

ADAM GRZELIŃSKI

Zagadnienie czasu w filozofii George'a Berkeleya

Przebywając w Ameryce, na początku 1730 roku Berkeley tak zwierzał się swemu filozoficznemu korespondentowi, Samuelowi Johnsonowi:

Jednym z zagadnień, które najwcześniej zajęło moją uwagę, był właśnie czas; doprowadziło mnie ono do kilku zaskakujących wniosków, jednak nie uznałem za stosowne i konieczne ich publikować. Chodzi zwłaszcza o pogląd, że zmarłychwstanie następuje w chwilę po śmierci. Pojęcie czasu sprawia nam kłopot i wprowadza nas w konsternację, gdy 1) zakładamy następstwo [idei] w Bogu, 2) wyobrażamy sobie, że posiadamy *abstrakcyjną ideę* czasu, 3) zakładamy, że czas płynący dla jednego umysłu można zmierzyć następstwem idei w innym umyśle, 4) gdy nie zważamy na to, czemu naprawdę służą słowa i jaki jest ich cel, który równie często określa nasza wola, jak i rozum¹.

Ta dość obszerna uwaga pochodzi z okresu, w którym Berkeleyowski system filozoficzny został już zasadniczo ukształtowany – od publikacji najważniejszych dzieł, *Próby stworzenia nowej teorii widzenia*, *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* oraz *Dialogów*, miało wtedy niemal dwadzieścia lat, a irlandzki filozof przygotowywał właśnie *Alkifrona*, którego opublikowano dwa lata później wraz z kolejnym wydaniem *Próby*. Interpretacja przywołanego

¹ G. Berkeley, *Korespondencja filozoficzna z S. Johnsonem*, [w:] *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, przeł. Translatorium z filozofii angielskiej studium doktoranckiego IF UMK w Toruniu, Toruń 2011, s. 255.

na wstępie fragmentu – ze względu na konieczność rychłego wysłania listu spisane go naprędce i podejmującego problematykę czasu dość skrótowo – wymaga odwołania do innych dzieł. Choć Berkeley nie napisał żadnej pracy poświęconej zasadniczo problematyce stosunku czasu do wieczności, to uwagi na ten temat przewijają się przez całą jego twórczość. Pierwsze wzmianki napotykamy na samym początku *Dzienników filozoficznych*, najwcześniejszego dostępnego świadectwa kształtowania się jego stanowiska filozoficznego, ważne uwagi zawarte są w szeregu prac późniejszych, z których oprócz wspomnianych, należy wymienić zwłaszcza *O ruchu* (1921), rozprawkę poświęconą filozofii przyrody, gdzie irlandzki filozof przedstawił krytykę Newtonowskiego przyrodoznawstwa.

W niniejszej pracy chciałbym wskazać na znaczenie zagadnienia czasu i wieczności w zależnych od siebie częściach systemu filozoficznego Berkeleya: filozofii przyrody, psychologii oraz metafizyce i filozofii religii. Wskazanie na te zależności pozwala bronić tezy o zasadniczej spójności Berkeleyowskiego immaterializmu. W pewnym sensie jest to zatem nieco dłuższa odpowiedź, jakiej Berkeley mógłby udzielić Johnsonowi w liście z 24 marca 1730 roku. Choć żywa pamięć przywracała dawne przemyślenia, Berkeley nie miał czasu, aby je szczegółowo objaśniać, odsyłając swego rozmówcę do lektury opublikowanych przez siebie wcześniej prac.

Radykalne odrzucenie obiektywności czasu

Śladem wspomnianych wczesnych zainteresowań Berkeleya jest kilkanaście pierwszych zapisków, jakie odnajdujemy w *Dziennikach filozoficznych*, w których dwudziestodwuletni filozof na gorąco notował zaprzatające jego głowę myśli, nierzadko odnoszących się do czytanych lektur, do filozofii Descartes'a, Malebranche'a, Locke'a czy Newtona. Sposób pojmowania przezeń czasu wyrasta z krytyki pojęć absolutnej przestrzeni i czasu, które stały się podstawą newtonowskiego przyrodoznawstwa. Choć, najogólniej rzecz ujmując, irlandzki filozof uznawał zdobycze nowej fizyki, których potwierdzeniem była spójność opisu zjawisk, to jednak postulat istnienia obiektywnej przestrzeni i obiektywnego czasu, jaki napotykamy w wydanych w 1687 roku Newtonowskich *Principiach*, uznawał z kilku powodów za niepotrzebny, a wręcz szkodliwy. Jakkolwiek bowiem teoria Newtona była teorią fizyczną i w zasadzie ograniczała się do opisu matematycznych zależności pomiędzy zjawiskami, to jednak uznanie obiektywnego statusu przestrzeni i czasu pozwalało usankcjonować istnienie poruszających się w przestrzeni ciał, całko-

wicie niezależnych od człowieka. Dlatego też w filozofii naturalnej Newtona Berkeley dostrzegał pozostałość po kartezjańskim dualizmie.

Absolutny, prawdziwy i matematyczny czas - pisze Newton w VIII definicji w scholium do *Principiów* - w sam w sobie i ze swej własnej natury płynie równomiernie bez odniesienia do czegokolwiek zewnętrznego. Inaczej zwie się go również trwaniem (*duratio*). Czas względny, pozorny i pospolity jest swego rodzaju zmysłową i zewnętrzną miarą trwania podług ruchu (ściśłą bądź nierówną), przez pospolity lud w miejsce prawdziwego czasu stosowaną, jak godzina, dzień, miesiąc, rok².

