити опажен“ у смислу да ствари стварно постоје и уколико их ја не опажам, или које друго људско лице, не значи да не постоје, јер их Бог опажа и отуда њихов континуитет егзистенције. За овај доказ који на основу Берклијеве философије конструише проф. Бенет, уз детаљне лингвистичке анализе које нас овде не могу интересовати, тврди истовремено да постоји „зјапећи јаз између закључка доказа и хришћанског монотеизма којем наводно треба да служи. Коментаришући овај доказ проф. Армстронг усваја гледиште проф. Бенета само уз питање: „Како ми можемо да знамо да постоје физички објекти неопаже-

28) G. J. Warnock, op. cit. 179

29) Jonathan Bennett, Locke, Berkely, Hume, Oxford 1971, 165—168; као и J. Bennett, Berkely and God, (u izd. Lock and Berk eley, ed. by C.M. Martin and D. M. Armstrong, 1968, 174

ни од ниједног ограниченог ума.³⁰⁾ Одговор би био веома једноставан—закључивањем или рефлексијом, а то је појам који у Берклијевом систему философије игра веома важну улогу; јер их Бог опажа.

Исто тако поставља се и питање разлике између Божијег сазнања и нашег из којег се наводно Беркли тешко „извлачи“. У том смислу онда философ Ф. Р. Тенант ставља примедбу да према Берклијевој философији „постојање једне ствари значи и њено опажање, али ово опажање, које улази у једно индивидуално искуство, пролази, протиче. Према томе, каже Тенант, Беркли је принуђен да континуитет једне ствари или егзистенције, која није опажена од нас, преноси, као опажање, на искуство Божије. Али Богу Беркли не приписује чулно искуство. Према томе Божије сазнање мора да буде суштински различито од људског чулног опажања.³¹⁾ Међутим, ни ова критика Берклијеве философије не открива никакву противречност у њој. Јер коначно нису ли различити путеви сазнања, и несумњиво да путеви Божији нису и наши путеви а само сазнање може да остане или да буде исто у одговарајућем смислу Божије свезнање и наше ограничено сазнање.

Затим да се вратимо на проф. Бенета и обратимо пажњу на његов други налаз у Берклијевој философији када је у питању постојање Бога. То је:

Доказ пасивности

- 1) Моје идеје чулних опажања (тих које имам када опажам објективно стање ствари) долазе у мој ум а да нису проузроковане икаквим актом моје воље;
- 2) Појава ма какве идеје мора да буде проузрокована вољом неког другог бића у чијем се уму идеја појављује; стога
- 3) Моје идеје чулног опажања су у уму од (или проузроковане од) неког другог духа.

Довољно смо заиста рекли и навели бројне цитате да нисмо творци највећег броја наших идеја, већ да нам долазе „споља“, од Бога, и то најчешће без учешћа наше воље. Сетимо се оног места када нам Беркли каже да када се „пробудим видим свет око себе, само ја не могу да бирам шта ћу да видим.“ Ова пасивност у примању утисака или идеја, опажања, сведочи заиста о постојању тог могућног духа који и чини да ми можемо да видимо ствари, да их опажемо нашим чулима, јер живимо и крећемо се у Њему, Богу. Док саме те идеје или ствари и немају своје сопствене снаге за активност ма какве врсте. То је заиста наглашено у Берклијевој философији и могуће је извођење оваквог једног доказа као што је и овде формулисан — као **доказ из пасивности**. Исто тако проф. Бенет, изложивши ова два **доказа**, каже да према доказу „из пасивности“ Бог опажа објекте кад их ми опажемо, а према доказу „из континуитета“ Бог опажа објекте када их ми не опажемо. У овом погледу, проф. Бенет сасвим тачно закључује да „ова два доказа нису у сукобу, већ се заиста допуњују.“ Али овде проф. Бенет одмах поставља једно оштро питање

³⁰⁾ C. M. Martin and D. M. Armstrong, *Locke and Berkeley*, London—Macmillan, 12
³¹⁾ F. R. Tennant, *Philosophical Theology*, Vol. II, Cambridge, 1968, 174

