



MARCIN PORĘBA

## Ja jako rzecz rozciągła. O tym, jak daleko prowadzi nas Kant

*The I as an Extended Thing. On how far We are Led by Kant*

Time is but the stream I go a-fishing in.  
I drink at it; but while I drink I see the  
sandy bottom and detect how shallow it is.

H. D. Thoreau

*Dedykując tych kilka stron Profesorowi Sewerynowi Blandziemmu, mam świadomość tego, że, będąc rodzajem wariacji na pewne tematy z Kanta, są one w istocie wariacjami na temat wariacji, wariacjami, by tak rzec, drugiego stopnia. Czymże bowiem jest filozofia Kanta, jeśli nie jednym z wielu, choć być może jednym z najważniejszych, przypisów do tego, co pomyślano, powiedziano i napisano w Grecji między szóstym a czwartym stuleciem przed naszą erą? Czyż sama nie jest już pewną wariacją na tematy zadane późniejszym epokom przez presokratyków i Sokratesa, Platona i Arystotelesa, a wreszcie stoików, epikurejczyków i sceptyków? Czuję się więc trochę onieśmielony ofiarowując Sewerynowi wariacje na temat wariacji na temat tego, czemu poświęcił on swe wieloletnie wysiłki badawcze i co w swych znakomitych pracach zgłębił w trudny do prześcignięcia sposób. Czym jest, skąd się wziął i z czego zrobiony jest świat? Cemu zawdzięcza swą formę? Czym są przestrzeń i czas, czy są czymś rzeczywistym, czy tylko pewnym złudzeniem? Czym są czucie i myślenie, za sprawą których świat się przed nami otwiera? I jak dalece się otwiera, na ile zaś pozostaje ukryty? Czym jest to coś w świecie, czym jesteśmy my sami? A wreszcie czym jest język, w którym możemy wypowiedzieć nasze doświadczenie i myślenie świata, a także w którym można postawić te wszystkie pytania? Wszystkie one towarzyszą nam od dwudziestu kilku wieków. Wszystkie – i niewiele ponad nie – napędzają i ożywiają myśl Kanta i jemu podobnych, następców Greków. Czy możemy liczyć na to, że w toku naszych wariacji na te tematy wyłoni się jakiś nowy wątek, nowy temat? Pozostawiając*

*to ostatnie pytanie bez odpowiedzi, pozwolę sobie jedynie wyrazić nadzieję, że będąc nie tylko filozofem, lecz także muzykiem, Seweryn przychylnie spojrzy na ten gatunek wariacji filozoficznej, na tę próbę naśladowania w filozofii tego, co być może stanowi istotę muzyki.*

ABSTRACT: My starting point is the Kantian distinction of inner and outer sense and the corresponding distinction of their respective *a priori* forms, time and space. Special attention is paid to the implication from time's being the form of inner intuition to its being the form of subjectivity as such. This implication is shown to depend on the idea of self-consciousness and self-ascription of mental states and properties as constitutive for the subject as different from mere objects. However, on closer inspection, both elements, the implication itself as well as its premise, lead to aporias pertaining to the relation between space and time. Since this relation is marked by strong dependence of time on space, what I propose is to consider space as *the* form of subjectivity. This requires a modified conception of what constitutes the subject: instead of the ability to report its states and ascribe them to oneself I propose the special status of subject's limits as what makes them limits *of a subject*.

KEY WORDS: the inner and the outer • Kant • space • subject • time • time measurement

To, czym się tu zajmuję, należy do gatunku wariacji. Są to wariacje na typowo Kantowski, a zarazem centralny dla całej nowożytnej filozofii temat – temat podmiotu. W dalszym ciągu wskazuję na pewne motywy w myśleniu Kanta o Ja, świadomości siebie i ich relacji do świata zewnętrznego, prowadzące – o ile konsekwentnie i dostatecznie długo podążać w kierunku, który wskazują – daleko poza to wszystko, na co skłonny byłby zgodzić się sam Kant. Moje rozważania nie są próbą interpretacji, która mogłaby sprostać wysokim wymaganiom akademickiej wiedzy na temat Kanta. Ich główne tezy mogłyby w zasadzie zostać sformułowane bez odwoływania się do jego filozofii i niezależnie od niej. Jeżeli przedstawiam je jako w pewnym sensie jej niezamierzoną konsekwencję, to głównie po to, by, po pierwsze, ukazać pewną interesującą z punktu widzenia historii myśli dialektykę filozofii Kantowskiej, po drugie zaś, dać jeszcze jeden przykład tego, jak wielki potencjał rozumienia świata się w niej kryje.

Zacznijmy od dobrze znanego Kantowskiego rozróżnienia zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego. Jako odmiany zmysłowości oba należą do szczególnej klasy zdolności poznawczych, którą Kant nazywa naocznością (*Anschauung*), definiując ją jako ogół tych sytuacji poznawczych, w których przedmiot jest nam dany, co w przypadku naoczności zmysłowej (która może być empiryczna lub czysta) zależy zawsze od pobudzenia umysłu przez przedmiot oglądania<sup>1</sup>. Za pośrednictwem zmysłu zewnętrznego oglądamy

<sup>1</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, PWN, Warszawa 1986, t. I, s. 93–94.

przedmioty jako znajdujące się na zewnątrz nas, za pośrednictwem zmysłu wewnętrznego oglądamy nasze stany umysłu, o których – trochę myśląc, ale zgodnie z przyjętym sposobem mówienia – można powiedzieć, że znajdują się wewnątrz nas. Rozróżnienie tego, co na zewnątrz i tego, co wewnątrz nas jest w kontekście Kantowskich rozważań nad naocznością równoważny rozróżnieniu przestrzeni i czasu jako apriorycznych form, odpowiednio, zmysłu zewnętrznego i wewnętrznego. Oglądać coś na sposób przestrzenny to tyle, co oglądać to jako znajdujące się na zewnątrz, oglądać coś na sposób czasowy znaczy, oglądać to jako znajdujące się wewnątrz, czy może lepiej, jako niebędące na zewnątrz.

