

RAFAŁ ANDRZEJ MICHALSKI

Uniwersytet Mikołaja Kopernika w Toruniu
Wydział Filozofii i Nauk Społecznych
Instytut Filozofii
e-mail: metasis@umk.pl
<https://orcid.org/0000-0002-9587-5074>
<https://doi.org/10.14746/h.2024.4.7>

Umysł ucieleśniony – haptyczność w filozofii Berkeleya

Embodied mind – hapticity in Berkeley's philosophy

Abstract. *In this article, I aim to demonstrate that G. Berkeley's immaterialism is founded on the concept of an embodied mind that extends into the realm of sensory experience. On the level of theological discourse, Berkeley also employs the category of the soul as an inextensible, atemporal substance. However, this metaphysical approach serves as a necessary assumption that, while completing the theoretical framework, does not play a significant role in psychological analysis. The second purpose of my interpretation is to substantiate the thesis that the sense of touch is the basis of the soul's activity and delineates the limits of its accessible experience.*

Keywords: Berkeley, space, extension, sense of touch, immaterialism

Słowa kluczowe: Berkeley, przestrzeń, rozszerzenie, zmysł dotyku, immaterializm

1. Problemy z językiem – uwagi wstępne

W swoim projekcie immaterializmu Berkeley redefiniuje podstawowe założenia tradycyjnej teorii poznania, zarówno racjonalistycznej, jak i empirystycznej. Przede wszystkim znika u niego pojęcie reprezentacji oraz dychotomia *res extensa* i *res cogitans*. Świat prezentuje się świadomości bezpośrednio, a „wnętrze” i „zewnątrze” stapiają się ze sobą, tworząc jedno i to samo uniwersum. Określenia „poza umysłem”, „zewnątrzna przyczyna”, używane w rozprawie o optyce¹, mają – jak

¹ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.

sam wyjaśnia – charakter przenośny². Wbrew pozorom immaterializm nie odrzuca pojęcia materii, ale poddaje je reinterpretacji. Materia jako domniemany przedmiot abstrakcyjnego pojęcia nie istnieje, istnieje natomiast wielość konkretnych zmysłowych cech, które na mocy zwodniczej konwencji językowej przypisujemy „zewnętrznym bytom”. Własności świata prezentują się bez żadnego pośrednictwa w samych ideach, są z nimi tożsame, dlatego Berkeley może napisać: „Podług mych Principiów istnieje rzeczywistość, istnieją rzeczy, istnieje *rerum natura*”³. W dualistycznych koncepcjach Kartezjusza czy Locke’a *res extensa* zostaje umieszczona w zewnętrznej przestrzeni, do której świadomość nie ma bezpośredniego dostępu. U Berkeley’a „materia” jest uchwytna bezpośrednio w postaci pasywnych idei, które umysł zastaje w polu swojego doświadczenia.

Również pojęcie świadomości ma u Berkelya inne znaczenie niż np. u Locke’a czy Kartezjusza. Umysł nie jest już u niego definiowany w opozycji do zewnętrznego świata jako podmiot odnoszący się do sfery obiektywnie istniejących przedmiotów. *Res extensa* staje się tutaj poniekąd immanentną cechą umysłu. „Świat” zawiera się w umyśle⁴, a umysł nie daje się oddzielić od „świata”. Podmiot doświadczenia zanurza się w strumieniu percepcji i jest niejako współkonstituowany przez postrzegane idee:

Umysł jest konglomeratem spostrzeżeń. Usunąć spostrzeżenia a usuniesz umysł, weź ustanów spostrzeżenia a ustanowisz umysł. [...] Kwestia: czym różni się dusza od [posiadanych] przez nią idei? Gdyby nie było żadnych idei zmysłowych, z całą pewnością nie mogłaby istnieć żadna dusza, żadne postrzeganie, przypominanie, miłość, lęk, etc.; żadna z władz nie mogłaby być użyta. [...] Samo istnienie idei konstituuje duszę. [...] Świadomość, postrzeganie, istnienie idei – wszystkie wydają się jednym i tym samym⁵.

Berkeley za wszelką cenę unika hipostazowania pojęcia świadomości. Podmiot percepcji opisuje za pomocą klasycznych terminów, takich jak duch, rozum, ja, substancja duchowa etc., ale używa ich w nieklasycznym znaczeniu jako określeń

² G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salomon, Zielona Sowa, Kraków 2004, s. 41.

³ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, tłum. B. Żukowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007, s. 56.

⁴ „Ci jednak, których nie zadowalają zjawiska zmysłowe, i którzy pragnęliby doszukiwać się rzeczywistych i prawdziwych przyczyn (będących przedmiotem teologii, metafizyki lub philosophia prima), pragną naprawić ów błąd i stwierdzić, że świat zawiera się w duszy, nie zaś dusza w ciele” (G. Berkeley, *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z „Dodatkami”*, tłum. A. Grzeliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013, s. 182). Cytat pochodzi z późniejszego dzieła, w którym Berkeley eksperymentuje z neoplatońską metafizyką, jednak oddaje w zwięzły sposób ideę tożsamości świata i umysłu wyrażoną we wcześniejszych tekstach.

⁵ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, ss. 88, 106, 107.

wskazujących na dynamiczny, niedający się uprzedmiotować charakter umysłu. Duch nie jest więc ideą, lecz percepcyjną, myślową, wolicjonalną i wyobrażeniową aktywnością⁶.

Umysł nie przypomina zatem pomieszczenia *camera obscura*, w którym tkwiłyby obrazy zewnętrznego świata. Dostrzegamy tutaj raczej obrazowość immersji, wzajemnego przenikania się ducha i idei, ponieważ postrzegany świat i postrzegająca dusza należą do tego samego porządku bytu. Idee wzbudzane w duszy przez Boga są samą rzeczywistością, a nie jej obrazem. Świadomość niejako chwytła obiekt, który już znajduje się w jej percepcyjnych „objęciach”. Brakuje tutaj nie tylko wizualnej metafory reprezentacji, ale również wyobrażenia „widza” umieszczonego poza aktem postrzegania. Percepcja idei nie odsłania ani zewnętrznej przyczyny doznań, ani ich odbiorcy. Duch ujawnia się tutaj nie tyle jako podmiot, ile jako czysta aktywność, działanie, wola: „Wola to *purus actus* lub raczej czysty duch, niewyobrażalny, niedostrzegalny zmysłowo, nieinteligibilny, [niebędący] żadną miarą przedmiotem rozumu, żadną miarą niedający się postrzec”⁷.

Protagorejska formuła *esse est percipi* wyraża ontologiczną jedność percepcji i jej przedmiotu, którą przesłania językowa *diahairesis* hipostazująca idee jako odrębny, zewnętrzny byt, a ducha jako niezależną substancję. Berkeley opisuje to prymarne doświadczenie istnienia dane w intuicyjnej autorefleksji za pomocą rzeczownika *feeling*, który zawiera w sobie konotację haptycznego odczucia: „Nasze własne istnienie poznajemy dzięki wewnętrznemu poczuciu [*feeling* – R.A.M.] czy refleksji, natomiast istnienie innych duchów na drodze rozumowania (*reasoning*)”⁸.

Berkeley dokonuje w powyższym cytacie intrygującego zabiegu, utożsamiając *feeling* z refleksją i oddzielając je od conceptualnego rozumienia. W ten sposób wyraźnie odcina się od metafory światła rozumu jako refleksji, która wytwarza dyskursywną wiedzę i dyktuje standardy wszystkich dowodów. W tradycyjnym ujęciu operacje rozumu nie mają nic wspólnego z aktami percepcji, lecz opierają się na abstrakcyjnym myśleniu, pojęciach, argumentacji i znakach językowych. Natomiast u Berkeleya podstawowym sposobem pozyskiwania prawdziwej wiedzy jest bezpośrednia, niema percepcja⁹. Gdy umysł zrywa zasłonę słów i „otwiera oczy”, dostrzega niepodzielny, niedający się uprzedmiotować strumień własnej aktywności, który Berkeley w zgodzie z konwencją filozoficzną określa mianem substancji, chociaż wyraża obawy co do adekwatności tego pojęcia¹⁰. W istocie używa on pojęcia substancji jako metafory wskazującej na atemporalne źródło aktywności ducha, która podlega czasowemu następstwu.

⁶ *Ibidem*, ss. 107, 151.

⁷ *Ibidem*, s. 148.

⁸ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania...*, s. 60.

⁹ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, ss. 110, 116.

¹⁰ *Ibidem*, ss. 115, 131.

Uwagi Berkeleya na temat substancji duszy są wyjątkowo skąpe, można je sprowadzić do trzech ogólnych tez: 1) substancja duszy jest niepoznawalna, 2) przysługuje jej istnienie pozapercepcyjne (nie odnosi się do niej formuła *esse est percipi*), 3) jest różna od pasywnych idei percepcyjnych.