и по свој прилици неодговарајуће: „Зашто Беркли не посвећује пажњу овој упадљивој црти својих теолошких аргумената?“³²⁾

Уотвари ови докази како их је формулисао проф. Бенет су више једна „философска апстракција“, једно апстраховање из Берклијеџе мисли, нешто против чега се Беркли толико снажно залагао. Проф. Бенет се односи оа крајњом критичношћу према овим доказима. Беркли их сасвим оправдано није извлачио као своје закључке или своје доказе. Он је развијао читав систем своје философије који треба да служи хришћанским циљевима. То је један систем у целини који обухвата уз основне принципе, на које указује да су основа нашег сазнања, и његову теолошку мисао. У оквиру свог философског система он нам указује да све чињенице живота говоре о Богу, управо да је свет објеката визуелни језик Божији. Указује нам на сталност реда и поретка света као израза Божије воље, мудрости, доброте, кроз све то нам Бог говори или изражава своју мисао, као што и ми изражавамо себе кроз наше речи које изговарамо. Цео универзум сведочи о свемогућности и свезнању Бога. Једном речју чулне идеје које имамо као Његов дар то су слова азбуке у том језику природног поретка који Бог употребљава за изразе своје воље. То је видљиви језик природе преко којег нам Бог говори. Јер речи су оно што се чини а не само то што се говори. Дела су речи које једна личност говори, или дела су израз човека као што су и његове речи. Тако су идеје или ствари речи Божије. Кроз њих је Бог тријумфално присутан у Његовом свету. Беркли тако више указује на постојање Божије него што га доказује. У целини свог система он не издваја овај или онај доказ, мада их можемо да распознајемо, и не образлаже их у некаквим посебним одређеностима, већ једноставно следује своју мисао која га води у образлагању истина света и живота. Због тога ако се извесни аргументи или докази апстрахују из његовог система, као „доказ из континуитета“ или „доказ из пасивности“, не значе много и, шта више, могу и тако да се разумеју да не служе хришћанском монотеизму.

Ове и овакве дискусије о Берклију су бројне, а безбројни есеји, као и већа научна дела, оамо потврђују његов значај. На пример, и философ Ф. Р. Тенант указује да ова Берклијева теорија о непрекидном стваралаштву Божијем своди теизам на „оказионализам“ или на теорију Божијег „подржавања“. Према овом погледу изјављује Тенант, „закони природе били би изрази Божијих дела којим он одржава и уравнотежава поредак, а не изрази релативно независног и делимично напуштеног поретка ствари. То значи: материјална природа била би потпуно продукт Божанске иманентне активности и сваки догађај у природи био би израз Његове предходне воље.“ Бог би био свуда и механизам... „Међутим, закључује Ф. Тенант, овакво гледиште отклањало би сваку могућност решења питања зла и онда „ако би сваки догађај био директно проузрокован Богом у том случају природа не би била благонаклона или добра.“³³⁾ Али ми смо видели шта Беркли каже о греху, да је он резултат „девијације човекове воље од Божије“ као и да Бог допушта да се поредак у природи каткад и мења, а тада може да буде речи и о чудима кроз која нас Бог опомиње. Берклиреализам или библијски реализам није okazaионализам Малбранша. Знамо за Берклијеву изјаву — да када подижем руку то сам ја који је подижем, у смислу да омо ми одговорни за своју вољу и своју де-

32) J. Bennett, Berkeley and God, (Locke and Berkeley, ed. by S. M. Martin and D. M. Armstrong, op. cit.) 383

33) F. R. Tennant, op. cit. 214

латност, али са коначним извором животне енергије која је у Богу и кроз чију мисаону активност делује и појам слободе, односно слободне воље човека. Бог је свезнање, али у оквиру тог свезнања човек има своју слободу, доста ограничену али је ипак слободан колико и одговоран за своје поступке. Беркли је овде заиста у пуном смислу богослов хришћанске догматике.