Powstaje pytanie, co to znaczy dla Kanta, że zmysł wewnętrzny informuje nas o naszych stanach umysłu, jeśli wziąć pod uwagę to, że informacja ta ma charakter zmysłowy, tj. zależny od pobudzenia. Zależność od pobudzenia wydaje się polegać na tym, że np. do tego, by być świadomym jakiegoś przedstawienia, np. przedstawienia drzewa, na które właśnie patrzę, muszę nie tylko być pobudzany przez samo to drzewo, lecz także, niezależnie od pierwszego pobudzenia, mój zmysł wewnętrzny musi być pobudzany przez przedstawienie drzewa. Jakim sposobem coś takiego jak przedstawienie może mnie w ogóle pobudzać? Jaka jego część lub aspekt wykonuje tę pracę? Jaka część lub aspekt nas samych pełni funkcję zmysłu wewnętrznego, tj. odbiornika tego pobudzenia i niesionej przez nie informacji? Zacznę od pierwszych dwóch pytań, dotyczących zdolności przedstawień do pobudzania ich posiadacza, uważam je bowiem za nieco łatwiejsze od trzeciego. Dopiero w końcowych partiach tych rozważań, po omówieniu kilku innych kwestii, wrócę do pytania o naturę zmysłu wewnętrznego.

A zatem ze względu na co przedstawienie jest zdolne pobudzać zmysł wewnętrzny? Z grubsza biorąc, odpowiedź brzmi: nie ze względu na swoją treść (czyli to, co zdaje się ono reprezentować, np. drzewo), lecz na to, że przedstawienie jest zawsze w istocie *przedstawianiem*, czyli robieniem czegoś, aktywnością. Jest to przede wszystkim aktywność tzw. wyobraźni wytwórczej, która w pewnym sensie kreśli obrazy wszystkiego, do czego jesteśmy w stanie się odnieść poznawczo czy praktycznie. To, że jesteśmy w stanie *czuć* tę aktywność wyobraźni – a owo czucie jest tym właśnie, co odbiera zmysł wewnętrzny – jest ściśle biorąc produktem ubocznym przedstawiania, który można porównać do ciepła powstającego przy okazji procesów obliczeniowych zachodzących w jakiejś fizycznej architekturze<sup>2</sup>. Przeznaczeniem tych

<sup>2</sup> Jednym z ważniejszych filozoficznie ustaleń teorii informacji jest tzw. zasada Landauera, mówiąca o minimalnej entropii, a co za tym idzie, minimalnej ilości ciepła powstającego w układzie wykonującym obliczenie o danym stopniu złożoności. Zob. R. Landauer, *Irreversibility and Heat Generation in the Computing Process*, w: "IBM Journal", July

procesów nie jest oczywiście ogrzewanie, ani samego komputera, ani jego otoczenia, lecz przetwarzanie różnego rodzaju danych. Tym niemniej maszyna licząca mogłaby w zasadzie czuć, że wykonuje obliczenie, właśnie za sprawą ciepła powstającego wskutek tego w jej obwodach. I zapewne podobnie jak ciepło jest najbardziej amorficzną, najmniej uorganizowaną formą energii, również analogiczne skutki czynności przedstawiania zaznaczające się w zmyśle wewnętrznym są zdolne jedynie do bardzo niskiego stopnia uorganizowania, który u Kanta przybiera postać czasu, a więc różnorodności mającej w sobie zdecydowanie mniej struktury niż przestrzeń.

Ale czas nie tylko ma mniej struktury niż przestrzeń, nie tylko niesie mniej informacji niż ona, lecz nadto jest w stosunku do przestrzeni wtórny i zależny. Jest to wyraźnie widoczne m.in. w słynnym Kantowskim *Odparciu idealizmu*, fragmencie dodanym przez Kanta w drugim wydaniu *Krytyki czystego rozumu* do *Postulatów myślenia empirycznego w ogóle*, zajmujących się analizą pojęć modalnych<sup>3</sup>. Argumentacja Kanta wychodzi od spostrzeżenia, że nawet idealista, tzn. ktoś powątpiewający w istnienie rzeczy w przestrzeni poza nami, zakłada przecież istnienie umysłu i jego zdolność orientacji we własnych przedstawieniach. Dla Kanta orientacja ta oznacza trzy rzeczy: (1) Możliwość trafnego przypisania sobie każdego ze swych przedstawień (choć nie wszystkich naraz). (2) Będące koniecznym warunkiem tej możliwości istnienie pewnego porządku wśród przedstawień. Ponieważ przedstawień jest bardzo dużo, być może wręcz nieskończenie wiele, istnienie wśród nich porządku jest sprawą o krytycznym znaczeniu dla naszej orientacji w ich zbiorze. W braku porządku niepodobna byłoby rozstrzygnąć, czy coś naprawdę było moim przedstawieniem, albowiem wiedzieć to mogę tylko w ten sposób, iż potrafię odszukać przedstawienie wśród innych przedstawień. To zaś właśnie wymaga, by ich zbiór był uporządkowany, wyjąwszy bowiem naprawdę małe kolekcje rzeczy (jak książki na moim biurku), praktycznie niemożliwym jest znalezienie jakiegoś elementu

1961, s. 183–191. Ma się rozumieć, ilość ciepła generowanego w rzeczywistych procesach obliczeniowych jest dziś wciąż o wiele rzędów większa od tego czysto teoretycznego minimum, które w wyniku postępu technologicznego może być jedynie aproksymowane. Jednak istnienie owego teoretycznego minimum, nawet jeśli nie ma ono praktycznych konsekwencji natury technologicznej, mówi coś bardzo ważnego o naturze procesów przetwarzania informacji, a co za tym idzie, o naturze myślenia, o ile można je do kategorii takich procesów zaliczać: mianowicie procesy te ze swej istoty, jako procesy przetwarzania informacji, całkiem niezależnie od ich fizycznej czy innej implementacji, z koniecznością bliską logicznej generują pewną ilość entropii. Entropia ta jest zawsze częścią tego, co może „czuć” system przetwarzający informację, i tę właśnie część jego czuć można określić jako „czucie, że się myśli”, a więc Kantowski zmysł wewnętrzny.