Odróżnienie idei od ducha nie jest bynajmniej tak oczywiste, jak mogłyby sugerować krótkie i apodyktyczne stwierdzenia zawarte w *Traktacie* czy w *Trzech dialogach*, gdzie czytamy:

I nikt nie może zaprzeczyć, że jakości zmysłowe są przedmiotami bezpośredniego postrzegania. Jest więc rzeczą oczywistą, że jedynym substratem tych jakości może być tylko duch, w którym one istnieją nie jako cechy lub własności ducha, ale jako rzeczy postrzeżone w tym, co je postrzega¹¹.

Powyższy cytat odzwierciedla trudności związane z językową artykulacją procesów poznawczych w ramach wyznaczonych przez założenia immaterializmu. Berkeley próbuje bowiem uwypuklić w nim odrębność idei wzbudzanych przez Boga, a zarazem utrzymać w mocy tezę, że percepcja i jej obiekt należą do tego samego kontinuum aktywności ducha. Rozdzielenie idei od umysłu nie ma charakteru ontologicznego, lecz dotyczy struktury samej percepcji. Sformułowanie „być przedmiotem bezpośredniego postrzegania” można odczytać w sensie posesywnym jako: „należeć do postrzegania”. Idea jest więc równocześnie immanentnym i transcendentnym aspektem percepcji, tzn. z jednej strony stanowi jej integralną, nierozłączną część, a z drugiej wykracza poza nią jako element niezależny od władz poznawczych ducha, tj. będący skutkiem ingerencji Stwórcy.

W tym i w wielu innych miejscach napotykamy na bardzo ważny, często ignorowany problem filozofii Berkeleya, a mianowicie na rozdźwięk między ewidencją bezpośredniego doświadczenia a jego językową reprezentacją. Aby uchwycić właściwy sens podstawowych tez immaterializmu, nie należy odczytywać ich dosłownie, ponieważ filozoficzny projekt Berkeleya opiera się w znacznej mierze na metaforycznych transferach z domeny zmysłowości do dziedziny teorii¹². W zasadzie większość tradycyjnych kategorii, którymi posługuje się autor *Traktatu*, utrudnia zrozumienie jego filozoficznego zamysłu. Berkeley świadomy tej trudności nieustannie napomina odbiorcę swojego dzieła, żeby nie poddawał się uwodzicielskiej mocy języka, który opiera się na dualistycznych metaforach implikujących materialność świata¹³.

Najważniejsze terminy stosowane przez Berkeleya nie dają się, według niego, ująć w jednoznacznych definicjach¹⁴. Nie lepiej sprawdza się metaforyczny język,

¹¹ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Antyk, Kęty 2002, ss. 73–47.

¹² G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, s. 34.

¹³ *Ibidem*, ss. 126–127.

¹⁴ *Ibidem*, s. 34.

który może stać się „przyczyną niejasności i mętności, wywołując w nas niewłaściwe idee”¹⁵, chociaż ostatecznie nie możemy się bez niego obejść¹⁶. Unieważniając metafizyczne dychotomie, Berkeley modyfikuje znaczenie nie tylko tradycyjnych terminów filozoficznych, ale również potocznego języka. Porządek słów pozostaje w jego uniwersum ten sam, znika natomiast porządek zewnętrznych rzeczy. Sensualistyczny nominalizm skłania go do pokładania większej ufności w naturalnej mowie niż w abstrakcyjnej frazeologii tradycyjnej filozofii. Właściwe znaczenie słów sprowadza się ostatecznie do konkretnego, niepowtarzalnego doświadczenia i związanych z nim działań.

Znaczenie abstrakcyjnych pojęć oderwanych od zmysłowości ma charakter czysto nominalny lub formalny. Matematyczne pojęcie trójkąta jest w istocie puste, pozbawione empirycznej treści, nabiera znaczenia dopiero wtedy, gdy zostaje odniesione do konkretnej geometrycznej konstrukcji lub wyobrażenia, które zawsze ma naturę zmysłową. Stąd retoryczne pytanie Berkeleya na początku *Traktatu*:

Cóż łatwiejszego, jak przyrzeć się nieco własnym myślom i przekonać się, czy się posiada albo jest się zdolnym osiąść ideę odpowiadającą przedstawionemu tu opisowi ogólnej idei trójkąta, który nie jest ani ostrokątny, ani prostokątny, ani równoramienny, ani równoboczny, ani różnoboczny, lecz jednocześnie wszystkim tym i niczym?¹⁷

Język naturalny operuje również abstrakcyjnymi terminami, które w ramach potocznego *common sense* odwołują się jednak do codziennej praktyki, nie zależą więc od uprzednich metafizycznych rozstrzygnięć, są nieostre, a tym samym na tyle plastyczne, że niekiedy trafniej wyrażają treść bezpośredniego doświadczenia niż filozoficzne pojęcia. Dlatego Berkeley skłonny jest przyznać, że kluczową dla immaterializmu kategorię idei można zastąpić potocznym pojęciem rzeczy, nie popadając w sprzeczność z założeniami jego filozofii. Na zarzut, jakoby za pomocą pojęcia idei próbował sprowadzić materialność świata do bytu czysto psychicznego, odpowiada następująco: „Nie chcę zmieniać rzeczy na idee, lecz raczej idee na rzeczy, ponieważ uważam za same rzeczy realne te bezpośrednie przedmioty postrzeżenia, które są dla ciebie tylko pozorami rzeczy”¹⁸.

Określenie „zmieniać” (*change*) wskazuje tutaj wyraźnie na transfer znaczenia pomiędzy dwiema dziedzinami języka. W wyniku tej operacji filozoficzne pojęcie idei zaczyna funkcjonować jako metafora pojęcia rzeczy, które należy do dziedziny potocznej mowy. Innymi słowy, Berkeley wyraża przekonanie, że „idea” oznacza zasadniczo to samo, co „rzecz” w potocznym rozumieniu, pod warunkiem jednak, że zostanie usunięte z niego metafizyczne założenie o zewnętrznym, pozapercepcyjnym bycie świata.

¹⁵ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 120.

¹⁶ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, s. 136.

¹⁷ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 14.

¹⁸ G. Berkeley, *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, s. 79.

Filozoficzna eksplikacja postrzegania operująca na różnych poziomach teorii nie służy mu do wypracowania katalogu statycznych kategorii, które dzieliłyby pole doświadczenia na precyzyjnie wyodrębnione elementy; jej celem jest raczej przebudowa zastanych konstrukcji pojęciowych, a ostatecznie zastąpienie ich nową metafizyką odpowiadającą wymogom immaterializmu. Na wskroś retoryczny charakter języka, którym posługuje się autor *Traktatu*, skazuje literalną, czysto analityczną interpretację na porażkę. Dlatego podejmując problematykę haptyczności, należy zachować dużą ostrożność i umiejętnie rozróżniać poszczególne płaszczyzny argumentacji.

2. Rozciągłość umysłu – *spatium contra extensum*

Na najbardziej fundamentalnym poziomie dotyk odpowiada u Berkeleyya za powstanie iluzorycznego wrażenia trójwymiarowej rozciągłości. Teza ta nie jest bynajmniej oczywista, ponieważ immaterializm odrzuca istnienie rozciągłej materii, a umysł ujmuje jako nierozciągłą substancję. Rozwiązanie tego paradoksu wydaje się swoją *via regia* prowadzącą do zrozumienia sedna stanowiska Berkeleyya.

Rozciągłość jako nieskończona podzielność jest pojęciem ukutym w abstrakcyjnym dyskursie tradycyjnej metafizyki, w fizyce oznacza pustą homogeniczną przestrzeń (*spatium*), natomiast w potocznym bezrefleksyjnym nastawieniu pojawia się jako prosta „rzeczowość” świata¹⁹. Berkeleyy poddaje krytyce przede wszystkim metafizyczne ujęcie, definicja oferowana przez fizykę zachowuje swoją ważność na poziomie czysto operacyjnym, z kolei potoczne rozumienie obywatela się bez pojęcia rozciągłości, choć fałszywie przypisuje rzeczom istnienie poza umysłem. Immaterialistyczna psychologia określa ją zaś jako rozciągłość percepcyjną (*extensum*) i wiąże ze zmysłem dotyku, którego domena zostaje rozszerzona na całą cielesność. W tej kluczowej dla Berkeleyya perspektywie opisu znika całkowicie dualizm psychofizyczny. Percepcja zmysłowa i procesy cielesne są w równej mierze przejawem duchowej aktywności, co myślenie, chcenie, wyobrażania czy pamięć. Głównym obiektem analiz jest tutaj duch, który niejako ucieleśnia się w każdym swoim działaniu, przy czym jego cielesność nie ma natury materialnej w znaczeniu, jakie nadają temu pojęciu ówczesne nurty mechanistycznej filozofii. Używając kategorii fenomenologicznych, moglibyśmy powiedzieć, że w koncepcji Berkeleyya nieodłącznym aspektem umysłu jest *Leib* – odczuwana aktywność ciała. Nie mamy bezpośredniego dostępu ani do fizjologicznych procesów zachodzących w ciemni naszego organizmu, ani do podstawy naszych aktów duchowych. Możemy badać je wyłącznie na drodze pośredniej – poprzez uprzedmiotowienie *Leib* do postaci *Körper* (w zakresie, jaki dopuszcza medycyna) lub poprzez pojęciowe wnioskowanie o duchowej „substancji”.