Од посебне је вредности и веома стимулативно делује и коментар на Берклијеву философију од Артура Данто-а. Овај савремени философ се посебно задржава на Берклијевој тешкоћи око појма „егзистенција“. „Беркли који је први отац феноменалиста, тврди да он лично нема идеју егзистенције. Ситуран сам у ово, писао је у својим „Философским коментарима“ да немам такву идеју као што је егзистенција или да могу да је прикључим речи егзистенција“. Ово према Берклију значи, каже А. Данто, да егзистенција није биће нити особина бића. Знамо, каже Данто, да према Берклију „постојати значи бити опажен“. Како ништа друго не можемо да опазимо до само идеје то значи да само идеје постоје. Једино дух није идеја, већ има идеје. Ја нисам идеја а постојим, значи да постоји ипак нешто што није опажено. Шта постојање (*esse*) додаје опажању (*percipi*). . А. Данто примећује да „произилази да не додаје ништа“. Јер ја не могу умањити садржај мога опажања одузимајући му егзистенцију. Стога ништа не остаје ако одузmem егзистенцију од једне ствари. Када је егзистенција однета-однета је и ствар, када је егзистенција додата ствар није повећана јер егзистенција ствари јесте сама та ствар. Због тога »esse« не придодaje ништа »percipi«. Да припишемо »esse« (постојање) искуству не значи да дајемо једну различиту карактеризацију искуству, већ само објављујемо чињеницу да је то искуство. Тако дан не постоји, према Берклију, посебно искуство егзистенције. Због тога, закључује Данто, да »esse« и није ништа друго до percipi; постојање је опажање, што иде према стању да „све што је опажено јесте опажено“. Ово је сувише празно, подвлачи Данто, јер »esse« (постојање) према томе мора да има неко друго значење од *percipi* (опажања). Али шта то значи пита се овај савремени философ. Ми не можемо да додамо извесну егзистенцију ствари „А“ да би је учинили различитом од „А“, јер егзистенција није објективна црта света нити је „постојати“ дескриптивни елеменат језика. Разлог зашто ми не можемо, као што Беркли признаје да не можемо, да формирамо идеју егзистенције јесте у томе што егзистенција није црта света. Њена употреба и значај лежи, каже Данто, на другој страни.

Философ Данто нам каже да су догде стигли савремени испитивачи Берклијеве философије. При томе се осврће на свог колегу Г. Варнока, за којег каже да има тезу на коју морамо да се осврнемо. На пример, када указујем да није тачно да „Х постоји“ то може да буде сагласно са реченицом „М изгледа да опажа Х“. Тако да када кажем „Изгледа да видим Х, то наравно не захтева да повучем ову реченицу, о изгледу да видим Х, уколико се покаже да Х не постоји. Али тада не могу да се надам да могу да „дефинишем... постојање“ у границама „изгледа да опажам“.

Ово је тачно, каже Данто, потврђујући Варноков став, али то не узнемирава Берклија. Јер Варнок мисли, продужава Данто, да постоји супротност између идеја и ствари. Али када Беркли каже да све што опажам јесу идеје, онда опазити идеју, према Варноку значи „изгледа да опажам ствар“. Међутим, Беркли не прави разлику између ствари и идеја. „Eesse est percipi“, постојати значи бити опажен, у овом случају није могуће „бити опажен“ и „не

бити опажен." Уколико отварамо простор између »esse« и »percipi« тада може да постоји не само нешто што је неопажено већ и опажено да не постоји. Али Беркли не дозвољава овај простор између „изгледа да се опажа“ и самог „опажања“. Феноменалисти који су присиљени да напусте Берклијев поглед да не постоје неопажене егзистенције, наравно отварају простор између »esse« и »percipi«. Дубок разлог каже Данто, зашто Беркли није могао да формира идеју егзистенције јесте тај што реч „достојати“ има семантички карактер значења. Али ако реч није дескриптивна она није реч. Варнок видећи је као недескриптивну, закључује да је њено значење у њеној употреби — и налази да је употребљавамо у циљу упућивања. Међутим, каже Данто, правећи толико исцрпну разлику између њеног описног карактера и извршног, Варнок губи из вида њену семантичку димензију.³⁴⁾