<sup>3</sup> I. Kant, *op.cit.*, s. 398–404.

w zbiorze, o ile zbiór ten nie jest uporządkowany, czy raczej o ile nie wiemy, jak go uporządkować. A wreszcie (3) wszelki porządek wśród naszych przedstawień sprowadza się ostatecznie do porządku czasowego, co dzieje się za sprawą kategorii, których synteza dokonująca się w wyobraźni jest zarazem, jak to nader metafizycznie ujmuje Kant, syntezą samego czasu. Wszystkie trzy aspekty powinny być dobrze znane z tzw. transcendentalnej dedukcji kategorii oraz z *Analityki zasad*, teraz jednak, w *Odparciu idealizmu*, Kant idzie znacznie dalej i próbuje wnikać w warunki możliwości samej tej czasowej struktury apercepcji. Ściśle biorąc, wskazuje na jeden taki warunek, a mianowicie „istnienie przedmiotów w przestrzeni poza mną”<sup>4</sup>. Zewnętrzne przedmioty, a zwłaszcza różne procesy zachodzące z ich udziałem, jak np. ruchy ciał niebieskich, są tym, co w ogóle czyni możliwym jakikolwiek wiarygodny pomiar czasu i ustalanie porządku czasowego. Zawsze, gdy muszę rozstrzygnąć coś w odniesieniu do czasu, moje wewnętrzne poczucie jego upływu jest dla mnie miarodajne tylko o tyle, o ile da się zweryfikować przez spojrzenie na zegar, czy to naturalny, jak Słońce przemierzające firmament, czy sztuczny, jak zegarek, który noszę na ręce. Jakkolwiek mało metafizycznie by to brzmiało, Kantowska dedukcja istnienia świata zewnętrznego jest w zasadzie dedukcją istnienia zegarów.

Podsumujmy nasze dotychczasowe ustalenia. W tej mierze, w jakiej bycie świadomym siebie podmiotem obejmuje zdolność do trafnego przypisywania sobie swych przedstawień, to zaś z kolei zależy od możliwości ich czasowego uporządkowania, bycie takim podmiotem zależy od istnienia rzeczywistości na zewnątrz niego, tj. przestrzeni poza umysłem, zamieszkiwanej przez przedmioty niedające się utożsamić z żadnymi z jego przedstawień. Jednak zależność ta, sformułowana w tak abstrakcyjny sposób, jest w pełni do pogodzenia z koncepcją czysto czasowego, nie-przestrzennego podmiotu, choćby podmiot ten, jak Kartezjańska rzecz myśląca, pozostawał w istotnym związku ze światem zewnętrznym za sprawą wrodzonej idei rzeczy rozciągłej. Na gruncie takiego rozumienia podmiotu nagminne mówienie o tym, co „wewnątrz” w opozycji do tego, co „na zewnątrz”, sugerujące, że przestrzenność jest jakoś wbudowana w strukturę samego podmiotu, można łatwo zneutralizować jako należące do dziedziny metafor i nieprecyzyjnego języka potocznego, a nie do dziedziny metafizyki.

Zróbmy jednak kolejny krok. Do tego, by zewnętrzna rzeczywistość mogła służyć za obiektywną miarę czasu, którego używamy do porządkowania naszych przedstawień, czas musi w jakiś sposób być częścią tej rzeczywistości, a więc sam musi być czymś „zewnętrznym”. Mierzenie

<sup>4</sup> *Ibidem*, s. 399.

czasu to operacja odnosząca się pierwotnie do tego, co na zewnątrz; polega ono zasadniczo na porównywaniu różnych procesów, np. ruchu Księżyca wokół Ziemi z ruchem Ziemi wokół własnej osi. Samo nasze pojęcie czasu wydaje się pochodzić z porównywania różnych procesów, nie zaś z refleksji nad jakimś *jednym* procesem, jakkolwiek byłaby ona staranna, dokładna i dogłębna. I właśnie dlatego, gdy np. spoglądam na mój zegarek w celu weryfikacji mojego wewnętrznego poczucia, że jest pierwsza po południu, nie używam zegarka – zewnętrznego, zajmującego pewną przestrzeń i przestrzennie umiejscowionego urządzenia – do mierzenia *czasu* jako czegoś pierwotnie wewnętrznego, czegoś, co pierwotnie płynie wyłącznie wewnątrz mnie. Dzieje się tu raczej z grubsza to samo co wtedy, gdy tego samego zegarka używam do mierzenia jakiegoś zewnętrznego procesu, np. procesu mojego docierania do domu ze stacji metra. To prawda, że w ujęciu Kanta czas, podobnie jak przestrzeń, nie jest *całkiem* obiektywny, albowiem to *my* porównujemy rzeczy i procesy, a zatem to naszym pomysłem jest patrzenie na rzeczy w kategoriach przestrzennych i czasowych. W tym sensie czas i przestrzeń są apriorycznymi, podmiotowymi formami poznania. Z drugiej jednak strony istnieje ogromne mnóstwo empirycznych faktów dających się stwierdzić z ich pomocą, i to właśnie za sprawą tych faktów czas i przestrzeń są czymś rzeczywistym, a nie jakimiś, jak powiedziałaby Kant, „urojeniami” (*Hirngespinnste*).

