

Granice mojego świata

Postawienie problemu granic mojego świata wiąże się bezpośrednio z problematyką subiektywności rozważaną zarówno w aspekcie teoriopoznawczym, jak i ontologicznym. Subiektywność jest sposobem określania bardzo specyficznego obszaru, będącego z jednej strony doświadczeniem wewnętrznym, stanowiącym punkt wyjścia poznania, a z drugiej strony, własną spersonalizowaną perspektywą ujmowania nie tylko tego, co zachodzi we mnie, ale i tego, co rozciąga się poza mną.

Wyliczenie powodów zajmowania się subiektywnością zajęłoby zbyt wiele miejsca. Dla celów niniejszych rozważań wystarczy wskazać na pewność, jaką uzyskujemy, gdy punktem wyjścia poznania czynimy fakt własnego istnienia. Możemy ten fakt sprowadzić, za Henri Bergsonem, do życia psychicznego (trwania)¹ bądź też, za Edytą Stein, do „pola świadomości w sensie życia naszego Ja (Ichlebens)”². Możemy też wskazać na, wynikającą z tego faktu, uprzywilejowaną pozycję, jaką zajmuje nasze własne doświadczenie świata – doświadczenie wewnętrzne – w stosunku do każdego innego sposobu ujmowania świata.

Uprzywilejowana pozycja, jaką w poznaniu przyznajemy naszemu własnemu istnieniu, nie jest tym samym, co preferencja kategorialna w znaczeniu, w jakim używał tego pojęcia Peter F. Strawson uznając ciała materialne za podstawowe wśród konkretów w naszym schemacie pojęciowym³. Preferencja kategorialna to nadanie wyróżnionego statusu ontologicznego jednemu z rodzajów bytu. Natomiast uprzywilejowana pozycja mojego widzenia świata jest sposobem odnoszenia się do wszystkiego innego, co nie jest mną; jest pozycją najbardziej oczywistą, pierwotną wobec wszystkich innych, jakie mogę zajmować. Droga do obiektywnego świata wiedzie jedynie przez świat subiektywny. Często to, co subiektywne, sprowadza się do tego, co prywatne i przeciwstawia się mu to, co publiczne, a zatem obiektywne. Takie przeciwstawienie wydaje się być uzasadnione, ponieważ uwypukla różnicę między tym, co subiektywne – własne i jednostkowe – a tym, co intersubiektywne, a zatem wspólne. Przyjęcie nieprzewidywalnej subiektywności za jedną z ważniejszych cech naszego poznania świata nie musi prowadzić do pozbawienia się publicznego punktu odniesienia. Nie ma powodu, by negować istniejący poza nami system (świat wspólnego doświadczenia) ze względu na to, jak pisze Strawson, „że system jest w nas, czy raczej, że każdy ma swój system w sobie”⁴. Będąc częścią systemu, nie możemy zaprzeczyć, że pozycja, którą zajmujemy w tym systemie jest, z powodów, których nie da się zignorować, pierwotnym punktem odniesienia dla innych pozycji. Nie znaczy to wcale, że, uznając subiektywny punkt widzenia, neguje się tym samym możliwość wyjścia poza niego. Pytanie brzmi: jak się ono dokonuje? Jak z subiektywności dochodzimy do tego, co obiektywne, jak przestrzeń prywatna przechodzi w publiczną? Poszukiwanie tego przejścia jest także poszukiwaniem granic własnego subiektywnego doświadczenia świata, określanego w tych rozważaniach po prostu jako „mój świat” lub „świat przeżywany”.

Co oznacza określenie „mój” w określeniu „mój świat”? Nie można mówić o moim świecie w takim znaczeniu, w jakim mówi się o moim mieszkaniu, czy mojej książce, a zatem w znaczeniu posiadania rzeczy czy jakiegoś dobra. O moim świecie można mówić raczej w takim sensie, w jakim mówi się o własnym

1 H. Bergson, *Ewolucja twórcza*, przeł. F. Znaniński, Kraków 2005, s. 39.

2 E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. J. Adamska, Kraków 1995, s. 68.

3 P.F. Strawson, *Indywidualizm*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1980, s. 56.

4 Tamże, s. 28.

odczuciu czy własnej opinii, które określa się tak, bo się je żywi i czuje się z nimi związek. Choć oczywiście do przekonań przywiązujemy się równie mocno, jak do rzeczy, o czym świadczy potrzeba ciągłego uzasadniania własnego postępowania tak, by nie być zmuszonym do zmiany przekonań.