Са своје стране могли бисмо да приметима да се са овим и сличним дискусијама које су у једном погледу значајне, али у основи нас уводе у лингвистичке збућености против којих је у ствари Беркли заузео толико свој снажан став. Беркли је био једноставан у својим гледиштима, мада заиста често и сам нејасан, али са веома јасним интенцијама, а на првом месту када је у питању његов основни принцип »esse est percipi«. Јер Варнок га оптужује на пример за мешање појмова »esse« са »percipi«, да је једно суд а друго извештај чулне евиденције, при чему га оптужује да је „замагљивао разлику између појава и реалности“. Даље ту је примедба којју смо већ поменули у оквиру Данто-еве критике да »esse« не додаје ништа »percipi« управо да се цео овај принцип Берклијев »esse est percipi« може да сведе на: ове што је опажено јесте опажено“.

Међутим, ако реч „егзистенција“ означава „постојање“, узета дакле у семантичком смислу, према принципу „esse est percipi“, са њом онда и описујемо једно стање али и дајемо му и смисао, јер »percipi«, опажање, овде означава једну активност, мисаону активност, која претходи постојању тога што се опажа. То је активност мисли која долази из стварности мисли, а плод те активности јесте и постојање ствари или идеја које опажемо. Ствари онда долазе из мисли а стварају се „из ничега“ управо Бог их тако ствара кроз своју мисаону активност, својом творачком моћи; ми другу реч немамо до појма „из ничега“, ако тражимо разумевање основе ствари. Реч је у суштини о Божијој активности односно егзистенцији, чија је суштина и егзистенција једно и исто. Према томе, esse, постојање, јесте последица percipi опажања у смислу активности духа који опажа. Данто је сасвим добро скренуо пажњу Варноку да Беркли не прави разлику између идеје и ствари, што значи између појава и реалности, тако да нема места појму „изгледа“ који би могао да се примени на Берклијеве принципе сазнања. Према томе опада и ова примедба или критика Варнока о Берклијевим гледиштима. Ми морамо имати на уму једноставну Берклијеву мисао -да постојати значи бити опажен, не значи ништа друго до творачку активност духа који ствара „из ничега“, а што значи да мисаона активност предходи „постојању“, тако да ту таутологије нема и не може бити. Овим би хтели да одговоримо и Данто-у. Једном речју биће које постоји резултат је мисаоне активности духа, изван којег не постоји ништа, и зато се не може поставити питање, јер би то била игра речи, да ли esse додаје нешто percipi, већ једноставно да оно као посебност, као идеја постоји захваљујући „percipi“. Условљујући постојање, опажање се појављује

34) Arthur C. Danto, *Analytical Philosophy of Knowledge*, Cambridge 1968, 216—221

као нешто што је различито, друго, односно као први моменат у драми опажања и постојања. Активност овог првог момента јесте и његово искуство, а у оквиру тог искуства јесте и постојање идеја односно ствари као нечег другог ипак веома различитог, управо различитог од духа који опажа.

Беркли је био према томе веома једноставан у свом налазу или тумачењу односа Духа и стварања, опажања и постојања. Када ствари постају из ничега онда снага која их доводи у постојање несумњиво да је егзистенција, постојање, а да то што се ствара јесте такође егзистенција, постојање. То су две реалности, јер не можемо рећи према Берклију да су то две ствари или две различите идеје, јер Дух или духови и нису идеје односно ствари, али јесу постојања или егзистенције; због лингвистичких тешкоћа, Беркли доцније сем у својим „Философским коментарима“, и није се даље освртао на то своје тврђење нити га је даље разрађивао — да нема идеју егзистенције. Међутим, то је дало повода за замагљивање односа речи и идеја, до чега заиста нужно долази уколико немамо на уму теолошки карактер Берклијевог рада и онда смо склони да, у најужем смислу речи, према професионалним својим ставовима, упадамо у лингвистичке игре односа између речи и мисли.