Zauważmy, że skoro zachodzi niemal doskonała symetria między porównywaniem dwóch niewątpliwie zewnętrznych procesów (np. ruchu Ziemi z ruchem wskazówek zegara) a porównywaniem któregoś z tych procesów z przepływem moich przedstawień, wydaje się, że również ten przepływ musi być przestrzennie zlokalizowany i rozciągliwy (obejmować pewien obszar przestrzeni). Faktycznie często się zdarza, że „zewnętrzne” procesy mierzymy za pomocą „wewnętrznego” przepływu przedstawień, i w niektórych sytuacjach codziennych pomiar ten, jakkolwiek wysoce niedokładny i zawodny, musi nam wystarczać. W dodatku, ponieważ ów przepływ przedstawień składa się w dużej mierze na to, czym jesteśmy, nie jest więc od nas przestrzennie odseparowany (rzec można, iż zawsze nosimy ze sobą nasze przedstawienia), może powstać złudzenie, że ten przepływ przedstawień jest czysto czasowy, że nie posiada żadnej charakterystyki przestrzennej. To zaś może z kolei prowadzić do myśli, że czas jest pierwotnie czymś czysto wewnętrznym, z istoty przynależnym do zmysłu wewnętrznego, z którym porównujemy w zasadzie wszystkie procesy zewnętrzne i od którego czerpią one swą charakterystykę czasową. Ta właśnie koncepcja leży u podstaw popularnej interpretacji Kantowskiej estetyki transcendentalnej jako obejmującej tezę, iż rzeczy znajdujące się w przestrzeni zawdzięczają

swą czasową charakterystykę faktowi, że są przedmiotami naszych przedstawień, a ich relacje czasowe sprowadzają się ostatecznie do relacji między ich przedstawieniami w nas.

Jednak, jak widzieliśmy, relacje między przestrzenią a czasem jako z jednej strony własnościami zewnętrznej rzeczywistości, z drugiej zaś czymś przynależnym do subiektywnego strumienia przedstawień są znacznie bardziej skomplikowane niż sugeruje owa nieco naiwna interpretacja. To prawda, że czasowe relacje między naszymi przedstawieniami i innymi stanami umysłu są faktycznym punktem wyjścia dla ustalania czasowych relacji między zewnętrznymi rzeczami i zdarzeniami. Zarazem jednak, jak pokazuje *Odparcie idealizmu*, zewnętrzne procesy w niemniejszym stopniu są punktem wyjścia dla ustalania relacji czasowych między naszymi przedstawieniami. Z powodzeniem może zachodzić jedno i drugie, tak samo jak wtedy, gdy porównujemy dwa zewnętrzne procesy i jeden z nich mierzymy drugim: który z nich potraktujemy jako miarę, a który jako to, co mierzone, zależy od kontekstu, celów i przyjętych konwencji, innymi słowy od względów w dużej mierze pragmatycznych. I zapewne takie właśnie, pragmatyczne względy kryją się ostatecznie za naszą skłonnością, tak brzemionną w kłopotliwe skutki dla filozofii, do niedostrzegania przestrzennego charakteru naszego wewnętrznego świata. Tymczasem strumień naszych przedstawień jest po prostu jeszcze jednym zegarem, dokładnie tak samo rozciągląym i umiejscowionym w przestrzeni jak poruszająca się Ziemia czy zegarek, który noszę na ręce.

Wspomnianą skłonność do tego, by uprzywilejowywać czas, by czynić z niego właściwy, źródłowy wymiar naszego myślenia, przeżywania, ogólnie – naszej egzystencji, można próbować tłumaczyć odwołując się do jednej z teorii stanowiących fundament współczesnego obrazu świata, a mianowicie do Einsteinowskiej teorii względności. Jeżeli procesy zachodzące w nas i w naszej najbliższej okolicy, a więc np. zarówno strumień naszych przeżyć, jak i bieg zdarzeń, w których uczestniczymy, potraktować jako zegary, to trzeba będzie powiedzieć, że zegary te odmierzają nasz czas własny, który z uwagi na nasze – poniekąd przygodne – własności dynamiczne zanedbywalnie mało odbiega od czasowej składowej czasoprzestrzeni. Te przygodne własności dynamiczne to przede wszystkim znikomo małe przyspieszenia i prędkości, z jakimi zdarza się nam poruszać względem układu, jaki stanowi Ziemia i jej najbliższe otoczenie. W efekcie, choć poruszamy się zawsze w czasoprzestrzeni, a nasze życie jest zegarem odmierzającym odstępów czasoprzestrzennych, przebywamy w czasoprzestrzeni trajektorię praktycznie nieodróżnialną od jej wymiaru czasowego, trochę tak jak ktoś, kto po powierzchni Ziemi poruszałby się wyłącznie wzdłuż jednego południka, i to

w dodatku tylko w jednym kierunku. Prowadzi to do nieodpartego wrażenia, że tym, co odmierza nasze życie, jest czas, a nie przestrzeń, które jednak jest iluzją, skoro tym, co odmierzamy, nigdy nie jest upływ samego czasu, lecz czasoprzestrzeni. Gdyby – idąc trochę za przykładem eksperymentów myślowych Einsteina – wyobrazić sobie kogoś takiego jak my, tyle że poruszającego się z prędkościami zbliżonymi do prędkości światła, być może należałoby przyjąć, że ktoś taki miałby równie nieodparte poczucie, że to raczej przestrzeń niż czas jest właściwym, źródłowym wymiarem jego życia, a gdyby dodatkowo był kimś podobnym do Kanta, uznałby może przestrzeń za formę zmysłu wewnętrznego, a czas – zewnętrzny.