W swej rozprawie poświęconej ruchowi Berkeley zauważa, że dla potrzeb przyrodoznawstwa wystarczyłoby, że układem odniesienia dla matematycznego opisu zjawisk uczyni się nie abstrakcyjną absolutną przestrzeń, ale układ gwiazd stałych³. Czas absolutny, który miałby płynąć całkowicie niezależnie od czegokolwiek, może być co najwyżej matematycznym pojęciem, dogodnym dla przedstawienia rachunku, pozwalającego ująć dostępne w doświadczeniu zjawiska w stałe prawa; nie oznacza to jednak, że odkryte w ten sposób prawa opisywałyby ciała niezależnie od ludzkiego doświadczenia. Jednakże nie oznaczało to negowania zdobytczy bujnie rozwijającego się nowożytnego przyrodoznawstwa. To Berkeley zauważał, że jedynym sprawdzianem prawdziwości odkrywanych przezeń praw jest spójność teorii oraz potwierdzenie skuteczności działań, jakie można podjąć na ich podstawie, tak w technicznym opanowaniu przyrody, jak i w codziennym życiu.

Źródeł owej instrumentalistycznej i konstruktywistycznej postawy Berkeleyya należy upatrywać w traktowaniu przezeń filozofii przyrody Newtona jako dalekiej konsekwencji kartezjanizmu. Rozwój przyrodoznawstwa (jak je określał: filozofii mechanicznej) sprzyjał bowiem przyjęciu wizji natury, zgodnie z którą przyroda miałaby być *quasi*-mechanicznym, wyobcowanym tworem, tyleż głuchym na cele realizowane przez człowieka, co milczącym i niezawierającym żadnych oznak czuwającej nad światem Opatrzności. Tak przynajmniej, zdaniem Berkeleyya, należy odczytywać również wywodzącą się z tej tradycji próbę wyodrębnienia z całości doświadczenia tych idei, co do których należy postulować ich adekwatność względem obiektów pozazmy-

² I. Newton, *The Mathematical Principles of Natural Philosophy*, transl. A. Motte, London 1729, ks. 1, s. 9.

³ G. Berkeley, *O ruchu*, przeł. Seminarium Filozoficznego Uniwersytetu Warszawskiego (1915), [w:] S. Sarnowski, *Berkeley: zdrowy rozsądek i idealizm*, Warszawa 1988, s. 106.

słowych, jakiej podjął się Locke. Przeprowadzony przezeń podział idei cech przedmiotów na idee cech wtórnych (jakościowych) i pierwotnych (ilościowych) pozwalał uznać, że poza umysłem istnieją ciała dające się opisać jako złożenie wielkości, kształtu, liczby, położenia i ruchu lub spoczynku⁴. Podstaw wydzielenia tych właśnie cech spośród wszystkich treści doświadczenia Berkeley upatruje nie w działaniu władz przedstawieniowych – zmysłowości i wyobraźni, lecz w działalności praktycznej, której celem jest techniczne opanowanie przyrody. Dostarczany przez nowożytnie przyrodoznawstwo opis zjawisk nie wynika zatem z jakiejś szczególnej mocy wiernego odzwierciedlenia pewnych cech samych rzeczy (co może być wyłącznie założeniem), ani też z natury samego doświadczenia (w którym pierwotne doznania zmysłowe mają przede wszystkim charakter jakościowy). Skutecznie pełni on jednak swą funkcję poprzez wskazanie praw umożliwiających skuteczne realizowanie celów techniki. Berkeley byłby jednak bardzo sceptyczny co do wystarczalności takiego obrazu świata: znaczenie, jakie mu przypisywano, szło bowiem w parze z postulatem bezinteresownej postawy badawczej. Postulatem, dodajmy, jego zdaniem całkowicie niesłusznym, albowiem funkcjonowania rozumu i woli nie można od siebie oddzielić; głoszenie czysto teoretycznego namysłu nad przyrodą skrywa, zdaniem Berkeleygo, rzeczywiste przeznaczenie nowoczesnego przyrodoznawstwa, jakim jest dobro człowieka pojmowanego jako istota witalna. „Duch – przypomnijmy pochodzącą z *Traktatu* definicję – jest bytem prostym, niepodzielnym i czynnym. Ducha postrzegającego idee nazywamy rozumem, a gdy je wytwarza i dokonuje na nich innych operacji, nazywamy go wolą.”⁵ Obu aspektów aktywności ducha – intelektualnej i wolicjonalnej – nie można od siebie oddzielić, a koncentracja na aktywności mającej na celu pomyślność człowieka jako istoty biologicznej usuwa w cień inne cele, związane z moralnością i religią.

W swej krytyce pojęcia absolutnego czasu Berkeley powtarza wspomniane dwa zarzuty dotyczące niemożliwości potwierdzenia adekwatności subiektywnego doświadczenia z jakąś pozazmysłową rzeczywistością oraz redukcjonistycznego pojmowania człowieka sprowadzonego do samej witalności. Przyjęcie Locke’owskiego podziału cech ciał na pierwotne i wtórne pozwalałoby uznać, że przyroda jest ogółem ciał w ruchu, który odbywa się w obiektywnym, linearnym czasie. Z bezpośrednim doświadczeniem, które w myśle-

⁴ J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. J. Gawęcki, t. 1, Warszawa 1955, s. 174.