Gdyby mój świat był mój na takiej samej zasadzie, jak moje jest mieszkanie czy inne posiadane przez mnie dobra, to można by się go pozbyć i zamienić na inny. Tymczasem mój świat jest tym, co najbardziej własne, bo ściśle związane zarówno z treściami mojej świadomości (przeżyciami, odczuciami, wspomnieniami), jak i zespołem nawyków, które składają na określoną linię działania. Nie da się przenieść ani przedstawień, ani odczuć do cudzej świadomości, ponieważ są one integralnie związane z moją własną. Nie da się też przysposobić cudzych nawyków i traktować ich jak własnych, zanim faktycznie nie staną się takie, czyli zanim nie zintegrują się w cały jednolity system działań. Nie chodzi zatem tylko o problem możliwości bądź niemożności przeżywania, powiedzmy, mojego bólu przez kogoś innego. Przykład bólu jest z upodobaniem przytaczany przez filozofów, zaprzeczających jakoby był on jakimś bytem, który ujmujemy, spoglądając niejako na „wewnętrzną scenę umysłu”. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na to, że przyjmowanie wewnętrznego świata odczuć i doznań nie musi być wyrazem poszukiwania lokalizacji stanów mentalnych i ustalania ontologicznego statusu nosiciela tychże stanów, Ja czy Ego. Wewnętrzny świat wskazuje na cechę przeżyć, doznań i odczuć, którą jest niedająca się znieść subiektywność naszego odnoszenia się do świata. Kiedy dokona się prostego zabiegu przełożenia wyrazów języka, w którym mówi się o przedmiotach wewnętrznych, na język danych zmysłowych, jak zrobił Edward G. Moore, jasne się staje, że chodzi o ujmowanie tych danych, a nie o problem ich lokalizacji. „Zdaniem Moore’a”, jak pisze Michał Hempoliński, „powiedzieć o danych zmysłowych, że istnieją wyłącznie w naszych umysłach, to wyrazić się w sposób niepoprawny. Dane zmysłowe nie są w moim umyśle w tym znaczeniu, w jakim moje ujmowanie tych danych zmysłowych jest w moim umyśle. Na przykład barwa, którą widzę, nie istnieje w moim umyśle w tym znaczeniu, w jakim jest w moim umyśle widzenie tej barwy. Widzenie barwy pozostaje w takim stosunku do mego umysłu, w jakim nie pozostaje do niego barwa widziana”⁵. W mówieniu o moim świecie nie chodzi o terytorium, obszar, czy scenę, a o pewną własność podmiotowości, jaką jest bycie jedynym i niepowtarzalnym punktem odniesienia w ujmowaniu każdego przedmiotu.

Niezależnie od tego, czy to, co jest „moim światem” scharakteryzujemy, jak zrobił to Epiktet, jako to, nad czym mamy władzę, czy też, jak zrobili to Kartezjusz i Franz Brentano, jako to, co jest nam bezpośrednio i niewątpliwie dane, zgodzimy się, że należą do niego myśli, wyobrażenia, uczucia i wspomnienia. „Toteż nikt właściwie nie może wątpić, czy stan psychiczny, który sam w sobie spostrzega, istnieje i czy jest taki sam, jakim go spostrzega. Ktoś, kto byłby w stanie o tym wątpić, dochodziłby do wątpienia absolutnego, do sceptycyzmu, który co prawda sam by się znosił, niszcząc też każdy stały punkt, z którego mógłby wyjść w swej próbie ataku na poznanie”⁶.

Ten wewnętrzny świat stanów psychicznych był dla Brentana zbiorem fenomenów psychicznych, które odróżniał on od fenomenów fizycznych. Jasne było dla niego to, że fenomeny psychiczne są naszą własnością⁷. Natomiast Bergson sprowadzał życie psychiczne do ruchu czasu-pamięci, zwracając tym samym uwagę, że nie da się go ujmować w kategoriach przestrzennych⁸.

Jak i gdzie przebiega granica między moim światem, rozumianym w podanym wyżej sensie, a tym, co nim nie jest? Poszukiwanie odpowiedzi na to pytanie prowadzone będzie w odniesieniu do problemu istnienia wspólnego, intersubiektywnego świata. Tropem będzie proces przedmiotowego ustanawiania, czyli uznawania czegoś za przedmiot, za coś odrębnego ode mnie i istniejącego poza mną. Ten proces to myślenie, w którym dokonuje się przedstawianie przedmiotu jako treści symbolizującej przedmiot.