W tym miejscu moje wariacje porzucają oryginalny temat Kantowski. Skoro nie sposób mówić o czasowej strukturze naszych przedstawień, o ile nie przyjmujemy, że posiadają one zarazem strukturę przestrzenną, z gruntu wykluczona wydaje się możliwość zdefiniowania podmiotu przez brak cech przestrzennych, tak jak próbował to czynić Kartezjusz i do pewnego stopnia Kant. Zarówno świat zewnętrzny, jak i wewnętrzny są w równej mierze rozciągnięte i umiejscowione w przestrzeni *i* w czasie, jeżeli więc chcemy zdać sprawę z asymetrii między nimi, pozwalającej jeden nazwać „podmiotem”, a drugi „jedynie przedmiotem”, to musimy odwołać się do innych racji niż rzekomo czysto czasowy charakter *Ja* i jego przedstawień.

Jedną z pierwszych prób zmierzających w tym kierunku podjął J.G. Fichte w swojej teorii wiedzy, w której jako wyróżnik *Ja* postulowana była aktywność. Nie będę tu jednak szczegółowo omawiał tej propozycji, poprzestając jedynie na uwadze, że prowadzi ona do trudnego do przyjęcia wniosku, iż wszelka aktywność po stronie przedmiotów okazuje się tu ostatecznie sprowadzalna do aktywności *Ja*.

Chcąc adekwatnie ująć naturę podmiotu musimy, jak sądzę, odwołać się do pojęcia przestrzeni. Jedną z głównych zalet tego pojęcia jest jego ogólność. Jest ono zdecydowanie bardziej ogólne niż np. pojęcie czasu. Obejmuje nie tylko przestrzeń naszego codziennego doświadczenia i przestrzenie różnych teorii naukowych, nie tylko nieskończone liczne przestrzenie geometrii, teorii mnogości i topologii, lecz także abstrakcyjne różności tworzące u Kanta aprioryczną strukturę percepcji zmysłowej, a więc to, co nazywa on „przestrzenią” i „czasem”. Spróbujmy tę ogólność pojęcia przestrzeni wykorzystać dla naszych celów.

Jak widzieliśmy, do tego, by *Ja* było zdolne do trafnego przypisywania sobie swych przedstawień, muszą one posiadać nie tylko strukturę czasową, lecz także przestrzenną, innymi słowy, muszą zamieszkiwać przynajmniej czterowymiarową czasoprzestrzeń. Powstaje pytanie, jak owa czasoprzestrzeń zmysłowej naoczności ma się do fizycznej czasoprzestrzeni, w której



umiejscowione są „zewnątrzne” rzeczy i procesy. Pytanie to jest tyleż ważne, co trudne. Być może zmysłowa czasoprzestrzeń jest ostatecznie tożsama z pewnym fragmentem przestrzeni fizycznej, być może jest odwrotnie. Rozstrzygające argumenty w tego typu dyskusjach nie tylko trudno osiągnąć, lecz trudno je sobie nawet wyobrazić. Sądzę jednak, że z problemem podmiotu możemy się zmierzyć bez wchodzenia w te głębokie kwestie metafizyczne. Wróćmy na chwilę do obserwacji, poczynionej na początku tych rozważań, że do tego, by mieć dostęp do moich przedstawień i móc je sobie przypisywać, konieczne jest, bym je czuł, co możliwe jest jedynie za pośrednictwem pobudzenia tego czegoś, co Kant nazywa zmysłem wewnętrznym. Mamy więc, jak się zdaje, dwa aspekty: przedstawienie, np. pobliskiego domu, oraz doznanie tego przedstawienia, pozwalające mi posiadać przedstawienie pierwszego przedstawienia. Różnica między oboma przedstawieniami nie polega na tym, co „widzę” za sprawą jednego i drugiego. Jedna i ta sama treść, np. dom, może posłużyć zarówno do przedstawienia domu, jak i do przedstawienia przedstawienia domu. Polega ona raczej na tym, czym są one *jako* przedstawienia, innymi słowy, jaka jest ich funkcja: jedno jest przedstawieniem zewnętrznego przedmiotu (domu), drugie przedstawieniem przedstawienia, a więc czegoś należącego do wewnętrznego, subiektywnego strumienia przeżyć. Moje bycie Ja, podmiotem, zależy od mojej zdolności do przypisywania sobie własnych przedstawień, a zdolność ta obejmuje jako istotny składnik umiejętność rozróżniania między przedstawieniem a jego treścią, skoro treść ta w większości przypadków nie jest sama przedstawieniem, lecz czymś zewnętrznym, pozaumysłowym. Ponieważ jednak tym, co zapewnia nam dostęp do naszych przedstawień, są zawsze przedstawienia przedstawień, sprawą o znaczeniu zasadniczym wydaje się to, byśmy umieli dokonywać rozróżnienia między przedstawieniem czegoś a przedstawieniem tego przedstawienia.

Ogólnie rzecz biorąc nie jest to jednak wykonalne. Trudność nie polega na tym, że nie zachodzi różnica między, powiedzmy, widzeniem domu a świadomością tego, że widzi się dom, lecz o to, iż nie istnieją jasne i dające się uniwersalnie stosować kryteria pozwalające dokonać ich rozróżnienia, a więc przeprowadzić granicę między oboma typami przedstawień czy też oboma poziomami przedstawiania. Odnosząc to do klasy przedstawień należących do zmysłu zewnętrznego otrzymujemy wniosek, że nie istnieją kryteria pozwalające przeprowadzić granicę między rzeczywistością zewnętrzną a wewnętrznym światem przedstawień. Abstrakcyjna wiedza, że zachodzi różnica między rzeczami a przedstawieniami nie na wiele się tu przyda, nie daje nam bowiem żadnych wskazówek co do tego, jak w poszczególnych przypadkach odróżnić jedno od drugich.