¹⁹ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 155.

Określenie umysłu jako nierozciągłej substancji zostaje sformułowane na płaszczyźnie teologicznej, ale na gruncie psychologicznym pełni ono funkcję czyśto operacyjną, wskazuje wartość graniczną bezpośredniego poznania, które nie jest w stanie poznawczo uprzedmiotowić duszy²⁰. Wyraża to często powtarzana przez Berkeleya teza, że Ja nie daje się ująć jako idea. Doświadczenie poucza nas wprawdzie, że u podłoża duchowej aktywności istnieje jej źródło, ale bynajmniej nie uprawnia nas do formułowania jakichkolwiek sądów na jego temat. Pojęcie substancji użyte jest tutaj w znaczeniu metaforycznym, wskazuje na niepoznawalną przyczynę, która niejako „stoi pod” (*sub stare*) czy też „leży u podstawy” aktywności duchowej. Z tezy, że „świato-ciało-umysł” wydarza się w polu percepcyjnego *extensum*, można wysunąć co najwyżej negatywną hipotezę, iż niedostępny dla doświadczenia podmiot duchowo-cielesnej aktywności nie jest rozciągliwy w sensie percepcyjnym. Berkeley idzie jednak dalej i podaje pozytywne określenie ducha jako nierozciągłej substancji (teza A), przechodząc tym samym z płaszczyzny psychologicznego opisu do dyskursu teologii naturalnej, który zakłada istnienie bezczasowej, nieśmiertelnej duszy. Sprzeczność między tezą A i wspomnianą wcześniej, choć niewyraźną *explicite* przez Berkeleya tezą B o rozciąglwym (w sensie *extensio*) charakterze postrzegającego umysłu okazuje się pozorna, jeśli uwzględnimy wielopoziomowy model jego filozofii.

Zgodnie z oficjalną wykładnią immaterializmu wskazana sprzeczność nie istnieje, ponieważ Berkeley rzekomo nie głosi tezy B. Najmocniejszego tekstualnego argumentu na rzecz tej interpretacji wydaje się dostarczać paragraf 49 *Traktatu*, gdzie czytamy:

Z tego, że rozciąglność istnieje wyłącznie w umyśle nie wynika, iżby dusza czy umysł miały być rozciąglne, tak jak z powszechnie przyjętego faktu, że kolory istnieją w umyśle i nigdzie indziej, nie wynika, że umysł jest czerwony czy niebieski²¹.

Powyższa analogia wykazuje absurdalność stanowiska, które przypisuje umysłowi określenia przestrzenne. Trudno jednak uznać owo *reductio ad absurdum* za poważny kontrargument wobec tezy B, ponieważ zanegowany w nim pogląd można w najlepszym przypadku włożyć w usta zwolenników skrajnego materializmu, z którym teza B nie ma nic wspólnego – nie stwierdza ona bowiem, że dusza ma jakiś kształt, kolor czy inne własności charakteryzujące fizyczne obiekty, nie przypisuje również cech przestrzennych „istniejącym w umyśle” ideom dotykowym. Jak stwierdza Adam Grzeliński:

Dotyk dostarcza informacji jedynie o rozciąglności (*extension*) „rozpiętej” (łac. *ex-tensum*) pomiędzy poszczególnymi doznaniem i sprowadzającej się do ich porządku, nie

²⁰ G. Berkeley, 3. List Samuela Johnsona to George’a Berkeleya z 5 lutego 1730 r. w: *idem, Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 252.

²¹ G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, s. 43.

dają jednak one żadnych przesłanek, aby sądzić o istnieniu przestrzeni (*space*) – całkowicie pustej, niewypełnionej żadnymi przedmiotami²².

Rozciągłość dotykowa nie ma zatem nic wspólnego z przestrzenią fizyki Newtonowskiej, to znaczy nie można jej sobie wyobrażać jako układu elementów umieszczonych we wszechobejmującym, pustym pojemniku przestrzeni absolutnej. Zmysłowe *extensum* tworzy konfiguracja idei dotykowych uporządkowanych zgodnie z czasowym następstwem percepcji, a nie w zgodzie ze współzrędnymi atemporalnego *spatium*. Kiedy Berkeley pisze o nierozciągłym umyśle, ma na myśli wyłącznie rozciągłość w znaczeniu przestrzeni absolutnej. Kiedy natomiast opisuje aktywność ucieleśniającego się umysłu, przypisuje jej rozciągłość jako *extensum*, która jest nierozłącznie związana z czasowością.

Duch jako substancja, jako niewyobrażalny punkt, w którym początek bierze jego wolna, choć skończona aktywność, istnieje poza czasem. Duch ucieleśniony „rozciąga się” w czasie, istnieje, działając w strumieniu percepcji, która łączy go ze światem idei wzbudzanych przez Boga.

3. Dotykowa mapa świata

Berkeley opisuje widzenie jako język znaków odsyłających do haptycznego znaczenia, które staje się dziedziną zmysłowej *veritas*. Idee wzrokowe mimo swojej zwodniczości tworzą mapę, która zawiera nie tylko informacje topograficzne, ale również wskazówki będące podstawą dla ludzkiej zdolności przewidywania i pamiętania. Chociaż wizualny obraz nie wywiera bezpośredniego wpływu na ciało, to odgrywa rolę sygnału wzywającego do podjęcia lub zaniechania działania. W tym sensie widzialność skorelowana z dotykającym ciałem pełni istotną pragmatyczną funkcję, która umożliwia przetrwanie i rozwój człowieka. Dotyk zaś wyznacza stabilne fundamenty doświadczenia, stanowiąc niejako warunek konieczny i wystarczający dla egzystencji uczasowionego ducha.

Berkeley opisuje percepcję dotykową na dwóch płaszczyznach. Z jednej strony rozpoznaje procesy haptyczne we wszystkich bodźcach działających na ciało oraz powodowanych przez nie impulsach, z drugiej strony uwzględnia haptyczność drugiego rzędu, ewokowaną czy sugerowaną przez idee wzrokowe. W tym przypadku dotyk nie jest już odniesiony do cielesności, lecz zostaje „wchłonięty” przez oko i przetworzony jako obraz wizualny. Pierwszą płaszczyznę możemy nazwać „fizyką dotyku”, opisującą bezpośrednie skutki oddziaływania doznań haptycznych na ciało w „tu i teraz” stymulacji; drugą płaszczyznę określimy zaś jako psychologię, a właściwie semiotykę wyobrażonej haptyczności, opisującą zespolenie dotyku z percepcją wzrokową.

²² A. Grzeliński, *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a*, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2010, s. 73.

Głównym celem *Próby* jest wyjaśnienie tego, w jaki sposób poprzez zmysł wzroku postrzegamy odległość, wielkość i położenie przedmiotów, a tym samym opisanie procesu, który przyczynia się do powstania iluzorycznego wrażenia trójwymiarowości. Berkeley opiera swoje analizy na dwóch podstawowych założeniach. Po pierwsze, przyjmuje, że idee wzrokowe i dotykowe są heterogeniczne, tworzą całkowicie odrębne, niewspółmierne modalności percepcyjne, po drugie, zakłada, że pole widzenia funkcjonuje jako rodzaj języka znaków wizualnych, które odsyłają do niezauważalnych treści innych zmysłów, przede wszystkim dotyku. Pierwsze założenie w istotny sposób modyfikuje tradycyjny koncept asocjacji. U Locke'a zmysłowość przypomina jeszcze tkaninę zszytą z różnorodnych zmysłowych nici, natomiast u Berkeleya nici poszczególnych zmysłów splatają się w oddzielne, niepowiązane ze sobą materie doznań. Idee percepcyjne należące do odmiennych pól sensorycznych nie mogą zatem łączyć się ze sobą w konglomeraty idei złożonych. Relacja między doznaniem wzrokowym i dotykowym odpowiada relacji, jaka zachodzi między dźwiękami słów a ich znaczeniem bądź między partyturą a jej muzyczną realizacją. Idee wzrokowe jedynie oznaczają lub sugerują idee dotykowe, pełnią zatem funkcję elementu znaczącego wobec elementu znaczonego, którym są haptyczne doznania²³.