5 M. Hempoliński, *Problemy percepcji*, Warszawa 1969, s. 66.

6 F. Brentano, *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa 1999, s. 16.

7 Tamże, s. 31.

8 L. Kołakowski, *Bergson*, Kraków 2008, s. 58.

Dlaczego przedmiotowe ustanawianie jest ważne? Bez niego nie bylibyśmy w stanie niczego wyodrębnić z nieodróżnionego chaosu doznań i wrażeń, w jakim jesteśmy pogrążeni na początku naszego życia. W miarę jak zdobywamy doświadczenie, kształtuje się dopiero to, co jako schemat pojęciowy nakładamy na świat. Proces ten nie zanika, gdy mamy już ukształtowany zarówno ów schemat, jak i nasze odnośnienie się do świata. Jako podmioty wciąż sytuujemy się wobec tego, co jest przedmiotem w szerokim sensie tego słowa: zjawiskiem, stanem rzeczy, wydarzeniem, inną osobą. Karl Jaspers zwracał uwagę na to, że ujmowanie bytu jako różnego ode mnie „przedmiotu, ku któremu się zwracam, kiedy o nim myślę” jest prafenomenem naszego świadomego istnienia⁹. „To, co myślę, o czym mówię, jest zawsze czymś innym niż ja sam – jest przeciwstawnym mi przedmiotem, ku któremu ja, podmiot, się zwracam”¹⁰. Zgodnie z takim potraktowaniem naszego świadomego odnoszenia się do czegoś poza nami, żyjemy w rozszczepieniu jako podmioty wobec przedmiotów. Taka sytuacja zmusza nie tylko do pytania o to, co nie jest nami, ale także o to, co pozwala nam przekraczać naszą subiektywność i odnosić się do tego, co intersubiektywne, zobiektywizowane czy uprzedmiotowione.

Problem przedmiotowego ustanawiania ma swoją historię, ale jako taki nie ma on jedynie wartości historycznej. Nie wydaje się bowiem, by problemy metafizyczne, stawiane przez filozofów przed wiekami, znalazły swoje rozwiązania, tak by można by je uznać za zamknięte. Wciąż pozostają w pewnym zakresie otwarte, choć dobrze jest przy ich przedstawianiu trzymać się raczej współczesnych rozwiązań niż ich historycznych wersji. Jednak nie można zrozumieć współczesnych rozwiązań bez wiedzy o drogach, którymi do nich dochodzono.

Od momentu, gdy Kartezjusz odstąpił subiektywność (umysł, duszę) i z niej wyprowadził poznanie, problemem stało się przejście od myślenia do rzeczy. Dla Kartezjusza nie były one jeszcze przedmiotami w sensie, jaki temu pojęciu nadawano później, niemniej problem istnienia czegokolwiek poza Ja był już widoczny. Idee, na których Kartezjusz opierał poznanie, były dla niego obrazami rzeczy, jednak nie w znaczeniu ich lustrzanego odbicia czy podobizny, ale jako tego, co, znajdując się w umyśle, jest przedmiotem umysłowym, scholastycznym *intelligible species*. Idee (species) prezentują rzeczy, za ich sprawą stajemy się świadomi rzeczy. Kartezjusz, jak słusznie zauważa Norman Kemp Smith, ujmował umysł jako receptywny, kontemplatywny, zawierający obiekty, które prezentuje sobie samemu¹¹. Umysł, rzecz myśląca, Ja – zamknięte są w sobie. „Nic nie może mi być bardziej dane niż ja sam jestem dany sobie, pojmując się bezpośrednio, stojąc wobec siebie samego twarzą w twarz”¹². Choć Kartezjusz przyjmował, że prócz umysłu danego sobie samemu (rzeczy myślącej), istnieje jeszcze rzecz cielesna, to i tak wszystko było dla niego wewnątrz, w myślącym podmiocie. Przekonanie o istnieniu czegokolwiek poza nami było dla Kartezjusza przesądem. Jak to się dzieje, pytał w *Zasadach filozofii*, że to, co jest wrażeniem, choć wiemy, że należy do jednej sfery – do myślenia – uznajemy za istniejącej poza nami?¹³ Dzieje się tak dlatego, że od wczesnego dzieciństwa wytworzyliśmy silny nawyk uważania wrażeń za pochodzące spoza nas i w ten sposób wytworzyliśmy przesąd o zewnętrżności, w którym trwamy bezkrytycznie. „A wcale nie jest bardziej pewne, gdy na przykład odczuwamy ból jakoby w nodze, że jest on czymś poza umysłem, [mianowicie czymś] istniejącym w nodze, aniżeli, że światło, gdy je widzimy niby w słońcu, [naprawdę] istnieje w słońcu poza nami”¹⁴.