Niezależnie od czysto epistemologicznych problemów, jakie rodzi ta sytuacja, mówi nam ona coś bardzo istotnego na temat natury podmiotu. By to zrozumieć, zastanówmy się nad tym, co owa niemożliwość przeprowadzenia granicy między subiektywnością a obiektywnością, wewnętrżnością a zewnętrżnością ma wspólnego z przestrzenią. Cóż mogłoby być prostsze i łatwiejsze niż nakreślenie linii w przestrzeni w celu odgraniczenia jakiegoś jej obszaru od reszty, a w szczególności od jego najbliższego otoczenia? Otóż wytyczanie granic w przestrzeni jest łatwe tylko wtedy, gdy posiadamy jakąś jej reprezentację, taką jak np. mapa, na której granice między państwami są wyraźnie widoczne pod postacią linii lub granic między obszarami o różnych barwach. Sytuacja zmienia się jednak zasadniczo, gdy rozważamy punkt widzenia zlokalizowany wewnątrz jakiegoś obszaru (w uproszczeniu mówiąc, tożsamy z jakimś punktem w jego wnętrzu). Wówczas sprawy przedstawiają się podobnie do tego, o czym uczy nas topologia ogólna – dział topologii zajmujący się najogólniejszą i najbardziej abstrakcyjną analizą pojęcia przestrzeni, skupiającą się na takich relacjach, jak bycie bliżej lub dalej, „tutaj” lub „gdzie indziej” – bez względu na to, ile i jakich wymiarów ma dana przestrzeń i czy istnieje w niej dokładna miara odległości. Takie maksymalnie abstrakcyjne podejście jest szczególnie interesujące z filozoficznego punktu widzenia, pozwala bowiem uniknąć szeregu tyleż kłopotliwych, co mało obiecujących pytań, jak np.: jakiego rodzaju przestrzeń mogłaby być zamieszkała zarówno przez przedmioty fizyczne, jak i stany umysłu w rodzaju przedstawień. Wielu filozofów skłonnych było utożsamiać ją po prostu z przestrzenią fizyczną, co jednak prowadzi prostą drogą do dręczącego problemu sprowadzalności tego, co umysłowe do tego, co fizyczne, który nie wydaje mi się szczególnie pożywną strawą dla myśli. Natomiast odwołując się do abstrakcyjnego pojęcia przestrzeni możemy po prostu powiedzieć, że to, co fizyczne i to, co umysłowe, to co zewnętrzne i to, co wewnętrzne, to, co przedmiotowe i to, co podmiotowe zamieszkują *jedną* przestrzeń, jakkolwiek miałyby się okazać jej fizyczna czy metafizyczna natura. I chociaż zdawać by się mogło, że w ten sposób pomijamy szereg ważnych kwestii filozoficznych, okazuje się, że wciąż jesteśmy w stanie powiedzieć coś istotnego na temat podmiotu, Ja.

W tym z konieczności skrótowym ujęciu ograniczę się do jednej sprawy, która jednak wydaje mi się podstawowa dla pojęcia Ja. Otóż, jak już wcześniej mieliśmy sposobność zauważyć, intuicyjne rozróżnienie tego, co wewnętrzne i co zewnętrzne, co podmiotowe (subiektywne) i co przedmiotowe (obiektywne), choć *in abstracto* nie budzi zasadniczych zastrzeżeń, w poszczególnych przypadkach okazuje się niemożliwe do przeprowadzenia. Poczynając od poziomu najbardziej elementarnych percepcji zmysłowych,

a kończąc na dowolnie abstrakcyjnych konstrukcjach teoretycznych, z zasady nie mamy sposobu ścisłego przeprowadzenia granicy między tym, co w nich „obiektywne” (co niejako należy do rzeczy samej, czy wręcz jest tą rzeczą) a tym, co „subiektywne” (co, jak się niekiedy mówi, stanowi nasz własny wkład w daną sytuację poznawczą). Wiemy, że w dowolnej takiej sytuacji, w dowolnym spostrzeżeniu czy przekonaniu *jest* coś, co należy do rzeczy i coś, co należy do nas, nie wiemy jednak, gdzie przebiega granica między jednym a drugim. Jest to ograniczenie podobne do tego, z jakim mamy do czynienia w przypadku ogólniejszej kwestii granic poznania: wiemy, że granice takie istnieją, że nie wszystko można wiedzieć, z przyczyn zasadniczych nie możemy jednak wiedzieć, gdzie one przebiegają; to, gdzie przebiegają granice wiedzy, z całą pewnością należy do obszaru poza tymi granicami.

Oba zagadnienia dadzą się interesująco modelować za pomocą pojęcia przestrzeni topologicznej, definiowanej przez rodzinę tzw. zbiorów otwartych określoną na pewnym zbiorze. Zbiór otwarty to, nieformalnie mówiąc, taki zbiór, że dla każdego z jego elementów istnieje otoczenie, w którym występują wyłącznie elementy tego zbioru<sup>5</sup>. Innymi słowy, jest to zbiór, do którego nie należą jego granice. Można by też powiedzieć, że jest to taki zbiór, z wnętrza którego nie widać jego własnych granic, choć niewątpliwie *gdzieś* istnieją zarówno one, jak i obszar poza nimi. Pozwolę sobie zaryzkować twierdzenie, że zaskakująca adekwatność tego modelu do opisu naszej sytuacji poznawczej oraz struktury naszej podmiotowości jest jeszcze silniejszą racją przemawiającą za przestrzennym ujęciem Ja niż wcześniej omawiana zależność między czasowym porządkiem naszych przedstawień a posiadaniem przez nie charakterystyki przestrzennej.