Исти случај имамо и код других истакнутих мислилаца који са извесним предубеђењем приступају Берклијевој мисли. Да споменемо на пример и Ернест Касиер-а и његов однос према Берклију. Иначе тај однос је веома захвалан, али у извесном смислу ипак, како налазимо, ограничен; нарочито ка да је у питању Берклијева философија језика у оквиру, како налази Касијер Берклијевог сензуалистичког погледа на свет. Јер оматра да је Беркли тек на крају свог философског рада, у делу „Сирис“, у успео да ослободи своје поимање „свих сензуалистичких-психолошких импликација“ и да је тек тада своју философију рестаурирао према њеном основном Платоновом значењу“. Тако да је тек овде у овом свом успеху „рестуарације“ језик код Берклија добио по ново сво доминирајући положај.

У свом истраживању теорије вида, што представља, како тврди Касиер полазну тачку модерне физиолошке оптике, Беркли „упоређује развој просторног опажања са развојем језика. То је природни језик, утврђен однос знакова и значења, који и чини просторно опажање могућим. Учењем коришћења различитих чулних сфера, нарочито вида и додира, стварамо наш свет простора и свет систематских везаних перцепција, а не пресликавањем готовог модела „апсолутног простора“. Даље Касиер каже да Беркли „у духу свог сензуалистичког става тумачи овај језик као услов просторног опажања, искључиво као језик чула“. Када Беркли разматра питање да ли је језик више допринео развоју наука или је пак ометао тај развој, са захтевом да отклонимо ту завесу речи да бисмо угледали дрво сазнања, Касиер каже да ова радикална критика језика садржи „сензуалистички идеал сазнања на којем је заснована“, оптужујући Берклија да је сматрао да је „језик корен људским грешкама и самообманама“.

Али дошао је преокрет, како налази Касиер, када се „живи логос, реч, лагано ослободио ограничења сензуалистичке схеме и Беркли је корак по корак доведен до „новог основног погледа сазнања“. „Сензуалистички поглед на свет постепено се променио у чисто симболички поглед“. Тако, „оно што означавамо као реалност перцепција и тела јесте, дубље схваћено, ништа друго до чулни знак језика преко којег један свеобухватни, безгранични, Дух комуницира са нама ограниченим духовима. У борби између метафизике и

језика, језик је однео победу-на крају; језик који је био теран са прага метафизике није само поново потврђен већ је постао пресудна детерминанта метафизичког облика”, закључује Касиер свој осврт на Берклијеву философију.³⁵⁾

Ако бисмо заиста успели да извучемо испод Берклијеве мисли његов теолошки ства, што је уствари немогуће, онда би смо могли да говоримо и о „сензуалистичком” па чак и „материјалистичком” погледу Берклија. То није могуће јер то не био Беркли. Код њега видимо, то смо већ раније истакли, да чула играју једну подређену улогу у примању идеја. Идеје нам се саопштавају и ми их опажамо. Преко њих, али само у нашем уму, одиграва се дело сазнања. У том смислу, само споља гледано, може да игледа да је оквир нашег сазнања сензуалистички, Он јесте стваран или реалан али није ни чулан у смислу јаког акцента на чулности.

Заиста је веома погрешно указивати на Берклијеву философију као сензуалистичку, јер би то значило свођење искуства на најниже могуће ограничену тачку сазнања. Наше сазнање према Берклију и поред тога што је сведено на искуство није ограничено искуством — оно има ширину Божију, Божијег усавршавања нас ограничених људи. Према томе не бисмо могли да говоримо о сензуалистичком расположењу код Берклија, с обзиром да се закључци нашег сазнања одигравају у уму а крајњи извор им је у уму Божијем, не у претпостављеној спољној стварности.

Споменули смо то како Беркли у свом делу *Alciphron* назива „малим философима” све оне „слободне мислиоце” који „умањују све највредније ствари живота (мисли, погледе, наде људи), који свеукупно сазнање, појмове, теорије ума своде на чула”³⁶⁾ Ово дело је написано далеко пре »*Siris*«-а и као што видимо са изразитим ставом против сензуализма. Вредна веровања имају исто тако и своје вредне последице. Философија мора да крене од објеката догађаја, свакодневног искуства. Али ако је искуство сведено на чула, онда је оно лажно; сензуализам је због тога лажна ствар. Ако се мисли да човек не може ништа друго да сазна већ само оно што му је дато у искуству, то сазнање је ограничено. Сазнање ограничено на искуство јесте веома ограничено сазнање. Овде Беркли антиципира и Канта.