Według Berkeleya nie potrafimy wskazać koniecznych, przyczynowych zasad odpowiadających za poprawne zestrojenie całkowicie odmiennych modalności percepcyjnych. Nie wiemy zatem dokładnie, co spaja nasz zmysłowy obraz świata. Z jednej strony łączenie heterogenicznych idei w stabilne struktury porządku jest wynikiem doświadczenia, wysiłku naszej wyobraźni i intelektu, z drugiej zaś strony stałość tych powiązań, niezależna od kulturowych i językowych uwarunkowań, sprawia wrażenie, że cały ten proces podlega wyższej celowości. Berkeley wprowadza w tym miejscu perspektywę teologiczną i stawia tezę, że natura ukazująca się naszym oczom odzwierciedla zamysł niezgłębialnej boskiej opatrności. Widzialny świat jest bowiem w ostatecznej instancji językiem, za pomocą którego Stworzyciel przemawia do człowieka²⁴.

Owa *lingua divina* ma charakter arbitralny, ponieważ Bóg ustanawia ją aktem wolnej woli, nie należy więc utożsamiać jej z niezmiennymi, koniecznymi prawami natury²⁵. Stwórca niezawisły od jakichkolwiek zewnętrznych praw zapewnia jednorodność biegu natury, dlatego Berkeley może założyć, że nasze obecne doświadczenia przypominają te z przeszłości, podobnie jak przyszłe doświadczenia będą podobne do wcześniejszych. Regularność świata nie ma jednak charakteru kauzalnego. Skończony duch może przewidywać przyszłość wyłącznie na podstawie wiary w ważność nawykowych skojarzeń, które powstały i sprawdziły się

²³ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, ss. 123–124.

²⁴ *Ibidem*, ss. 127–128.

²⁵ *Ibidem*, s. 67.

w przeszłości. Nauka zaś odkrywa co najwyżej porządek racji, czyli przyczynowość czysto logiczną²⁶.

Umieszczenie immaterializmu w teologicznych ramach pozwala Berkeleyowi uzasadnić spójność doświadczenia przy zachowaniu tezy o heteregoniczności zmysłów: „jak jest możliwe, że pewien zbiór idei całkowicie różnych od idei dotykowych, może mimo wszystko je nam sugerować, skoro nie istnieje żaden konieczny związek pomiędzy nimi? Właściwa odpowiedź na to pytanie jest następująca: jest to możliwe ze względu na pewne arbitralne połączenie pomiędzy nimi, które zostało ustanowione przez Stwórcę”²⁷.

Berkeley nawiązuje tutaj do średniowiecznego toposu *liber mundi*, zamieniając metaforę księgi świata w wyobrażenie pięcioksięgu, w którym każda księga zapisana jest w innym języku i odmiennym alfabecie. Ideę „pięcioksięgu natury” odzwierciedla jego teza o zasadniczej odmienności zmysłów, które nie tworzą jednolitego, czytelного tekstu. Człowiek zdobywa biegłość w lekturze odmiennych i niepowiązanych ze sobą znaków na drodze praktycznego doświadczenia, korzystając z homogenizującej mocy języka. Określenie wspólną nazwą wydobytych z chaosu percepcji struktur podobieństwa nie tylko ułatwia ich identyfikację, ale przede wszystkim porządkuje pole widzenia. Język wspiera nawykowe asocjacje i stabilizuje wykładnię nieustannie zmieniających się konfiguracji wrażeń. Czytanie tekstu optycznych znaków przekształca się stopniowo w bezrefleksyjny automatyzm, który stapia sugerowane wrażenia haptyczne z postrzeganym obrazem. Berkeley porównuje to z natychmiastowością rozumienia sensu słyszanych słów²⁸.

Rozpoznawanie sugestii dotykowych w polu widzenia nie wymaga dodatkowych operacji myślowych, analizy czy wnioskowania, ponieważ zachodzi już na poziomie bezpośredniej percepcji. Według interpretacji Georga Stacka, wspomnianą natychmiastowość działania sugestii umożliwiają szczególnego typu wyobrażenia, swoiste „węzły asocjacyjne”, które upraszczają długie łańcuchy skojarzeń magazynowane w ludzkiej pamięci²⁹. Berkeley określa je mianem prekonceptów (*praenotions*)³⁰. Ich zadanie polega na ukierunkowaniu i przyspieszeniu interpretacji wizualnego pola. Niewyraźny, niewielki obraz wieży na horyzoncie automatycznie kojarzy się z prekonceptem wskazującym na oddalenie, dzięki czemu umysł zostaje odciążony od podejmowania wysiłku myślowego (analizy danych optycznych) i żmudnej pracy pamięciowej (odtworzenia optyczno-dotykowych asocjacji powiązanych z postrzeganym obrazem). W tym sensie *praenotions* można uznać za swoisty warunek możliwości pośredniej percepcji i podstawę potocznego rozumienia świata.

²⁶ A. Grzebiński, *Człowiek i duch nieskończony*, ss. 160–161.

²⁷ G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 68.

²⁸ Por. *ibidem*, s. 133.

²⁹ G. Stack, *Berkeley's analysis of perception*, Mouton, Hague 1972, ss. 35–38.

³⁰ Por. G. Berkeley, *Obrona i wyjaśnienie teorii widzenia ukazującej bezpośrednią Bożą obecność i Opatrzność*, w: *idem, Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, ss. 176, 174, 162.

Najgłębszym, niewidzialnym znaczeniem (*signatum*) znaków wizualnych jest jednak rezerwuar pamięci dotykowej, która obejmuje nie tyle konkretne wspomnienia odzwierciedlające przeszłość, ile „przeszlą terażniejszość” – wyuczone umiejętności naszego ciała, dyspozycje do działania, a zatem cały zasób praktycznych kompetencji będących w nieustannym pogotowiu i zorientowanych na „teraźniejszą przyszłość”.

Berkeley nigdzie nie opisuje natury idei dotykowych, wydaje się jednak, że są one czymś w rodzaju wibracji wzbudzającej taktylno-haptyczne doznania ciała. W zmysłowym uniwersum stanowią one niepodważalną miarę prawdziwości i pewności, której brakuje ideom wzrokowym. Obraz wizualny jako *signum* zawiera w sobie potencjalnie dużo informacji, niemniej jednak bez wsparcia dotyku zamienia się w halucynacyjny miraż, w pozbawioną znaczenia feerię barw. Jednocześnie jego niepodważalną zaletą jest to, że pozwala rozszerzyć czasowy horyzont percepcji, umożliwia bowiem antycypowanie biegu zdarzeń na podstawie przeszłych doświadczeń. Tej zdolności nie posiada dotyk zorientowany na terażniejszość doznania, ponieważ może antycypować wyłącznie poznane już wrażenia, natomiast idea wzrokowa daje możliwość projektowania adekwatnych działań w całkiem nowych sytuacjach³¹. Pole wizualne stanowi bowiem rodzaj mapy zawierającej liczne wskazówki niezwiązane ściśle z przeszłymi doświadczeniami.

Naturalne postrzeganie polega ostatecznie na nieustannej fabulacji, której względną skuteczność gwarantują nawyki oraz język. Aby rozerwać, a przynajmniej rozsunąć zasłonę tej iluzji, konieczne jest przyjęcie wobec potocznej percepcji postawy analogicznej do tej, jaką przyjmujemy wobec obcej, całkowicie niezrozumiałej mowy: „jest rzeczą nad wyraz trudną, jeśli nie niemożliwą, przyjąć postawę obcokrajowca, który nigdy nie uczył się tego języka i wystawić się na działanie samych dźwięków nie odnosząc się do związanych z nimi znaczeń”³². Bez wątpienia Berkeley używa tego porównania jako maksymy dla własnej analitycznej metody. Przeprowadzona przez niego dekonstrukcja potocznych i filozoficznych poglądów na temat percepcji oraz systematyczny rozkład doświadczenia na elementy proste zakłada bowiem radykalną zmianę nawykowego sposobu widzenia i konceptualizowania świata. Zaprezentowane w *Próbie* kolejne etapy „filozoficznego rytuału przejścia” stopniowo obnażają iluzoryczny charakter nieuświadomionych założeń, wystawiając czytelnika na działanie swoistego *Verfremdungseffekt* – efektu wyobcowania zapewniającego dystans wobec tego, co oswajone i zrozumiałe samo przez się. Finałowe usunięcie zasłony iluzji utkanej przez przyzwyczajenie i rozum pochwycony w językowe pułapki odsłania prawdziwy obiekt bezpośredniej percepcji – rozbłyskującą impulsami światła mozaikę barw, w której nie sposób dostrzec wyraźnych struktur porządku i organizacji.

³¹ Por. G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 128.

³² *Ibidem*, s. 133.

Berkeley rozpoczyna swoje rozważania nad zagadką widzialności od nakreślenia potocznego obrazu świata jako rodzaju panoramy, na której widnieją wizerunki względnie stabilnych, uporządkowanych przestrzennie obiektów. Drzewa, wieże, ludzie, wszystkie elementy składowe tego przedstawienia zdają się wypełniać trójwymiarową przestrzeń, mają określoną lokalizację, poruszają się względem siebie i otoczenia w łatwym do ustalenia kierunku. Berkeley nie zaprzecza, że widz tego wizualnego spektaklu dostrzega głębię, kształty czy oddalenie, jednak stopniowo obnaża stereoskopową optykę jako efekt oddziaływania wyobrazeniowej konstrukcji, która oddala postrzegający umysł od bezpośredniego doświadczenia.