Trzymając się wspomnianego modelu topologicznego proponuję Ja (podmiot) porównać do *wnętrza* pewnego obszaru (zbiór otwarty, a więc pewien obszar minus jego granice, jest z topologicznego punktu widzenia identyczny z własnym wnętrzem<sup>6</sup>). W tak rozumianym wnętrzu nie znajdziemy żadnego punktu, który bezpośrednio stykałby się z czymś, co znajduje się na zewnątrz, i to właśnie dobrze oddaje fakt, że Ja-podmiot nie widzi, nie doświadcza i nie wyczuwa własnych granic, te bowiem do niego nie należą, znajdują się poza nim.

Powstaje pytanie, w jaki sposób to bycie wnętrzem może, mówiąc po Heglowsku, stać się czymś *dla* Ja, innymi słowy, jak własność bycia wnętrzem

<sup>5</sup> Zob. np. T.W. Gamelin, R.E. Greene, *Introduction to Topology*, 2<sup>nd</sup> edition, Dover Publications, Mineola, New York 1999, s. 60–61.

<sup>6</sup> Odpowiednie twierdzenie brzmi następująco: Podzbiór  $S$  przestrzeni topologicznej  $X$  jest otwarty wtedy i tylko wtedy, gdy  $S = \text{int}(S)$ , tj. gdy  $S$  jest otoczeniem każdego ze swych punktów. Tamże, s. 61.

może być w *nim* reprezentowana. Wydaje się, że jest to możliwe tylko poprzez doświadczenie faktycznej zmienności granic podmiotu w przestrzeni, przestrzeni rozumianej tak ogólnie, jak to tylko możliwe. Nie chodzi tu wyłącznie o ich zmienność w czasie, choć niewątpliwie jest to dość oczywisty przypadek owej zmienności, zwłaszcza co się tyczy *czasowych* granic podmiotu, do których zmienności w pełni wystarczy sam upływ czasu. Nawet jednak na tym dość oczywistym przykładzie można ukazać pewną nieoczywistą kwestię. Pomyślmy o człowieku, który w chwili obecnej ma pięćdziesiąt lat. We wskazanym przed chwilą, oczywistym sensie oznacza to, że jego granice w czasie zmieniły się w stosunku do momentu, w którym miał on, powiedzmy, trzydzieści lat. W jaki jednak sposób może on tych granic w ogóle doświadczyć, w jaki sposób – w tym przypadku – może doświadczyć tego, że coś zmienia się niejako wzdłuż wymiaru czasu? Otóż sądzę, że doświadczenie takie jest możliwe dzięki temu, że niegdyś zajmowany obszar, np. przeżyte kiedyś pierwszych trzydzieści lat życia, jest *częścią* obszaru zajmowanego *teraz*. Będąc częścią tego, czym jestem obecnie, tamten pierwszy obszar jest mi *eo ipso* dostępny, i to dostępny w całości, jako coś, na co mogę spojrzeć niejako z zewnątrz i zobaczyć jego granice<sup>7</sup>. Ten fragment mnie samego, widziany z zewnątrz, a więc wraz z jego granicami (od wewnątrz niewidocznymi) mogę teraz wykorzystać jako model całości, którą jestem w chwili obecnej. I choć ściśle biorąc nie widzę moich *obecnych* granic, mogę mimo to wiedzieć, co to znaczy, że je posiadam i że istnieje obszar poza nimi.

Abstrakcyjne pojęcie przestrzeni dostarczane przez topologię pozwala w opisanej sytuacji dostrzec szczególnie przypadek pewnego uniwersalnego wzorca, który można by nazwać podstawową strukturą podmiotowości. Wszystko jedno, czy chodzi o granice w przestrzeni i czasie życia, czy o granice w czasoprzestrzeni fizycznej, czy wreszcie o różnego rodzaju granice w przestrzeniach bardziej abstrakcyjnych, np. granice zrozumiałych dla nas w danej chwili pojęć – we wszystkich tych sytuacjach wiemy, że granice takie istnieją, ale ich nie widzimy, a obszar, w którym się znajdujemy, wygląda na niczym nieograniczony. Widzimy jedynie te granice, które faktycznie przekroczyliśmy, a więc takie, które w pewnym sensie już nas nie dotyczą. Zarazem jednak to właśnie ich widoczność uświadamia nam istnienie granic, których nie widzimy.

Tak więc jesteśmy rzeczą rozciąglą, choć niekoniecznie w Kartezjańskim sensie substancji materialnej. Jednak pod pewnymi względami nasza rozciąglność bardziej przypomina cielesność i tradycyjnie rozumianą

<sup>7</sup> Jest to zgodne z kolejnym elementarnym faktem z dziedziny topologii ogólnej: dopełnienie dowolnego zbioru otwartego jest zbiorem domkniętym. Zob. tamże, s. 60.

przestrzenność niż jednowymiarową, czysto czasową rozciągłość substancji myślącej Kartezjusza. Gdy chcemy jak najogólniej wyrazić nasze intuicje dotyczące przestrzeni, a więc przede wszystkim bycia bliżej lub dalej, tu lub gdzie indziej, okazuje się, że nieodzowne do tego jest pojęcie granicy lub jakieś pojęcie mu równoważne. Najogólniejsza przestrzeń, w której można wyrazić rudymen tarne pojęcie bliskości i oddalenia, czyli przestrzeń topologiczna, to w gruncie rzeczy system granic i zamkniętych w tych granicach, choć od wewnątrz wyglądających na nieograniczone obszarów. Jednak szczególne miejsce, jakie w tak rozumianej przestrzeni zajmuje podmiot, Ja, miejsce związane z doświadczeniem zmienności granic, a raczej ich przekraczania, wymaga dodatkowo, by przestrzeń zdalna do adekwatnego wyrażenia pojęcia Ja była czymś jeszcze prócz systemu granic, a mianowicie by była zarazem systemem dróg prowadzących poprzez te granice<sup>8</sup>.