⁵ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, przeł. J. Salamon, Kraków 2004, s. 35.

niu Berkeleya stanowi punkt wyjścia, jak i – jak wkrótce zauważymy – punkt dojścia, obiektywny czas w ogóle nie daje się zestawić bez względu na to, czy będzie to absolutny obiektywny czas Newtona, czy też czas płynący w domniemanym Umyśle Boskim. To ostatnie sugerował w swym liście Johnson, zaskoczony paradoksalnymi wnioskami, jakie wyczytywał w koncepcji Berkeleya⁶. Tymczasem upływ idei – jak z naciskiem podkreśla Berkeley – nie jest jedynie *miarą* obiektywnego czasu, ale czas konstytuuje, czy też inaczej – jest samym czasem. „Jeżeli jednak czas rozważa się w oderwaniu od wszelkich poszczególnych działań i idei – czytamy w *Traktacie* – które stanowią o różnorodności naszych dni, jedynie jako kontynuację istnienia lub abstrakcyjne trwanie, to chcąc to zrozumieć, nawet filozof mieć może niemały kłopot”⁷.

Źródłowo czas ma charakter podmiotowy, a czas przez kogoś przeżywany nie daje się porównać z czasem kogoś innego. Obiektywizacja czasu możliwa jest albo dzięki matematycznej konceptualizacji, albo poprzez odniesienie do tego, co zewnętrzne – widoku skrcającej się pod wpływem płomienia świecy, ziaren osypujących się w klepsydrze, wskazówek powoli zakreślających okrąg na cyferblacie zegara.

A zatem zarówno w racjonalistycznej koncepcji kartezjanizmu, jak i w empiryzmie Locke'a Berkeleyy dostrzegał tę samą nieudaną próbę przerzucenia pomostu pomiędzy światem ludzkich przeżyć i realizowanych przez człowieka celów praktycznych a obiektywnym światem przyrody. O tym, na jak wątych podstawach musiałby on się wspierać, przekonywała Berkeleya krytyka okazjonalizmu Malebranche'a⁸ (w którym rolę pośrednika pomiędzy nimi

⁶ Tenże, *Korespondencja filozoficzna z S. Johnsonem*, s. 235.

⁷ Tenże, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 63.

⁸ Stanowisko N. Malebranche'a było dla Berkeleya nie do przyjęcia z kilku powodów, między innymi zbędnego utrzymywania istnienia niepoznawalnej materii oraz zanegowania ludzkiej wolności wobec wszechmocy Boga. W obu tych kwestiach Berkeleyy uznawał poglądy francuskiego filozofa za całkowicie sceptyczne ze względu zarówno na podkreślenie zawodności poznania zmysłowego, jak i uznanie całkowitej niemocy człowieka. O ile pierwszą z kwestii Berkeleyy rozstrzygnął radykalnie, porzucając pojęcie materii i uznając niepowątpiewalność poznania zmysłowego, o tyle problem ludzkiej wolności w obliczu nieskończonej mocy i dobroci Stwórcy stanowił dlań problem dużo bardziej skomplikowany. W obrębie filozofii przyrody Berkeleyy postulował, aby ogół zjawisk natury traktować jako wypowiedź skierowaną do człowieka i domagającą się interpretacji. Jednakże problem relacji wolności skończonego ducha i wolności Boga jest centralny dla jego filozofii i dotyczy także innych jej części – estetyki, filozofii moralnej politycznej, wreszcie filozofii religii. Na najważniejsze aspekty stosunku człowieka i Stwórcy w filozofii Berkeleya starałem się zwrócić uwagę w książce *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George'a Berkeleya*, Toruń 2010. Szczegółowe informacje na te-

odgrywała omnipotencja Stwórcy odpowiedzialnego za wszelkie zmiany w świecie), a także wspomniana wyżej krytyka roszczeń metody genetycznej Locke'a. Tymczasem, zdaniem autora *Traktatu*, zbudowanie takiego pomostu jest możliwe przy założeniu, że „filozofia mechaniczna” jest poprawna funkcjonalnie i zawsze stanowi co najwyżej dogodny instrument realizacji celów wyznaczonych przez ludzką wolę. Nie ujmuje ona istoty rzeczy i nie może zastąpić metafizyki. Jej zastosowanie ogranicza się bowiem do płaszczyzny przemijających zjawisk, nie dotyczy zaś tego, co jest, czyli substancji. Pojęcie substancji zaś, jak czytamy w *Traktacie*, to pojęcie „bytu w ogóle, które wiąże się ze *względny*m pojęciem tego, że coś podtrzymuje lub jest podłożem wyżej wymienionych władz [tj. woli i rozumu – A. G.] i nosi miano duszy lub ducha”⁹.

Podmiotowy charakter czasu

Do klepsydry czy zegara, podobnie jak do innych ciał, które w doświadczeniu przejawiają się jako zbiór przedstawień – idei, można odnieść się jako do czegoś obiektywnego dzięki zsyntetyzowaniu poszczególnych wrażeń, powstałemu za sprawą nawykowego połączenia treści poszczególnych zmysłów. Jako jeden z argumentów podawanych na rzecz wyróżnionego statusu cech pierwotnych ciał (a zatem również na rzecz obiektywnego statusu czasu i przestrzeni) podawano zazwyczaj fakt, że dostępne są one za pośrednictwem dwóch zmysłów – wzroku i dotyku¹⁰. Obalenia tej argumentacji Berkeley podjął się w swej wczesnej *Próbie stworzenia nowej teorii widzenia*. Tytułowa nowość rozprawki sprowadzała się do przedstawienia psychologicznego opisu postrzegania wzrokowego i jego związku z doznaniem dotykowymi (czy ogólniej: cielesnymi) w miejsce dotychczasowych teorii optycznych, bezpośrednim zaś przedmiotem analiz Berkeley uczynił sądy na temat odległości, wielkości i położenia przedmiotów, cech, które sprowadzają się do rozciągłości, w siedemnastowiecznej metafizyce Descartes'a i Locke'a traktowanej jako istotę substancji niezależnej od myślenia. Celem prowadzonego przez

mat stosunku autora *Traktatu o zasadach poznania ludzkiego* do filozofii Malebranche'a podaje w swych pracach A. A. Luce, przede wszystkim w *The Dialectics of Immaterialism*, London 1963 oraz *Berkeley and Malebranche*, Oxford 1934.