Wszystko, co leży u podstaw naszej wiedzy o świecie, znajduje się w naszym umyśle. Idee nie odnoszą się do niczego innego niż one same. Owo „uwewnętrżnienie prawdy”, jak pisze Jerzy Krakowski, pozwoli-

9 K. Jaspers, *Wprowadzenie do filozofii*, przeł. A. Wołkowicz, Wrocław 1995, s. 19.

10 Tamże.

11 N.K. Smith, *New Studies in the Philosophy of Descartes. Descartes as Pioneer*, London 1952, s. 52.

12 Tamże.

13 R. Descartes, *Zasady filozofii*, przeł. I. Dąmbska, Kęty 2001, s. 49.

14 Tamże.

ło Kartezjuszowi na uniknięcie braku pewności w poznaniu¹⁵. Podobną strategię przeciw sceptycyzmowi zastosował trzy wieki później Edmund Husserl. Redukcja transcendentna odślania sferę przeżyć świadomościowych, w których prezentuje się świat. Jego istnienie staje jednak pod znakiem zapytania, podobnie jak istnienie innych podmiotów. Jak pisze Stanisław Judycki, transcendentálny solipsyzm wydaje się naturalną konsekwencją podążania przez Husserla drogą kartezjańską¹⁶. Droga ta prowadzi bowiem do zamknięcia się świadomości w sobie samej i jej samowystarczalności¹⁷.

Wydaje się, że problem solipsyzmu pojawia się jako następstwo uznawania idei za przedmioty myślowe. Jednak także wtedy, gdy, jak to uczynili brytyjscy empiryści, idee uczynimy reprezentacjami rzeczy, a problem przedmiotowości przeniesiemy na płaszczyznę treści naszych przedstawień, nie unikamy niebezpieczeństwa solipsyzmu. Czyż bowiem wszystko, jak ujmował to George Berkeley, nie sprowadza się do bycia postrzegany? A spostrzeżenie jest w nas, a nie w rzeczach.

Nie mamy żadnej pewności, że cokolwiek istnieje poza naszymi spostrzeżeniami, jednak, jak argumentował Dawid Hume, przyjmujemy, że tak jest, ponieważ wrażenia muszą mieć swoją podstawę. Między spostrzeżeniami i rzeczami, do których się one odnoszą, zachodzi stosunek świadomościowej reprezentacji. Rzeczy są symbolizowane przez treść przedstawień. Tworzenie przedstawień dokonuje się siłą wyobraźni wiążącej wrażenia. W rozwiązaniu Hume'a, przyjmującym, że przedmiot jest wynikiem wiązania wrażeń, które dokonuje się w podmiocie, wrażenie staje się punktem styku między podmiotem a światem, między tym, co wewnętrzne a tym, co zewnętrzne, między nami a rzeczami. Przez nie samo jednak nie zyskujemy dostępu do świata zewnętrznego. Tak zatem, według Hume'a, istnieje coś, co stanowi podstawę naszych wrażeń i jest na zewnątrz nas, do czego nie mamy jednak dostępu, bo proces wiązania wrażeń i tworzenia przedstawień rzeczy dokonuje się w nas. W doświadczeniu przekonujemy się, co jest trwałe i stale takie samo, i co możemy przyjąć za rzecz.