4. Nieobecność przestrzeni trójwymiarowej

Paradoks płynący z analiz Berkeleya polega na tym, że ostatecznie również idee dotykowe nie tworzą wyobrażenia trójwymiarowego świata, które odpowiadałoby idei pustej, homogenicznej przestrzeni. Dotyk działa bowiem lokalnie w ograniczonych polach kinestetycznej rozciągłości – ciało wyczuwa trzy wymiary izolowanych obiektów, ale nie potrafi ustalić odległości między nimi. Dlatego Berkeley zaczyna dekonstrukcję pojęcia przestrzeni jako *spatium* od wykazania, że fundamentalne dla niego wyobrażenie odległości nie jest zakorzenione w zmysłowym doświadczeniu, lecz stanowi efekt wyobrazeniowej projekcji.

Iluzja, że przedmioty znajdują się w pewnym oddaleniu od nas, że pole widzenia ma głębię, a widok gór na drugim planie sygnalizuje większą odległość niż drzewo będące na pierwszym planie, powstaje za pośrednictwem sugestii wzrokowych, które ewokują nieobecne w akcie postrzegania doświadczenia dotykowe. Indeks wielkości oddalenia obiektów jest np. nieostrość (*confusion*) obrazu³³. Niewyraźne, rozmyte obiekty sugerują nam, że są bardziej od nas oddalone niż przedmioty postrzegane wyraźne. Inną wskazówką, którą posługujemy się w celu oceny odległości dzielącej nas od przedmiotu, jest wrażenie powodowane przez ruch gałek ocznych³⁴ lub związane z akomodacją oka i wysiłkiem mającym na celu zachowanie ostrości widzenia, gdy przedmiot przybliży się do oka. W dwóch ostatnich przypadkach występuje podobna zależność między ostrością widzenia a oszacowaniem odległości: „im większy jest wysiłek lub wytężenie oka, by widzieć wyraźnie, tym jako bliższa oceniana jest odległość”³⁵. Tego rodzaju wskazówki mają jednak według Berkeleya charakter pomocniczy, działają w ograniczonym zakresie i niekiedy bywają mylące³⁶.

³³ *Ibidem*, s. 61.

³⁴ *Ibidem*, s. 51.

³⁵ *Ibidem*, s. 55.

³⁶ *Ibidem*, s. 61.

Wyobrażenie odległości i głębi przestrzennej wywodzi się z dotyku, jednak nie tyle z pojedynczych doznań haptycznych, ile z kinestetycznej aktywności poruszającego się w określonym czasie ciała. Za pomocą samego aktu dotykania można uzyskać informacje o obiektach będących w bezpośrednim kontakcie z naszymi ciałami, ale już nie o obiektach, które są od nas oddalone. Haptyczne rozpoznanie wielkości, kształtu, faktury czy masywności przedmiotu nie ma zatem nic wspólnego z ustaleniem dystansu między odległymi od siebie obiektami. Pośrednie idee wizualnej odległości i bliskości są w istocie ideami większego lub mniejszego czasu wymaganego do wykonania operacji skutkujących dotykowym kontaktem z obiektem³⁷. Argumentacja Berkeleya prowadzi ostatecznie do paradoksalnego wniosku, że dystans i bliskość rzekomo dostrzegane wzrokiem nie są bezpośrednimi obiektami żadnego zmysłu, nawet dotyku. Przedmiot, którego dotknięcie wymaga wykonania pewnej sekwencji ruchów w określonym czasie, nie jest obiektem, który postrzegam aktualnie. Plama koloru, którą teraz widzę i którą interpretuję ze względu na stopień jej wyraźności i ze względu na inne czynniki jako znak wskazujący szacunkowy czas potrzebny na dotarcie do obiektu, nie jest czymś, co mógłbym zobaczyć po dotarciu do niego, ponieważ jego obraz ulega stałym zmianom w trakcie wykonywania kolejnych ruchów³⁸. Mało tego, kiedy zbliżę się już do tego obiektu, kolorowa plama przedstawiająca go z bliska nie będzie miała nic wspólnego z jego ideą dotykową.

Z powyższej analizy wynika wniosek, że nie ma niczego, co byłoby kiedykolwiek postrzegane przez jakikolwiek zmysł jako oddalone od nas zarówno bezpośrednio, jak i pośrednio. Nawet percepcja pośrednia jest bowiem jedynie antycypacją, przewidywaniem tego, co będzie bezpośrednio postrzegane po pewnym czasie, a nie postrzeganiem tego, co znajduje się w określonym przestrzennym oddaleniu. Odległość na fundamentalnym poziomie stanowi zatem wytwór wyobraźni, a nie zmysłowości, ponadto ma charakter temporalny, to znaczy jest formą „rozciągłości czasowej”.

Orientacja przestrzenna oparta na intuicyjnym szacowaniu odległości, a ściślej czasu, który jest potrzebny do jej pokonania, służy przeżyciu zarówno zwierząt, jak i ludzi. Dotykające ciało rozpoznaje szkodliwe lub korzystne własności otoczenia, a wzrok poszerza tę wiedzę o element antycypacji³⁹. Zwierzęta zyskują orientację przestrzenną w sposób instynktowny, natomiast u człowieka to intuicyjne odczucie stopniowo ewoluuje w precyzyjną ocenę odległości i wielkości przedmiotów, która operuje stałą jednostką miary ustalaną za pośrednictwem zmysłu dotyku⁴⁰.

Problematyka określania stałej miary odsyła do drugiej składowej wyobrażenia przestrzeni, a mianowicie do wielkości. Berkeley dekonstruuje jej pojęcie w podob-

³⁷ *Ibidem*, s. 68.

³⁸ *Ibidem*, s. 69.

³⁹ *Ibidem*, ss. 76–77.

⁴⁰ *Ibidem*, s. 78.

ny sposób jak kategorię odległości, pokazując, że postrzeganie rozmiaru obiektów sprowadza się do odczytywania optycznych znaków sugerujących idee dotykowe. Do analiz wprowadza jednak nowy element: rozróżnienie między *minima visibilia* i *minima tangibilia* – najmniejszymi częściami tego, co widzialne i dotykalne.

Pojęcie zmysłowego minimum pozwala Berkeleyowi uzasadnić krytykę matematycznego ujęcia przestrzeni jako nieskończenie podzielnej rozciągłości. Zgodnie z przyjętym przez niego sensualistyczno-nominalistycznym stanowiskiem jedynym realnym bytem jest to, co stanowi przedmiot percepcji. Matematyczna kategoria przestrzeni postuluje zaś abstrakcyjny byt niedostępny dla zmysłowego doświadczenia, dlatego należy ją uznać za fikcyjny model pozbawiony odniesienia do realnego świata. Jeśli idea rozciągłości byłaby rzeczywiście podzielna w nieskończoność, tzn. składała się z nieskończenie wielu elementów, to należałoby wskazać formę percepcji, która umożliwiłaby ich postrzeżenie. Taki ogłód leży jednak poza granicami ludzkich zmysłów. Berkeley krytykuje zatem matematyczną kategorię *spatium* z perspektywy psychologicznej, kierując się zasadą, że byt, którego nie można postrzec, nie istnieje. Pojęcie nieskończenie podzielnej rozciągłości może pełnić użyteczną funkcję w matematyce, np. jako założenie dla rachunku różniczkowego, jednak broniący go filozofowie popełniają podstawowy błąd, kiedy zakładają, że tak rozumiana rozciągłość znajduje się poza umysłem i istnieje niezależnie od bycia postrzeganą⁴¹.

Zamiast nieskończenie małych cząstek i rozciągłości podzielnej *ad infinitum* Berkeley proponuje skończoną ilość *minima sensibilia*, pisząc: „Cokolwiek bowiem można powiedzieć o rozciągłości *in abstracto*, pewnym jest, że rozciągłość postrzegana zmysłowo nie jest nieskończenie podzielna”⁴². Minima są więc najmniejszymi atomami percepcji, punktami granicznymi dla wzroku i dotyku. Berkeley nie twierdzi jednak, że świat stanowi mozaikę złożoną z ledwie dostrzegalnych kolorów, miniaturowych kropek czy dotykowych mikrowrażen. Pojęcie minimów nie odnosi się do sfery przedmiotowej, lecz do sposobu postrzegania wielkości. Obraz oddalającego się człowieka stopniowo zmniejsza się do momentu, kiedy naszym oczom ukaże się najmniejszy dostrzegalny punkt. Kurcząca się rozciągłość przedstawienia wizualnego dociera tutaj do percepcyjnego progu, po przekroczeniu którego zarówno obraz, jak i jego percepcja całkowicie znikają. Rozpoznanie wielkości i kształtu obiektu zakłada więc skończoną liczbę minimów. Jeśli bowiem pole percepcji obejmowałoby nieskończoność elementów, obiekt rozpraszałby się w nieograniczony bezkres, w *apeiron* pozbawiony jakichkolwiek granic i jakiejkolwiek formy.