⁹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 31.

¹⁰ Argumentacja ta była powszechnie wówczas przytaczana, można ją znaleźć m.in. w *Dioptryce* R. Descartes'a, *La recherche de la vérité* N. Malebranche'a czy w *Dioptrica Nova* W. Molyneux.

Berkeleya wywodu jest sprawdzenie, czy założenie to daje się pogodzić z bezpośrednim doświadczeniem zmysłowym, w szczególności zaś, czy poprawny jest wielokrotnie powtarzany argument, wedle którego fakt, że rozciągłość postrzegana jest za pomocą dwóch różnych zmysłów, miałby być argumentem za przyjęciem jej obiektywnego charakteru, co z kolei potwierdzałoby słuszność zarówno reprezentacjonizmu Locke'a, jak i teorii fizycznych głoszących obiektywność przestrzeni. Jakkolwiek praca poświęcona jest zasadniczo psychologii postrzegania wzrokowego, to jednak szczegółowe uwagi dotyczące związku pomiędzy zmysłami wzroku i dotyku są kluczowe dla zrozumienia Berkeleyowskiej koncepcji czasu.

Berkeley wykazuje, że jedyny dający się udowodnić w doświadczeniu związek pomiędzy rozciągłością dostępną wzrokowi i daną dotykowi nie opiera się na istnieniu obiektywnej rozciągłości przedmiotów pozazmysłowych, która następnie byłaby 'kopiowana' przez oba zmysły, ale na nawykowym łączeniu właściwych dla nich treści. Treści te są jednak zasadniczo różne, a rozciągłość wzrokowa i dotykowa są ze sobą niewspółmierne. O ile obraz wzrokowy jest z reguły zmienny, o tyle doznanie wielkości przedmiotu dostępne za pomocą dotyku zmienne nie jest, gdyż w doświadczeniu dotykowym wielkość przedmiotu porównywana jest z zasadniczo niezmienną wielkością własnego ciała człowieka poprzez opór, jaki ów przedmiot stawia. Doświadczenie dotykowe zostaje wyróżnione z kilku względów – nie tylko dlatego, że dostępna dzięki niemu wielkość ciał jest stosunkowo niezmienna (jedynie nawykowo niezmienność tę przypisujemy również wielkości wzrokowej), ale także to ona jest zwykle w centrum naszego zainteresowania, gdyż działanie zewnętrznych ciał może być dla człowieka szkodliwe bądź korzystne dopiero wtedy, gdy wchodzi one w bezpośredni kontakt z jego własnym ciałem. To wreszcie dotyk najlepiej przekonuje o tym, co „na zewnątrz”, co wie każdy, kto zachwycał się iluzjami stworzonymi na malarskim płótnie dzięki wynalazkowi renesansowej perspektywy.

Stąd rozstrzygnięcie Berkeleya: zmysł wzroku jedynie zapowiada i sugeruje to, co może być doświadczeniem dotykowym: odwołująca się do pamięci wyobraźnia przedstawia to, co za chwilę może być przedmiotem dotyku, a jej podpowiedzi są potwierdzane i weryfikowane przez kolejne doświadczenia. Widok nadciągających chmur sugeruje, że za chwilę, jeśli tylko nie pokieruję odpowiednio wolą, i nie wprawię ciała w ruch, szukając schronienia, krople deszczu nie będą tylko widokiem, ale zimne strugi będą mnie smagać po plecach. Czas zatem, aby wziąć nogi za pas i znaleźć jakies bezpieczne miejsce.

Powiązanie pomiędzy zasadniczo różnymi doświadczeniami obu zmysłów – dotyku i wzroku – nie zasadza się na istnieniu obiektywnie istniejących, niezależnych od człowieka ciał, posiadających obiektywną i niezmienną ciągłość – ich istnienie może być co najwyżej postulatem. W obrębie dostępnego człowiekowi doświadczenia wiązanie to zachodzi dzięki nawykowemu łączeniu treści, jakich dostarcza wzrok z wrażeniami dotykowymi. Te ostatnie należy zresztą pojmować bardzo szeroko. Analizując psychologiczne mechanizmy pozwalające określić odległość od przedmiotu, Berkeley zauważa na przykład, że wpływ na percepcję odległości ma nie tylko wielkość wzrokowa obrazu i jego wyraźność, ale też ogół wrażeń dostarczanych przez ciało, takich jak położenie głowy czy zmiana napięcia mięśni poruszających oko:

Wyteżając oko, możemy jednak do pewnego stopnia zapobiec temu, że przedmiot umieszczony we wskazanej powyżej odległości i zbliżający się ku nam, staje się niewyraźny. W tym przypadku doznanie to towarzyszy nieostremu obrazowi i przez to pomaga umysłowi oszacować odległość od przedmiotu, który oceniamy jako tym bliższy, im większy jest wysiłek czy też napięcie [mięśni] oka konieczne do uzyskania wyraźnego obrazu¹¹.