Ponieważ wyrażona w ostatnim zdaniu intuicja wydaje się zdecydowanie bardziej filozoficzna niż matematyczna, pozwolę sobie na koniec sformułować kilka ogólniejszych uwag na temat związków między jednym a drugim typem intuicji. Doniosłość matematyki dla filozofii (wyjawszy może filozofię matematyki) nie wiąże się z często bardzo skomplikowanymi strukturami i zależnościami, jakie tworzy, odkrywa i bada matematyka. Z punktu widzenia celów i zadań filozofa ich złożoność jest zwykle nadmiarowa. Naprawdę ważne są pewne podstawowe, na pozór bardzo proste wglądy, które matematyka ujmuje w swych zasadniczych pojęciach i którym daje wyraz w sposób tak ogólny, jak to z reguły nie jest możliwe w filozofii. Powiadam „na pozór bardzo proste wglądy”, w istocie bowiem zawarty w nich potencjał tworzenia niezwykle złożonych struktur powinien nam uświadamiać, że w samych tych wglądach, w podstawowych intuicjach leżących u podstaw matematyki, kryje się niewyobrażalna wręcz złożoność, której istnienia nie podejrzewamy, dopóki intuicje te rozważamy w postaci bliskiej naszemu codziennemu doświadczeniu, z którego wszak się wywodzą. Dobrze widać to na przykładzie pojęcia przestrzeni, którego podstawowe składniki – bliskość i oddalenie, odległość i wymiar – są nam zwodniczo bliskie, a których zaskakujące własności dopiero matematyka wydobywa na jaw. Gdy Platon w VI księdze *Państwa* opisywał dwa typy nastawienia poznawczego: „drogę w dół”, właściwą wszystkim niemal umiejętnościom nie wyłączając matematyki, a wiązaną przezeń z „rozsądkiem” (*dianoia*), oraz „drogę w górę”, którą podąża filozofia (dialektyka), a która jest drogą

<sup>8</sup> Ta ostatnia uwaga wyrosła w dużej mierze z refleksji nad taoizmem – najważniejszym nurtem klasycznej myśli chińskiej. Jeśli chodzi o głębsze zrozumienie taoizmu, w tym zwłaszcza centralnego dla niego pojęcia drogi, wiele zawdzięczam pani Joannie Loeb, znawczyni tej problematyki i jej znaczenia dla filozofii Zachodu.

„rozumu” (*noesis*), miał na myśli m.in. to, że tylko filozofia jest w stanie dotrzeć do tego, co leży u podstaw nawet tych założeń, które przyjmuje matematyka, że tylko filozofia może np. wnikać w naturę przestrzeni, którą matematyka ujmuje w swych aksjomatach, nie dociekając jakoby ich źródeł. Nie wydaje się jednak, by dociekania czy to samego Platona<sup>9</sup>, czy któregośkolwiek z późniejszych filozofów rzeczywiście spełniły nadzieje pokładane we właściwych filozofii metodach. Prawdziwy przełom w dociekaniach nad głęboką strukturą takich pojęć, jak przestrzeń, wielość, liczba czy zależność, dokonał się w samej matematyce, i to ona poniekąd okazała się prawdziwą dziedziczką Platońskiego programu podążania drogą wiodącą w górę, ku coraz bardziej fundamentalnym założeniom. Dzięki złożoności odkrywanej w tych i podobnych pojęciach możliwe też było ich przenoszenie na grunt filozofii, gdzie niekiedy – jak np. w przypadku pojęcia funkcji w filozofii Kanta – umożliwiały one niebawem postęp również we właściwie filozoficznych dociekaniach. Mam nadzieję, że przedstawione tu rozważania, *nota bene* wychodzące od Kanta, ale dalekie od kantowskiej ortodoksji, stanowią drobną ilustrację tego, jak pewne inne pojęcie, a mianowicie pojęcie przestrzeni, w którym filozofowie co najmniej począwszy od Platona pokładali jednak wielkie nadzieje, może się okazać, dzięki tkwiącej w nim złożoności ukazywanej przez matematykę, płodnym narzędziem rozważań nad tak klasycznym zagadnieniem filozofii, jak zagadnienie podmiotu-Ja i jego relacji do świata. Świat ten jest z jednej strony jego światem, z drugiej zaś czymś obcym mu i wobec niego zewnętrznym, a samo Ja z tej perspektywy okazuje się obszarem opisanym granicami między tym, co własne a tym, co obce. Granicami, które są dla niego zawsze tym, co najważniejsze, których jednak nigdy nie jest w stanie skutecznie wytyczyć.



MARCIN PORĘBA, ur. 1967 w Krakowie. 1985–1989 studia filozoficzne na Uniwersytecie Warszawskim. Od 1989 zatrudniony w Zakładzie Historii Filozofii Nowożytnej w Instytucie Filozofii, a obecnie na Wydziale Filozofii UW. Uczeń Marka J. Siemka. Zainteresowania: filozofia nowożytna i współczesna, metafizyka, filozofia umysłu. Główne źródła inspiracji: Kartezjusz, Pascal, Leibniz, Kant, neokantyzm, pragmatyzm, filozofia analityczna (m.in. Wittgenstein, Sellars, Kripke, Zabłudowski). Autor przekładów z j. niemieckiego i angielskiego.

MARCIN PORĘBA, born 1967 in Cracow. 1985–1989 studied philosophy at the University of Warsaw. From 1989, member of Modern Philosophy Section of the Institute of Philosophy, now Faculty of Philosophy, University of Warsaw. Disciple of Marek J. Siemka. Areas of research: modern and contemporary philosophy, metaphysics, philosophy of mind. Main inspirations: Descartes, Pascal, Leibniz, Kant, Neo-Kantianism, pragmatism, analytic philosophy (among others, Wittgenstein, Sellars, Kripke, Zabłudowski). Author of translations from German and English.

<sup>9</sup> Zawarte m.in. w dialogu *Timajos*.