Исто тако као да се радило о ослобођењу од те чулности и да је то опет наводно нашло свој израз у Берклијевом коначном усвајању Платонове философије. Међутим, »*Siris*« није Берклијево завршно дело, мада јесте последње у редоследу објављивања, овде је хтео само да покаже ланац философске мисли која оправдава хришћанску догматику. Већ је било речи о томе. У том смислу онда и његово тумачење места и улоге језика у животу човека није претрпело никакве промене у његовом систему философије — остало је то што је Беркли одувек сматрао, ако је реч о нашем матерњем језику, да је језик договор људи ради успелије међусобне комуникације. Беркли се заиста борио са питањем језика, али никада није заузео став његовог негирања нити пак потврде као савршенства које човеку омогућава апсолутну могућност чистог изражавања. Онолико колико нам је дато усред свих других људских несавршености спада и несавршеност језика.

Напор наше мисли увек истражује све боље или богатије путеве изражавања. При чему треба увек водити рачуна, на што нас опомиње Беркли,

35) E. Cassier, *The Philosophy of Symbolic Forms*, I, Yale University Press 1955, 100, 137, 139

36) G. Berkeley, *Alciphron*, Vol. III, op. cit. 46

о две врсте језика. Један је наш матерњи а други је језик природе кроз који нам Бог говори, то је језик вида. Ми знамо да је то баш карактеристика Берклијевог рада да своја гледишта није никада мењао, остао је увек доследан својим основним ставовима, целог живота, истражујући само увек нова оправдања за тај свој основни став, став хришћанског апологете. Он га није усвојио у току свог истраживачког рада, већ је кренуо у истраживање што убедљивијих оправдања за тај свој став, у ствари са већ утврђеном истином свог хришћанског веровања. Када је у питању Платон и Берклијев однос према њему можда нам је то најбоље изрекао Ричард Кронер, да „мада Берклијеве теолошке спекулације подсећају на схоластичке теорије, његово психолошко приближење целој овој проблематици крајње је супротно икаквој врсти платонизма или аристотелизма. Био је уверен да су схоластичке теорије засноване на конфузији речи и идеја и да је веровање у Платонове идеје једно погрешно схватање.³⁷⁾

У тражењу места којој философској традицији Беркли припада видели смо да се ту критичари Берклијеве философије не слажу; једни га држе у традиционалном поднебљу емпиризма, а други опет сврставају га међу картезијанце, односно рационалисте. Опет истакнути прагматисти, амерички философи Чарлс Пурс и Виљем Џемс, сматрају га као претечу прагматистичког начина мишљења. Споменули смо сведочанство Пурсово. Овде можемо да укажемо и на слично мишљење Виљема Џемса када набрајући „старе руке прагматичког метода“ укључује и Берклија поред Сократа, Аристотела, Лока и Хјума.³⁸⁾

Имамо исто тако сведочанство о Берклијевим гледиштима као да су о извесном погледу идентични и са будизмом. То је опет резултат истраживања Ф. С. Ц. Нотропа, такође познатог савременог америчког философа. Он нам указује „како будистичка дијалектика негације присиљава човека да одбаци здраворазумско веровање у реалност опољњег материјалног света објеката“, јер и према будизму, каже Нотроп, ништа не постоји што нам чула не преносе, а то су чулни квалитети а не тродимензионални објекти. Ово о чему учи нихилистичка „хинајана“ школа будизма одговара Берклијевој демонстрацији Беконовог емпиризма у модерном Западу³⁹⁾

Када је Беркли у питању мислимо да се овде Нотроп пребацио, јер Беркли јако подвлачи да он не тврди да ствари не постоје, оне постоје у свој њиховој чврстости и тежини као стварни објекти, у тродимензионалности исто тако, само као идеје Божије, као реалност његовог представљања или активности његове мисли што ми опажамо нашим чулима. То је Божије представљање. Док пак код Будизма имамо сасвим нешто друго када је у питању реалност света, учење на које нам и сам Нотроп указује.