W codziennym doświadczeniu przedmiot wzroku nie jest jednak obiektem tej władzy zmysłowej – lecz efektem syntezy danych różnych zmysłów (przede wszystkim wzroku i dotyku), pamięci odwołującej się do tego, co było i wybiegającej w przyszłość wyobraźni; dzięki temu przedmiot doświadczenia zyskuje właściwą sobie trwałość. Dlatego też należy odróżnić pośredni przedmiot wzroku, będący w rzeczywistości sumą doświadczeń wzroku i dotyku, od bezpośredniego przedmiotu widzenia, na który składa się obraz o właściwych mu barwach i stopniu jasności. Prowadzone przez Berkeleygo analizy prowadzą do wykazania udziału poszczególnych modalności zmysłowych w doświadczeniu oraz do wykazania istnienia najmniejszych elementów składowych doświadczenia, progu wrażliwości zmysłowej, poniżej którego w doświadczeniu nie są dostępne żadne treści i *nie dzieje się nic*. Elementy te określone zostają przez Berkeleygo mianem *minima sensibilia*: to *minimum visibile* i *minimum tangibile*.

Każdy z nich [tj. obu rodzajów przedmiotów wzroku – A. G.] posiada swój rozmiar – złożony z punktów czy minimów – który jest mniejszy lub większy,

¹¹ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia*, [w:] *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, s. 55.

zgodnie z tym, jak wiele zawiera w sobie punktów. Albowiem cokolwiek nie podzieliłyśmy o rozciągłości *in abstracto*, jest oczywiste, że rozciągłość zmysłowa nie jest nieskończenie podzielna. Istnieje *minimum tangibile* i *minimum visibile*, poza którymi zmysł nie może postrzegać. Każdemu powie o tym jego własne doświadczenie¹².

Znakomity przykład tego, czym jest pierwsze z minimów, minimum wzrokowe, odnajdujemy później u Hume'a, który od Berkeleya przejął teorię minimów zmysłowych: „Zróbmy kleks z atramentu na papierze, zatrzymajmy nasze oko na tej plamie i odsuńmy się na taką odległość, iżby wreszcie stracić z oczu tę plamę; jest oczywiste, że na chwilę przedtem, nim znikła ta plama, obraz lub impresja jej była dokładnie niepodzielna”¹³.

Doświadczenie wzrokowe nie informuje zatem o istnieniu przestrzeni (łac. *spatium*, ang. *space*) – pustej przestrzeni z rozmieszczonymi gdzieś przedmiotami, pomiędzy którymi nie ma *nic*. To, co dla nowożytnego matematycznego przyrodnictwa było pustą przestrzenią, a przez to formalną przyczyną istnienia poszczególnych ciał, dla wzroku stanowi każdorazowo rozciągniętą płaszczyznę wypełnioną plamami o różnym natężeniu światła i barw. Sama przestrzenność, a w zasadzie – rozciągłość (łac. *extensio*, ang. *extension*) dostępna jest dzięki zestawieniu poszczególnych, następujących po sobie obrazów wzrokowych, natomiast źródłowo dana jest dzięki doświadczeniu dotyku (czy raczej szerzej: doznaniom ciała). Berkeley wkłada wiele wysiłku w wyjaśnienie zależności pomiędzy tymi zmysłami. Wielkość ciał, ich położenie czy odległość, w jakiej się one znajdują, zostają określone dzięki zmysłowi dotyku – odległości od jakiegoś ciała informuje mnie szereg doznań związanych z napięciem mięśni, położeniem ciała, ruchem wykonywanym przeze mnie w kierunku tego, co zapowiadał wzrok, i co dzięki wcześniejszym doświadczeniom oraz nawykowi przekonało mnie, że *tam* się znajduje i że będę mógł to dotknąć. Kiedy zaś już tam dotrę, a moja ręka natrafi na opór, będę miał pewność, że tam faktycznie znajduje się ciało inne niż moje własne. Doświadczenie dotyku związane jest zatem z rozciągłością – gdy, wyciągając swoje własne ciało, natrafiam na opór. Doznania właściwe dotykowi mają swoją najmniejszą rozciągłość – określoną przez Berkeleya jako *minimum tangibile*. Odległość od jakiegoś zapowiadanego przez wzrok ciała znajdującego się przede mną mogą ostatecznie sprawdzić wprawiając w ruch

¹² Tamże, s. 74. Koncepcję minimów zmysłowych napotykaemy w kilku wpisach *Dzienników filozoficznych* (m.in. wpis nr 59 i 70), a także w 132 paragrafie *Traktatu*.

¹³ D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa 2005, s. 112–113.

swoje własne ciało i ją pokonując. Także kształt i wielkość owego ciała mogą doznać wtedy, gdy będą mi dane dzięki naciskowi i stawianemu mojemu ciału oporowi. *Minimum tangibile* jest zatem najmniejszą dającą się uchwycić częścią rozciągłości – nie tylko przestrzennej, ale także – skoro wymagane jest wycucie stawianego oporu oraz szereg doznań cielesnych – czasowej. To najkrótsza „chwila”, jaką jeszcze można uchwycić w doświadczeniu. Minima zmysłowe nie są nierozciągłe – nie są matematycznymi, abstrakcyjnymi punktami, ale najmniejszymi rozciągłościami – czasowymi i przestrzennymi. Związane w najściślejszy sposób z ciałem minimum dotykowe oznacza najkrótszą wyobraźną rozciągłość czasową. Nie jest zatem „stopklatką” doświadczenia – samą rozciągłością przestrzenną – z których „posklejane” byłoby następstwo dostępnych człowiekowi doświadczeń. Doświadczenie przestrzeni nie jest doświadczeniem pierwotnym, gdyby bowiem tak było, można by uznać, że faktycznie przestrzenność dana jest dzięki samej zmysłowej receptywności, a zmysły, biernie doznając wrażeń, dają świadectwo o istnieniu rozciągniętych, wypełniających absolutną przestrzeń ciał.