Minima visibilia tworzące najmniejsze „porcje” percepcji uchwytnie są jedynie w oknie teraźniejszości i zawsze występują w takiej samej liczbie bez względu na

⁴¹ G. Berkeley, *Dzienniki filozoficzne*, ss. 13, 14, 44, 49, 62, 65.

⁴² Por. G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, s. 74.

liczbę obserwowanych przedmiotów, ich wielkość czy oddalenie⁴³. Aby zilustrować tę prawidłowość na prozaicznym przykładzie, wystarczy wyobrazić sobie, że patrzymy przed siebie i na horyzoncie dostrzegamy niewyraźną smugę o ledwo dostrzegalnym rozmiarze. Zbliżamy się do niej i w pewnym momencie nasze pole widzenia stopniowo wypełnia się czymś, co zaczyna przypominać swoim kształtem drzewo, aż w końcu docieramy do niego tak blisko, że tracimy z widoku jego formę, a nasz wzrok skupia się na pojedynczym liściu. Początkowo ledwie dostrzegalnym obiektem było drzewo, a później stał się nim liść, jednak nasza zdolność dokonywania rozróżnień wizualnych nie poprawiła się ani nie zmieniła, nawet o jotę, mimo że samo doświadczenie wizualne uległo drastycznej transformacji. Dlatego, jak stwierdza Berkeley, niewidomy, który odzyskał wzrok i nie potrafi jeszcze kojarzyć idei wzrokowych i dotykowych, „oceniałby [...] wielkość własnego kciuka, którym może zasłonić wieżę i uczynić ją niewidoczną, za równą wielkości owej wieży, a wielkość swej ręki uznałby za taką samą jak wielkość nieboskłonu, którego widok może nią przesłonić”⁴⁴. Prawidłowość ta nie zmieni się nawet wówczas, gdy ludzkie oko zostanie uzbrojone w urządzenie powiększające obraz⁴⁵. Odsłonięcie obszarów widzialności ukrytych przed naturalnym spojrzeniem nie zmienia natury samego widzenia, ponieważ nadal pozostaje ono ograniczone do tej samej liczby minimów.

Pojedyncze *minima visibilia* i *tangibilia* nie dostarczają informacji, które byłyby przydatne w ocenie rozmiarów złożonego z nich obiektu. Ponadto są trudne do uchwycenia. Aby je zarejestrować, umysł musi bowiem optymalnie skoncentrować uwagę na najmniejszym polu percepcji, co zasadniczo kłóci się z codziennym doświadczeniem, w którym uwaga jest rozproszona na wielu obiektach bądź skupia się na rozmiarach znacznie większych niż pojedyncze minima.

Zasadnicza różnica pomiędzy wielkością wizualną i haptyczną polega na tym, że ta pierwsza jest zmienna, druga zaś stała. Kiedy dotykam swojej ręki, jej rozmiar i kształt pozostaje identyczny, niezależnie od ruchów, które mogę wykonać. Natomiast kiedy trzymam dłoń na wyciągnięcie ręki, a następnie zbliżam ją do siebie, jestem świadomy, że dłoń, którą widzę, zajmuje coraz większy obszar pola widzenia. Pomiedzy haptycznym kontaktem z obiektem a jego wzrokową percepcją nie ma zatem żadnego koniecznego związku, kojarzę je tylko na podstawie własnych doświadczeń i nabytych nawyków, kierowany wskazówkami „wyszitymi” na „tkaninie” mojej wyobraźni. Chociaż wizualne rozmiary kartki ulegają ustawicznym zmianom, oceniam je jako stałe, dlatego, jak podkreśla Berkeley, postrzeganie wielkości nie zależy od percepcji oddalenia. Nie zależy ono również od informacji geometrycznej utrwalonej na siatkówce. System wzrokowy reaguje po prostu na zestaw wskazówek, które w równiej mierze sugerują wielkość, jak i odległość⁴⁶.

⁴³ *Ibidem*, s. 91.

⁴⁴ *Ibidem*.

⁴⁵ *Ibidem*, s. 93.

⁴⁶ *Ibidem*, s. 74.

W istocie wzrok nie postrzega ani stałej, ani zmiennej wielkości, ponieważ bez pośrednictwa dotyku nie może wyodrębnić w polu widzenia żadnej formy obiektu, a tym bardziej jego przestrzennych parametrów. Stanowisko Berkeleygo odbiega tutaj wyraźnie od poglądu Locke'a, który uważa, że za pośrednictwem samego wzroku potrafimy odebrać ideę dwuwymiarowego kształtu, natomiast wrażenie trójwymiarowości powstaje w nas dopiero wówczas, gdy skojarzymy ją z ideą dotykową. Korelatem percepcji wizualnej i haptycznej jest ostatecznie ten sam obiekt, postrzegany jednak w odrębnych modalnościach sensorycznych. Leibniz ujmuje ten problem inaczej, wskazując, że identyfikacja przedmiotu, jego formy i wielkości opiera się na wrodzonych ideach matematycznych, niezależnych od wyobrażeń zmysłowych.

Berkeley odrzuca obydwa wyjaśnienia. Teza o heterogeniczności zmysłów implikuje całkowitą odmienność przedmiotów wzroku i dotyku. Ich jakości zmysłowe i rozmiary nie mają ze sobą nic wspólnego, dlatego Locke'owskie wyjaśnienie percepcji zasadniczo mija się z prawdą. Również Leibniz popełnia błąd, przyjmując założenie o wrodzonym charakterze idei geometrycznych. Nic nie wskazuje bowiem na to, że Bóg zaszczylił w umyśle aprioryczne zasady. Doświadczenie poucza nas, że nie odkrywamy w naturze żadnych figur czy brył geometrycznych, żadnych linii, kątów czy punktów, lecz musimy je dopiero wytworzyć, posługując się najpierw naszym ciałem, a później wyobraźnią i rozumem. Okrąg staje się obiektem naszego postrzegania tylko wtedy, gdy uprzednio go skonstruujemy, np. rysując jego schemat na kartce za pomocą cyrkla. Geometryczny kontur jest więc efektem dotykowych ruchów będących oparciem dla wzroku, a nie czymś, co mogłoby prezentować się bezpośrednio w czysto optycznych danych. Na podobnej zasadzie wyznaczane są kształty naturalnych obiektów oraz ich rozmiary⁴⁷.

Księga natury zapisana alfabetem idei wzrokowych jest całkowicie nieczytelna, ponieważ składa się z ogromnej liczby ledwie dostrzegalnych liter (*minima visibilia*). Umysł musi dopiero ułożyć je w sensowne zdania, dokonując wyobrażeniowej interpretacji. Czytanie niestabilnego pisma barw i światłocieni jest procesem przekładu, który obejmuje co najmniej cztery etapy: a) tworzenie haptycznych wzorców, b) kojarzenie ich z towarzyszącymi im ideami wzrokowymi, c) formowanie prekonceptów krystalizujących w sobie długie i chaotyczne łańcuchy asocjacji, d) językową kategoryzację.

Widok drzewa na tle łąki i lasu opisywany w ramach tekstualnej metaforyki byłby pojedynczym słowem, którego pragmatyczny sens staje się zrozumiały dopiero w kontekście całego zdania, tzn. wtedy, gdy ustalimy jego „syntaktyczne” powiązania z pozostałymi elementami pola widzenia. Berkeley określa to usytuowanie „wizualnego słowa” w szerszej strukturze widzialności jako *situation*, czyli rozmieszczenie lub położenie.

⁴⁷ Ponieważ dotyk ocenia rozmiary obiektu na podstawie sekwencji ruchów przebiegających w pewnym przedziale czasowym, można powiedzieć, że stała haptyczna wielkość jest miarą czasu, jakiego zmysł potrzebuje do rozpoznania konturów rzeczy.

Przedmioty widniejące na panoramie potocznego światła-obrazu nie tylko mają wielkość i kształt, nie tylko sprawiają wrażenie, że znajdują się w pewnej odległości od obserwatora, ale również zajmują określone miejsce w swoim otoczeniu, tzn. odnoszą się do niego w kierunkowej relacji: góra–dół, lewa–prawa strona, przód–tył, pion–poziom *etc.*

Według Berkeleya teorie optyczne nie wyjaśniają fenomenu położenia, ponieważ nie uwzględniają zasadniczej różnicy między obrazem siatkówkowym będącym obiektem percepcji trzecioosobowej a obrazem, który jest przedmiotem subiektywnego postrzegania. Odwrócony obraz zarejestrowany na siatkówce to w istocie idea dotykowa, wynik oddziaływania światła na dno oka. Chociaż jesteśmy w stanie precyzyjnie obliczyć kąty odbicia promieni świetlnych, które formują ten obraz, to jednak jego własności geometryczne nie pokrywają się z fenomenalnymi cechami przedmiotu postrzeganego z perspektywy pierwszoosobowej. W akcie percepcji nie dokonujemy żadnych obliczeń, na jakich skupia się optyka, lecz odczytujemy wizualne sugestie, które są asocjacyjnie powiązane z ideami dotykowymi.