Међутим, у овом свом разматрању односа логике и науке, Нотроп у одељку „логика и цивилизација“ обраћа пажњу на један веома интересантан проблем а у вези је са Берклијевом философијом. У погледу религије, уметности, хуманистичких наука многи истакнути оријенталисти, каже Нотроп, сматрају да их Запад нема у том погледу шта да научи. Поновно откриће интуитивног неопходно је постулирање од западних научника. Ова основна доктрина Истока — интуитивног — и употреба постулирања од Запада могу

37) Richard Kroner, *Speculation and Revelation in Modern Philosophy*, Philadelphia 1961, 179

38) Philip P. Wiener, *Evolution and Founders of Pragmatism*, New York

39) F. S. C. Northrop, *The Logic of the Sciences and the Humanities*, Cleveland 1967, 45

да се комбинују. Јасно је каже Нотроп даље да „свака комплетна и адекватна философија науке мора да има један несумњив појам интуиције исто толико колико и један несумњив појам постулирања.“ Ово је неопходно јер „теорије формулисане у границама појмова постулирања никада не би могле да буду верификоване“. На овај начин је Запад приморан на усвајање појма интуиције као суштински део методе научног рада, а то је појам који је развијен на Истоку. Један други развој на Западу приводи истом закључку. На пример, реч је о Декартовој менталној супстанцији која као појам јесте ствар постулирања; исто као и његови појмови о Богу и материји што су ствар постулације. Исто тако ствар стоји, каже даље Нотроп, и са Локовом менталном и материјалном супстанцијом, ствар су постулирања. Ове Локове постулације постале су као резултат нужног покушаја да се рашчисте односи између постулираног атома Њутонове физике и директно опажених боја, мириса, звука који су дати нашим чулима, јер је Њутн сматрао да су боје, звуци, мириси-појмови интуиције. Модерна западна философија се развијала на овом покушају дефинисања интуитивног у границама међуодноса постулираног, покушај који се завршио са неуспехом. То је последица Декартовог и Локовог учења да боје, звуци, мириси и сви други непосредно, односно интуитивно опажени утисци имају своју основу у делатности материјалних супстанција на менталне. Беркли и Хјум су показали да на таквој основи ми нисмо у могућности да дођемо до потребних значења да би формулисали чак и појам о супстанцији, било материјалној или менталној. Модерна психологија и психобиологија, каже, Нотроп, потврдиле су Берклијеву и Хјумову анализу. Сви покушаји да се расчисти сазнање на који начин атоми физике и њихове емисионе енергије утичу на менталне супстанције остали су без икаквих резултата. Ова теорија је тако остала дедуктивно неплодна научна хипотеза. Резултати на пољу епистемологије су слични, јер покушаји да се интуитивно сведе на постулирано завршили су се такође са неуспехом.⁴⁰⁾

Разлог је једноставан, каже Нотроп. — Због занемаривања разлике између појмова постулирања и појмова интуиције. Боје и звуци су, на пример, непосредно опажене ствари и означени појмовима интуиције или непосредног опажанја. Менталне и материјалне супстанције, будући да су неопажени фактори, бића су означена појмовима постулирања. Како ове две врсте појмова добијају своја значења на различите начине то припадају различитим световима расправљања. Нотроп онда закључује да логичке методе дефиниције и дедукције могу се кретати у оквиру датог једног света расправљања, али се не могу кретати од једног поља ка другом потпуно различитом.⁴¹⁾

У ствари решење овог питања је већ антиципирао Беркли као сваком будућем решењу. Јер према Берклијевим гледиштима ми не верујемо у могућност постојања спољњег материјалног света независно од наших чула. Материјалну супстанцију не опажамо чулима и због тога она и не постоји и сви разговори о њој су бесмислице. Тако да се и не поставља уопште питање како атоми физике утичу на менталне супстанције као и о постулирању материјалних и менталних супстанција, с обзиром да материјалне уопште не постоје а менталне су непосредно опажене, управо припадају интуицији. Ми занета не схватамо непосредно објекте науке, као што су електрони или електромагнетска распрострања, као што непосредно схватамо боје и звуке. То су