Czasowy charakter minimum jest wyznaczony nieustannym napięciem pomiędzy tym, do czego w danej chwili odsyła pamięć i tym, co dzięki wyobraźni jawi się na horyzoncie najbliższej przyszłości. Dla skończonego ducha, jakim jest człowiek, zanurzonego w cielesności, którego ciało znajduje się pomiędzy innymi ciałami, czas nieustannie płynie, a jego upływ, ciągle następstwo idei, ma swoje źródło w stałym napięciu wyznaczonym aktywnością wolicjonalną.

Przedstawione tu w skrócie analizy dotyczące zmysłowości i subiektywnego charakteru czasu łączyły namysł psychologiczny nad procesem postrzegania z osiągnięciami filozofii naturalnej dzięki odrzuceniu założenia o istnieniu, niezależnej od człowieka, rozciągniętej substancji. Wykazanie sposobu, w jaki konstytuowane są przedmioty doświadczenia, pozwalało na porzucenie pojęcia materii, której istnienie miałoby w nieznanym sposobie gwarantować trwałość i tożsamość przedmiotów; pojęcie to okazywało się konceptualną protezą, nazbyt skrótowo ujmującą proces powstawania przekonania o realności otaczających człowieka ciał. Jednakże, zdaniem Berkeleya, nawet najdokładniejszy opis pojawiania się i przemijania zjawisk wymaga uzupełnienia o teorię tego, co jest i co, określane jako substancja, stanowi warunek przejawiania się doznań zmysłowych. Substancję tę Berkeley utożsamia z jednostkową, skończoną wolą człowieka. „Podczas gdy istnieję czy też posiadam

jakąś ideę, wiecznie, nieprzerwanie chcę [*I am willing*]. Moje przyzwolenie na stan obecny jest chceniem [*willing*].¹⁴

Przeciwstawienie istnienia idei (w tym przypadku Berkeley niejednokrotnie posługuje się pojęciem *subsistence*) i istnienia (*existence*) substancji to zatem przeciwstawienie ulotnego, zmiennego, niestałego istnienia idei i istnienia substancji, nie oznacza jednak ciągłego trwania w czasie, czasowej trwałości, możliwej do wykazania niezmiennością atrybutów. Berkeley przeciwstawia się Locke'owskiemu pojmowaniu trwania jako „płynnego, nieustannego przemijania części następujących po sobie”¹⁵, które wtórnie można mierzyć, wyznaczając odrębne miary „godzin, dni, lat, czasu czy wieczności”¹⁶. Trwanie substancji w czasie – nieokreślone czy dowolnie długie – byłoby czymś niewyobrażalnym: każde jego wyobrażenie musiałoby odwoływać się do porównywania przepływu idei.

Dlatego też, jak poucza jeden z pierwszych wpisów *Dzienników*, o ile czas jest równoznaczny z następstwem idei, o tyle trwanie (*duratio*), które można przypisać substancji, jest równoznaczne z przeciwieństwem czasu, pozaczasową wiecznością, tym, co scholastycy określają mianem *punctum stans*. Tak pojmowane trwanie można utożsamić z substancją ducha, wola, a wreszcie z samym istnieniem, o czym czytamy w dalszych wpisach zawartych w notatkach Berkeleya „Trwanie nie jest różne od istnienia.” „Ściśle rzecz biorąc, i o tyle, o ile jest różna od idei, dusza to wola.” „Podczas gdy istnieję [...] wiecznie, nieprzerwanie chcę”¹⁷.

Jeśli miarą upływu czasu jest szybkość następowania idei, trudno ująć wolę w kategoriach czasowych – z aktywności ducha dopiero wyrasta czas. Jeśli zaś rozpatrywalibyśmy ducha jedynie jako aktywność, niejako abstrahując od jej przedmiotu, jakim są idee, trudno byłoby mówić o jakiejś zasadzie jego ujednostkowania – indywidualność ducha wiąże się z ideami. „Wola, rozum, pragnienie, nienawiść etc. w tej mierze, w jakiej są aktami lub są aktywne, nie różnią się od siebie; wszelka różnica między nimi leży w ich przedmiocie, okolicznościach etc.”¹⁸ O indywidualnym charakterze ducha decyduje dopiero ukierunkowanie woli, dla którego pierwszym zapośredniczeniem jest związana z ciałem zmysłowość i właściwy jej punkt odniesienia – „tu i teraz”

¹⁴ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, przeł. B. Żukowski, Gdańsk 2007, s. 142.

¹⁵ J. Locke, dz. cyt., t. 1, s. 237.

¹⁶ Tamże.

¹⁷ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, s. 11, 88.

¹⁸ Tamże, s. 152.

– wyznaczony przez punkt zwany terażniejszością, posiadający rozpiętość równą *minimum tangibile*.

Tak jak w samym doświadczeniu podstawową miarą wielkości ciał znajdujących się wokół mnie jest rozciągłość mojego ciała, tak i przepływ czasu (ujmowany w sposób psychologiczny, jako przedmiot mojego doświadczenia, a jedynie wtórnie konceptualizowany w pojęciach takich, jak godziny czy minuty) zasadniczo mierzony jest stosunkiem do czasu już wcześniej *danego* i przeżytego. Dostrzeżenie czysto subiektywnego charakteru czasu sprawia, że Berkeley może paradoksalnie stwierdzić, iż „czas życia [*age*] owada, o ile nam wiadomo, może być tak długi jak człowieka”¹⁹.