Układ współrzędnych pozwalający nam określić położenie obiektów zostaje wyznaczony za pośrednictwem dotyku⁴⁸. Wzrok nie ma takiej możliwości, ponieważ bezpośrednio odbiera wyłącznie zmienną różnorodność barw i światłocienia. Paradygmatyczne określenie kierunkowej osi góra–dół dokonuje się za pośrednictwem ruchów ciała, które reaguje na siłę grawitacji. W podobny sposób ustalone są pozostałe kierunki i parametry niezbędne dla przestrzennej orientacji. Ruchy dotykającej dłoni pozwalają umysłowi niewidomego rozpoznać poszczególne części własnego ciała: stopy stykające się z podłożem, nogi, tułów i głowę, która wieńczy cielesną bryłę. Na tej samej zasadzie ślepiec wydobywa kształty otaczających go przedmiotów oraz ich położenie względem dotykającego ciała i innych obiektów. Haptyczne doznania tworzą więc dynamiczną, ukierunkowaną przestrzeń w polu oddziaływania różnych sił (przyciągania i odpychania, oporu, tarcia *etc.*).

Osoba niewidoma po odzyskaniu wzroku nie odnajduje tych współrzędnych w polu widzenia, dlatego początkowo nie jest w stanie rozpoznać położenia widzianego obiektu⁴⁹. Wzrok nie odczuwa siły grawitacji, nie może zatem ustalić, która strona pola widzenia składająca się z barwnych plam znajduje się wyżej lub niżej. Dopiero ruch gałek ocznych, przeciwny lub zgodny z kierunkiem oddziaływania siły grawitacji, pozwala nadać konkretnej stronie pola wizualnego dotykowe

⁴⁸ „Jest rzeczą pewną, że gdy ktoś od urodzenia pozostaje rzeczywiście niewidomy, wtedy, idee tego, co wyżej i tego, co niżej, zyskują dzięki dotykowi. O położeniu każdej rzeczy dotykowej znajdującej się w jego zasięgu mógłby on wnosić na podstawie ruchu własnej ręki. Tę część, na której, jak czuje, jego ciało się opiera i ku której ciąży, określałby jako niższą i przeciwstawiałby części wyższej, tak samo nazywałby wszelkie przedmioty, które by dotykał”. G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, ss. 97–98.

⁴⁹ *Ibidem*, s. 100.

znaczenie „u góry” lub „na dole”. Analogicznie ruch gałek ocznych umożliwia również określenie pozostałych parametrów rozmieszczenia⁵⁰.

Często powtarzana przez Berkeleya teza, że przedmiotem wzroku jest jedynie zmienna różnorodność światła i kolorów nie oznacza bynajmniej, że pole wizualne jest całkowicie chaotyczne. Wydaje się, że rację ma Lorne Falkenstein, twierdząc, że haptyczne pojęcie położenia odnosi się do kategorii kierunkowych: wysoki, niski, góra, dół, odwrócony, poziomy, pionowy *etc.*, podczas gdy wzrok rejestruje izotropowe rozmieszczenie plam barwnych w kategoriach: centralny, peryferyjny, pomiędzy, oddzielny lub obok⁵¹. Bez tego rodzaju współrzędnych trudno byłoby wyobrazić sobie asocjacyjne powiązanie idei wzrokowych z wrażeniami haptycznymi. Niewidomy, który odzyskał wzrok, nie tylko miałby problem z ustaleniem tego, czy stopa znajduje się u góry, czy na dole, ale w ogóle nie byłby w stanie zidentyfikować plamy barwnej jako wizerunku człowieka złożonego z powiązanych ze sobą części ciała. Przy czym nie chodzi o to, że nie potrafiłby wyodrębnić ich w polu widzenia, lecz raczej o to, że nie mógłby dostrzec żadnego związku między swoimi wcześniejszymi doświadczeniami a postrzeganymi obecnie plamami barwnymi⁵².

Przywrócony wzrok nie dysponuje, według Berkeleya, żadnymi kryteriami, które umożliwiłyby mu porządkowanie pola widzenia pod względem ilościowym, ponieważ „liczba” nie jest, jak sądzi Locke, ideą pierwotną, czyli obiektywną cechą świata. Liczenie obiektów, grupowanie ich w zbiory zależy od arbitralnej konwencji, którą przyjmujemy, aby zidentyfikować istotne dla nas składowe doświadczenia. Niewidomy po odzyskaniu zdolności widzenia nie potrafi stwierdzić, że jakiś układ barw tworzy odrębną jedność postaciową. Obraz ludzkiej głowy stanowi w istocie kombinację różnokolorowych plam – czerwonych ust, złocistych policzków, czarnych brwi, zielonych oczu. Połączenie ich w całość nie jest czymś oczywistym dla osoby posługującej się wcześniej wyłącznie dotykiem. Jeszcze trudniejsze będzie dla niej wyodrębnienie kształtu, który kolorystycznie wydaje się zlewać z otoczeniem – np. zarysu stopy o ciemnej karnacji stojącej na brunatnej ziemi lub na tle ściany o podobnym odcieniu. Mimo wszystko wzrok dostrzega bezpośrednio pewne struktury porządku: wielość barw oraz izometryczne cechy wizualnej rozciągłości, choć nie rejestruje cech określających kierunkowe położenie obiektów. Podstawą identyfikowania układów barw jako odrębnych całości jest ruch elementów pola wizualnego⁵³.

Bez udziału innych zmysłów wzrok może zaobserwować jedynie zmianę izometrycznego położenia plam barwnych, ich bezładne przemieszczanie się

⁵⁰ *Ibidem*, ss. 101–102.

⁵¹ L. Falkenstein, *Berkeley on Situation and Inversion*, w: *The Battle of the Gods and Giants Redux*, eds. P. Easton, K. Smith, Brill, Leiden–Boston 2015, s. 315.

⁵² G. Berkeley, *Próba stworzenia nowej teorii widzenia...*, ss. 104–105.

⁵³ *Ibidem*, s. 106.

w polu widzenia⁵⁴. Jednak to właśnie ten nieukierunkowany ruch pozwala mu wyodrębnić jednorodne reprezentacje przedmiotów. Gdy przebudzone do widzenia oko napotka przed sobą niezmienny układ kolorów, nawet oparty na wyraźnym kontraście, np. między ciemnymi oczami a jasną twarzą, to mimo największych starań nie będzie w stanie stwierdzić, czy widziane plamy barwne tworzą jedynie przypadkową, bezsensowną konfigurację, czy też może ich połączenie wykazuje stałość charakterystyczną dla odrębnego, „tożsamego ze sobą” obiektu. Dopiero w momencie, gdy pojawia się zmiana na wielobarwnej mozaice ekranu percepcji, umysł obserwującego zyskuje kryterium, które pozwala mu rozpoznać względnie stabilne zarysy, sugerujące istnienie jakiejś odrębnej rzeczy. Identyfikacja formy obiektu zachodzi, ogólnie rzecz ujmując, w dwóch modelowych wariantach: 1) gdy wzrok rejestruje ruch postaci na niezmiennym tle albo 2) gdy postrzega różnicę szybkości zmian ruchu postaci oraz otaczającego ją tła. Drugi przypadek występuje np. wtedy, gdy próbujemy zauważyć odbicie poruszającej się osoby na powierzchni falującej rzeki. Wyodrębnienie jej obrazu z tła opiera się na postrzeżeniu różnicy w szybkości zmian obydwu części pola widzenia.

Operacja łączenia plam barwnych nie polega zatem na przypisywaniu ich do miejsc w przestrzeni, lecz wymaga „podjęcia decyzji” o tym, które granice między grupami już rozmieszczonych kolorów wyznaczają zewnętrzne krawędzie ruchomych obiektów, a które należą do względnie nieruchomych części wnętrza tych obiektów. Ruch rejestrowany przez wzrok pozwala wyodrębnić kształty oraz zmianę ich izometrycznego położenia, jednak nie wystarcza do ustalenia kierunku tej zmiany, ponieważ współrzędne kierunkowe: „wyżej”, „niżej”, „w lewą, w prawą stronę”, „bliżej”, „dalej” wyznacza wyłącznie dotyk.