40) Ibid., 391—394

41) Ibid., 395

подручја која припадају подручјима постулирања и представљања. али ако пођемо од тога да можемо да предпостављамо материјалну супстанцију на једној страни а менталну на другој онда заиста морамо да одвојимо ова два поља као посебна и њихову разлику не само да занемарујемо. Само ако не постоје те две супстанције као посебности већ само једна онда морамо да говоримо о једном јединственом пољу или подручју и то само подручју интуиције и са које се и креће у закључивање, или у претпостављање, односно у постулирање.

Уколико треба да разликујемо чињенице до којих смо дошли закључивањем у највећем броју у наукама, од непосредно датих чулних опажања, можемо да прихватимо ту разлику само у смислу што се са поља непосредног опажања, као основе, прелази на поље постулирања и затим закључивања, али у смислу имплицитног принципа, јако наглашеног код Берклија, унутрашње несливености али и нераздељености; односно где је у питању конвергентност. Отуда неуспех решења питања како материјалне супстанције делују на менталне мора остати као сталан неуспех док год се узима постојање материјалне супстанције као посебности изван нашег опажања као ствари саме по себи у постојању, као и покушаји у епистемологији да се интуитивно сведе на постулирано, што је заиста немогуће због примата интуитивног.

Овде долази до израза „берклиреализам“, јер постулирано има свој основ у интуитивном а што значи у стварном. Ова стварност света, која је по Берклију заиста снажно наглашена, стоји као супротност религијама Истока и њиховим гледиштима на стварност као негације. Међутим, према Берклију стварност је позитивно дата. Јер тамо где се ради о негацији стварности заиста се ради о сукобу интуитивног и постулираног, с обзиром да им недостаје основа стварности и свака ствар тражи свој ослонац у нечем што није стварност. Док по библијском реализму, или берклиреализму, постоји стварност на коју се ослања интуиција и коју сазнаје, а даље постулирање, затим закључивање јесте процес сазнања са ослоном на интуицију. Подсетимо се овде Берклијевог излагања о појму раздаљине — када нам указује на то да је раздаљина линија која је директно управљена према оку и пројектује се у једној тачки мрежњаче ока. Она остаје иста, непроменљиво иста, било да је раздаљина дужа или краћа. Али оно што нам је видљиво презентовано јесу дводимензионални облици боја а раздаљина коју ми приписујемо видљивим објектима у вези је са даљим тумачењем ума, искуства, ствар је закључивања, које је толико брзо и аутоматско да и нисмо свесни да то чинимо када ствари видимо у њиховим димензионалним положајима. При томе Беркли посебно инсистира, што је од важности за ову дискусију, да наши закључци према томе и наша постулирања, морају бити засновани на датостима, на свему што нам је непосредно дато као чулни утисак, управо чега смо свесни.

Морамо овде на крају да само споменемо и Чарлс Пурсову критику Берклијеве философије (коју је иначе Пурс веома уважавао) поводом Фрејзеровог издања Берклијевих дела, када се супротставио Берклијевом номинализму а уз залагање за „објективну реалност универзалија — доктрина да закони и принципи делају у стварима — као нужну претпоставку науке“.⁴²⁾ Овде се у ствари ради о обнављању средњевековне дискусије о односу појединачних ствари и универзалија, што би било изван опсега овог рада. Исто

42) Thomas S. Knight, Charles Peirce, New York 1965, 12

тако изван опсега овог нашег приказа Берклијеве философије биле би и све оне дискусије лингвистичког карактера у којим се врше анализе, траже противуречности међу његовим мислима и гледиштима. Нама није задатак да улазимо у све то, већ да прикажемо Берклија тачно онако како он сам сведочи или изражава своју философију, а где је било нужно да се осврнемо и на везе његове мисли са предходним мислиоцима као и са освртом на неке од савремених критика што смо и учинили.