Nieporównywalny czas przeżywany jest zatem jedynie czasem własnym, a w codziennym życiu współdziałanie różnych osób nie daje się wyjaśnić poprzez odwołanie do obiektywnego czasu, zgodnie z którym ich poszczególne „wewnętrzne zegary” miałyby być „zsynchronizowane”. Dlatego też Berkeley w odpowiedzi Johnsonowi powraca do problemu funkcjonowania języka, pisząc, że „słów [...] używamy nie tylko po to, aby stworzyć jasne i wyraźne idee, ale też po to, aby wywołać jakieś działanie, wpływać na nie i nim kierować”²⁰. Widok zegara odmierzającego godziny i minuty jest jedynie wrażeniem, a widok cyferblatu z odmiennie niż *kiedyś* rozmieszczonymi wskazówkami pozostaje sprawą pamięci. Natomiast pytanie „Kiedy była godzina siedemnasta dwadzieścia pięć?” albo odwołuje się do abstrakcyjnej koncepcji czasu matematycznego, albo do indywidualnych przeżyć. W tym ostatnim przypadku następstwo idei jest całkowicie indywidualne, doświadczenia zaś są bezpośrednio całkowicie niewspółmierne i nieporównywalne. Dlatego można przyjąć nie tylko, że „nie wszystkim inteligencjom wspólne jest to samo $\tau\omicron\upsilon\upsilon$ ”²¹, ale wręcz, że czas wyznaczony ilością następujących po sobie idei nie daje się porównać inaczej, jak jedynie wtórnie – poprzez odwołanie do ruchu i związku z rozciągłością przestrzenną.

Czas i wieczność

Abstrahowanie od *tu-i-teraz* oraz od rozciągających się po obu stronach tej kategorii przeszłości i przyszłości dostępne jest, zdaniem Berkeleyya, zasadniczo na trzech płaszczyznach. Pierwszą z nich jest kontemplacja estetyczna,

¹⁹ Tamże, s. 15.

²⁰ G. Berkeley, *Korespondencja filozoficzna z S. Johnsonem*, s. 255.

²¹ Tenże, *Dzienniki filozoficzne*, s. 11.

w której piękno natury dostrzegane jest w postawie bezinteresownej, a więc tylko wtedy, kiedy abstrahujemy od bycia pomiędzy innymi ciałami, gdy aktywność wolicjonalna nie jest nakierowana na jednostkowe dobro człowieka jako obdarzonej ciałem istoty witalnej. Bezinteresowny charakter tego doświadczenia sprawia bowiem, że przedmiotem woli nie jest osiągnięcie przyjemności właściwej wrażeniu cielesnemu – specyficzna przyjemność z doświadczenia piękna może płynąć jedynie z faktu wyobrażenia harmonijnego układu zjawisk²². A zatem chociaż jak każde inne doświadczenie, również doświadczenie piękna jest pewnym przeżyciem, to jednak, mówiąc obrazowo, *wola nie ma w nim 'co chce'*. O ile 'zwykłe' doświadczenie angażuje wolę chociażby o tyle, by poprzez ruch ciała został osiągnięty chciany cel (czemu może towarzyszyć zmysłowa przyjemność), o tyle ogląd piękna powstrzymuje wolę w dalszych działaniach, dopóki konieczności życiowe czy ruch wyobraźni nie wytrąca jej z tego stanu.

Po drugie, charakter nie tymczasowy ma będące Bożym nakazem prawo moralne, które – jak pisze Berkeley w *Biernym posłuszeństwie* – służy „osiągnięciu pomyślności przez cały rodzaj ludzki, wszystkich narodów i epok, od początku świata aż po jego koniec”²³ – w odróżnieniu od zależnego od okoliczności prawa stanowionego, prawo naturalne jest ważne w sposób wieczny, a reguły moralne obowiązują pomimo wszelkich doczesnych nieszczęść, jakie mogą spotkać człowieka, który je respektuje. Owe „doczesne nieszczęścia” należy rozumieć jako wszelkie nieszczęścia, jakie tylko mogą pojawić się w perspektywie czasowej, w ciągu całości życia człowieka, a nawet kolejnych pokoleń. Czasowość ta możliwa jest do przekroczenia dzięki dającemu się pomyśleć rozumnemu porządkowi politycznemu, w którym racjonalne reguły prawa stanowionego sprawiają, że znika zło, którego przyczyną są nieposkromione ludzkie namiętności i pozbawione kierownictwa rozumu pragnienia.

²² Berkeley nigdzie nie rozwinął szerzej swej koncepcji estetycznej, jakkolwiek uwagi dotyczące doświadczenia piękna naturalnego pojawiają się zarówno w *Traktacie*, jak i w *Dialogach*. W swym pojmowaniu piękna przyrody, a także postawy estetycznej Berkeley był bardzo bliski czołowemu ówczesnemu estetykowi brytyjskiemu, Shaftesbury'emu, jakkolwiek nigdzie tego nie przyznawał, prowadząc z nim w *Alkifronie* ostrą polemikę dotyczącą filozofii moralnej (sprzeciwiał się rozwijanemu przez autora *Moralistów* sentymentalizmowi oraz koncepcji zmysłu moralnego) oraz kwestii religijnych (uznając szkodliwość deizmu i konieczność przyjęcia religii objawionej). Na temat związków filozofii Berkeleya i koncepcji Shaftesbury'ego zob. P. Olscamp, *The Moral Philosophy of George Berkeley*, The Hague 1970.

²³ G. Berkeley, *Biernie posłuszeństwo*, [w:] *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, s. 194.