Paradoksy Berkeleyowskiego ujęcia położenia wynikają częściowo stąd, że na poziomie opisu fizjologicznego widzenie jest dla niego taktylnie uwarunkowaną operacją sensomotoryczną. Ruch postrzegany przez wzrok nie daje się więc pomyśleć bez udziału dotyku, a ściślej bez mimowolnych (sakkadowych, jakbyśmy dzisiaj powiedzieli) ruchów oczu. Przyczynowe wyjaśnienie procesu percepcji nie mieści się jednak w ramach badań psychologicznych, w których Berkeley analizuje fenomen rozmieszczenia. Na tej płaszczyźnie wzrok i dotyk prezentują się jako całkowicie heterogeniczne zmysły, dlatego nie może tutaj obowiązywać fizjologiczna teza o uwarunkowaniu widzenia przez doznania taktylne.

Zaprezentowana w *Próbie* analiza kolejnych aspektów przestrzenności, będących obiektem potocznej percepcji, opiera się na swoistym eksperymencie myślowym, w którym doznania wzrokowe zostają wyabstrahowane z całokształtu doświadczenia wzrokowo-dotykowego. Chociaż pojęcie położenia omawiane jest

⁵⁴ „Dla bardziej wnikliwego i wyraźnego dowodu wystarczy, abyśmy zauważyli jedynie, że człowiek, dla którego wzrok jest czymś nowym, nie rozpoznałby za jego pomocą ruchu”, ponieważ „sam akt widzenia nie mógłby mu dać wiedzy o ruchu w dół czy w górę, w lewo bądź w prawo, ani też w jakimkolwiek innym kierunku”. *Ibidem*, s. 122.

na samym końcu tej rozprawy, tj. po analizie kategorii oddalenia i wielkości, to w porządku genetycznym odnosi się ono do pierwszego etapu formowania wyobrażenia przestrzeni. Odwołując się do przypadku niewidomego, który odzyskał zdolność widzenia, Berkeley próbuje dotrzeć do logicznie pierwotnej, „czystej” formy percepcji obydwu zmysłów. Pierwsze rozróżnienia we wzrokowym polu doznaniowym wymagałyby od takiej osoby czasu i możliwości porównywania. Dotyczyłyby one nie tyle odległości i rozmiaru (te bowiem konstytuują się dopiero na dalszych etapach doświadczenia), ile rozróżnienia odrębnych części w pierwotnie nieokreślonym polu wzrokowym. Rozpoznawanie względnie stabilnych struktur porządku w zmieniającym się strumieniu percepcji oraz porównywanie wydzielonych obszarów ciągłości i zmienności kształtuje wizualną protoprzestrzenną matrycę, która poprzez skojarzenie z doznaniem dotykowymi i ich naturalnym odczuciem ukierunkowanej rozciągłości tworzy elementarny wzorec położenia obiektów w polu widzenia.

Wrażenie trójwymiarowej przestrzeni okazuje się w końcowej części analiz Berkeleygo iluzją, efektem wyobrazeniowej projekcji haptycznych doświadczeń na ekran wizualnej rozciągłości. Rozmieszczenie, wielkość, oddalenie powstają na skutek arbitralnego powiązania doznań należących do całkowicie odrębnych światów zmysłowych. Bierne z natury idee percepcyjne tworzą złożony, niejako zadany człowiekowi tekst, który musi on odczytać za pośrednictwem aktywnej percepcji. Haptyczną lekturę można sprowadzić do ruchów napotykających ośrodki oporu. Dzięki niej umysł tworzy główne współrzędne określające możliwe kierunki swojej aktywności. Paradoksalnie, dotyk, mimo swojej ślepoty, „widzi” więcej niż wzrok „oślepiiony” jasnością barw. Widzenie zdane wyłącznie na siebie nie potrafi nawet „sylibizować”, rejestruje jedynie bliżej nieokreśloną różnorodność „liter”, dlatego potrzebuje wsparcia ze strony swojego sąsiada, który posługuje się jednak obcym językiem i odmiennym alfabetem. Obydwa zmysły czytają więc w różnym tempie różne teksty, a jednak ta pozornie nieskładna, kakofoniczna polifonia głosów opiera się na harmonijnej kompozycji pisanej na bieżąco przez Boga.

Zakończenie

W immaterialistycznej filozofii Berkeleygo dotyk urasta do rangi wiodącego zmysłu. W językowym modelu percepcji pełni on funkcję rzeczywistego, haptycznego referenta dla idei wzrokowych, które zostają zdegradowane do roli jego znaków. Bez odniesienia do dotyku wizualne obrazy są puste, przypominają dźwięki pozbawione znaczenia. Berkeley nie próbuje jednak stworzyć sztywnej hierarchii zmysłów. Choć początkowo wydaje się wskazywać wyraźny prymat haptyczności, to w toku dalszych analiz kładzie nacisk na kooperację dotyku i wzorku. Widać to wyraźnie tam, gdzie na pierwszy plan argumentacji wysuwa się zależność referenta od jego

wizualnego zapośredniczenia. W tym kontekście zmysł dotyku nie może już pełnić uprzywilejowanej funkcji. Gdy haptyczne *signatum* okazuje się zależne od wzrokowego *signum*, relacja między obydwo ma zmysłami traci hierarchiczny charakter i zamienia się w stosunek cyrkularnej wzajemności, który polega na tym, że element widzialny zostaje wymodelowany jako forma dotykowa, a wrażenia dotykowe powiększają swoją rozciągłość w wymiarze czasowym i przestrzennym. Za pośrednictwem wzrokowych sugestii pojedyncze doznania haptyczne, z natury zamknięte w punktowej i niepowtarzalnej natychmiastowości, ulegają bowiem temporalizacji, zostają „naniesione” na czasowy horyzont doświadczenia jako pamięć i oczekiwanie. Z kolei dotykowe *extensum* rzutowane przez wyobraźnię na pole wizualne powiększa się o rozciągłość optyczną. W ten sposób wzrok nie tylko wzmacnia praktyczną skuteczność zmysłu dotyku, ale także poszerza jego funkcję kognitywną.

W końcowej części rozprawy Berkeley przywołuje obraz odcieleśnionej, obdarzonej wzrokiem inteligencji⁵⁵, która bez wsparcia dotyku nie jest w stanie odkryć zasad geometrii. Jej zdolności poznawcze sprowadzają się do pasywnej kontemplacji feerii barw i światłocienia. Odkrywane przez nią uniwersum czystej widzialności, podobnie jak nowy optyczny świat mikroskopowych oczu, nabiera cech widmowych. W obydwu przypadkach obiektem postrzegania jest rzeczywistość pozbawiona haptycznych fundamentów. Nie można jej uchwycić fizycznie ani zlokalizować przestrzennie, również spekularny podmiot z uwagi na swoją bezcielesność i nietykalność przekształca się w nierzeczywisty byt, który rozpuszcza się w widmowe podobieństwo.

Berkeley wykorzystuje retoryczną figurę czystej inteligencji, aby na zasadzie kontrastu uwypuklić sprawczość i poznawczy potencjał umysłu ucieleśniającego się w dotykowej przestrzeni, która tworzy podstawę ludzkiego istnienia i poznania. Jednakże za pomocą tej samej figury można z równym powodzeniem opisać jego własną teorię. Dowiadujemy się z niej bowiem, że cielesność, dotyk i pozostałe zmysły są ostatecznie przejawem ducha reagującego na idee wzbudzone przez transcendentnego Boga. Przestrzeń okazuje się niewidzialnym *velum* utkanym przez niematerialną energię wyobraźni, a czas jest tylko pewnym sposobem odnoszenia się duchowej substancji do idei, które rozbłyskują i znikają jak za dotknięciem czarodziejskiej różdżki. Świat zamknięty w granicach percepcji przejawia cechy czystej „wszystkowidzącej” inteligencji – bycie postrzeganym i postrzeganie tworzą w istocie dwie strony tej samej widmowej natury bytu, który trwa wyłącznie dzięki boskiemu *fiat*.

⁵⁵ *Ibidem*, s. 130.

Literatura

- Berkeley G., *Dzienniki filozoficzne*, tłum. B. Żukowski, Słowo/obraz terytoria, Gdańsk 2007.
- Berkeley G., *Próba stworzenia nowej teorii widzenia i inne eseje filozoficzne*, tłum. A. Grze-
liński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2011.
- Berkeley G., *Siris. Łańcuch filozoficznych refleksji i dociekań wraz z „Dodatkami”*, tłum.
A. Grześliński, Wydawnictwo Naukowe UMK, Toruń 2013.
- Berkeley G., *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Salomon, Zielona Sowa,
Kraków 2004.
- Berkeley G., *Trzy dialogi między Hylasem i Filonousem*, tłum. J. Sosnowska, Antyk, Kęty
2002.
- Falkenstein L., *Berkeley on Situation and Inversion*, w: *The Battle of the Gods and Giants
Redux*, eds. P. Easton, K. Smith, Brill, Leiden–Boston 2015.
- Grześliński A., *Człowiek i duch nieskończony. Immaterializm George’a Berkeley’a*, Wydaw-
nictwo Naukowe UMK, Toruń 2010.
- Stack G., *Berkeley’s analysis of perception*, Mouton, Hague 1972.