Przede wszystkim jednak dla uprawiającego religijną apologetykę i traktującego większość swych dzieł filozoficznych jako sposoby odparcia sceptycyzmu, ateizmu i niewiary Berkeleya, problematyka czasu i wieczności ściśle wiąże się z trzecim zagadnieniem, a mianowicie z wysiłkiem pogodzenia kwestii teologicznych ze zdobyczami nowożytnego przyrodoznawstwa. Uznanie subiektywnego charakteru czasu usuwało paradoksalność pewnych twierdzeń religijnych, jak chociażby pochodzącej z Ewangelii św. Łukasza (Łk 23, 39–43) opowieści o złoczyńcy, któremu Chrystus przed śmiercią obiecał, że następnego dnia spotkają się w raju. Chociaż zatem dowiadujemy się, że Zmartwychwstanie dokonało się po trzech dniach, to jednak były to trzy dni z punktu widzenia pozostałych przy życiu uczniów: oba określenia czasu nie muszą być ze sobą sprzeczne, gdy przyjmie się, że żadna wspólna miara czasu nie istnieje.

Religijne znaczenie subiektywnego pojmowania przez Berkeleya czasu oraz sposobu, w jaki określa on relację pomiędzy czasem i pozaczasową wiecznością, nie wyczerpuje się w próbie racjonalizacji treści Pisma Świętego. Łączy się ono również ze znaczeniem, jakie dla Berkeleya ma religia objawiona i związane jest z ideą Sądu Ostatecznego oraz *future state*, przyszłego stanu, życia wiecznego przekraczającego granicę śmierci ludzkiego ciała.

Dla wyobraźni, władzy przedstawieniowej, od narodzin związanej z funkcjonowaniem ciała, jedyne dostępne wyobrażenie wieczności to nieokreślone następstwo idei. Dla wyobraźni skończonego ducha, jakim jest człowiek, trwanie pojmowane jako pozaczasowość nie jest dostępne, niewyobrażalny jest nawet nieskończony przepływ idei – pamięć gubi się w pewnym momencie, nie mogąc uchwycić już nic wcześniejszego, wyobraźnia zaś nie może w zrozumiały sposób powiązać kolejnych przedstawień z tym, co tu-i-teraz. Jednakże wyobraźnia – w połączeniu ze zmysłami i pamięcią – podpowiada, że w przeciwieństwie do przestrzeni i czasu, w których operujemy abstrakcyjną miarą, dostępna bezpośrednio doświadczeniu rozciągłość i czasowość nie są „puste”, ale w ciągły sposób wypełnione doświadczeniami. W odniesieniu do czasu Berkeley notuje zatem: „Żadnych interwałów [*broken intervals*] śmierci lub unicestwienia. Owe interwały są niczym, albowiem każdej osobie czas odmierzają jej własne idee”²⁴.

Wiele rozstrzygnięć, jakie odnajdujemy u Berkeleya, w tym idea życia przyszłego, stanowi filozoficzne ujęcie artykułów wiary wyznania angikańskiego, którego podstawy podawał dostępny Berkeleyyowi modlitewnik *A Book of Common Prayer*, pochodzący z 1662 roku (nieznacznie zmienio-

²⁴ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, s. 108.

na wersja irlandzka ukazała się cztery lata później). Zgodnie z nim zbawienie człowieka nie dotyczy jego ciała, ale jedynie duszy, nie istnieje również czyściec²⁵. Ostatnim dającym się wyobrazić wydarzeniem okazuje się zatem nie nieokreślony ciąg kolejnych idei składających się na *future state* – życie przyszłe, ale Sąd Ostateczny, w którym dochodzi do pogodzenia rozumnych racji moralnych z ludzką szczęśliwością. To tylko wyobraźnia w niedoskonały sposób przedstawia wieczność jako potencjalnie nieskończone następstwo doznań, natomiast pojęcie życia przyszłego nie oznacza niekończącego się ciągu kolejnych doznań szczęścia czy udręki. Przedstawienie pozaczasowego wiecznego trwania po śmierci nie jest dostępne dla zanurzonej w czasowości skończonej wyobraźni człowieka, która należy do jego cielesnej natury. Wyobraźnia bowiem, opierając się na tym, co jej dostępne, może jedynie nieadekwatnie ukazywać wieczność jako nieokreślenie daleko rozciągniętego w czasie stanu. Dlatego wieczne trwanie pozostaje przedmiotem wiary w działanie łański, nawet pomimo niewystarczalności wyobraźni do potwierdzenia, że stanie się ono udziałem człowieka i niewystarczalności rozumu, aby kierować się nakazami prawa moralnego. Sąd Ostateczny nie będzie „kiedyś”, w nieodgadnionej przyszłości, na którą należałoby czekać. To raczej stan zbawienia bądź potępienia, szczęścia bądź udręki, osiągnięty w ostatnim dającym się wyobrazić momencie – któremu odpowiada idea osądzenia czynów i który nie podlega już zmianom.

Abstract

The Problem of Time in the Philosophy of George Berkeley.

The paper shows the relation between time and eternity in Berkeleyan philosophy and the interdependency between its various parts: the psychology of perception, natural philosophy, metaphysics and the philosophy of religion. Opposing the conception of absolute time, elaborated by Newton, Berkeley postulates the subjectivity of time, being the flow of ideas in human mind. The opposition to time is eternity, whose perspective is given by revealed religion.

²⁵ W 22 artykule wiary czytamy: „Rzymska doktryna dotycząca czyśćca, odpustów, oddawania czci tak wizerunkom, jak i relikwiom, a także przywoływania świętych, jest czymś naiwnym i na próżno wymyślonym; nie opiera się ona na żadnym świadectwie Biblii, lecz jest wręcz sprzeczna ze słowem Bożym.” (*A Book of Common Prayer*, 1661 <http://www.eskimo.com/~lhowell/bcp1662/articles/articles.html#22>; dostęp 1.09.2011).