Immanuel Kant wykazał, na czym polega konieczność wiązania wrażeń w świadomości w ogóle i w ten sposób uniknął sceptycznych konsekwencji koncepcji Hume'a. Choć Kant odnosił aprioryczny aparat poznawczy podmiotu do czegoś, co jako wrażenie pochodzi z zewnętrznego źródła, nie uchronił się jednak przed konsekwencjami uwewnętrznienia prawdy. Skupianie się na podmiotowych warunkach poznania doprowadziło do tego, że cały byt został wyprowadzony z myślenia i w pewnym sensie do niego sprowadzony. Dostrzegł to Etienne Gilson. „Idealizm krytyczny [Kanta]”, jak pisał, „przyjmuje więc pewne dane, aby mieć pewność, że myśl jego nie obraca się w próżni, zarazem jednak przedsięwzięcie natychmiast konieczne środki, aby zapobiec radykalnie wszelkim niespodziankom, jakie by mogły zagrażać umysłowi ze strony owych danych. Umysł, który przepuszcza najpierw te dane przez aprioryczne formy zmysłowości, po czym zaś za pomocą kategorii poznania umysłowego kształtuje je w wiedzę, korzysta więc bez żadnych zastrzeżeń z przywileju użytkowania danych, które będąc czymś rzeczywistym, nie zawierają jednak zgoła nic więcej prócz tego, co on sam w nie wkłada”¹⁸. „Rzecz sama w sobie” Kanta, choć przyjęta po to, by myślenie miało treść, nie stanowi wystarczającej ochrony przed uwewnętrznieniem prawdy, o czym świadczą jej interpretacje powstałe na gruncie niemieckiego idealizmu. Czyniąc punktem wyjścia wszelkiej wiedzy Ja (podmiot), filozofowie, rozwijający koncepcję Kanta, doprowadzili do całkowitego zniesienia granicy między podmiotowością a przedmiotowością, zamykając wszystko w Absolucie. Nic dziwnego, że, po upadku systemu Heglowskiego, w filozofii na nowo stanął problem relacji, jaka zachodzi między poznającym Ja, myślą, a poznawanym przedmiotem, bytem.

W ten sposób znów dochodzimy do problemu tego, co jest dane nam-podmiotom w procesie poznania, czego sami nie wytwarzamy, na co jesteśmy zdani, co odbieramy, rejestrujemy, co, w związku

15 J. Krakowski, *Mathesis i metafizyka. Studium metodologiczne przełomu kartezjańskiego*, Wrocław 1992, s. 87.

16 S. Judycki, *Intersubiektywność i czas. Przyczynek do dyskusji nad późną fazą poglądów Edmunda Husserla*, Lublin 1990, s. 31.

17 W. A. Luijpen, *Fenomenologia egzystencjalna*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1972, s. 102.

18 E. Gilson, *Byt i istota*, przeł. D. Eska, J. Nowak, Warszawa 1963, s. 149.

z tym, nie jest w nas. Problem tego, co dane, stał się jednym z ważniejszych na gruncie nawiązań do Kanta z przełomu XIX i XX wieku. Na uwagę zasługują realistyczne interpretacje Kanta, do których należą między innymi koncepcja Aloisa Riehla i jego ucznia Richarda Höningswalda. Obaj przyjmowali, że myślenie jest aspektem działania człowieka w świecie, a świadomość stanowi element całości, jaką jest organizm. Riehl traktował proces poznania jako element procesu przystosowywania się organizmu do środowiska, nie bał się, jak pisze Michael Heidelberger, łączyć darwinizmu z filozofią transcendentálną¹⁹. Wrażenie ma swoją podstawę, którą odczuwamy w postaci przyjemności bądź cierpienia. O obiektywności rzeczy świadczy czucie, natomiast ona sama jest efektem wiązania wrażeń, u podłoża których znajdują się bodźce, to co dane. Materiał dochodzący do nas w postaci bodźców jest jednym z elementów procesu ujmowania przedmiotowego, z którym musimy się liczyć. Dopiero powiązanie poznania z działaniem dało rzeczy samej w sobie możliwość odegrania roli granicy, faktycznego oddzielania tego, co tylko subiektywne, od tego, co obiektywne.

W podobny sposób nawiązywał do Kanta Wilhelm Dilthey, po którym, mówiąc na marginesie, Riehl objął katedrę filozofii na uniwersytecie berlińskim w 1905 roku²⁰. Dilthey podkreślał związek organizmu ze środowiskiem, a człowiek był dla niego systemem popędów i nierozzerwalnie z nimi związanego dążenia do ich zaspokojenia. Wiara w istnienie świata zewnętrznego kształtuje się, według Diltheya, w działaniu. Gdybyśmy rozpatrywali ten problem tylko na gruncie świadomości, wówczas nie byłoby sposobu odróżnienia przedstawienia zewnętrznego przedmiotu od przedmiotu jako treści tego przedstawienia. Wynika to z charakteru naszych spostrzeżeń, które są elementem naszego doświadczenia wewnętrznego. Gdy spostrzegamy barwę, to niezależnie od tego, ile wrażeń się na nią składa, jest ona ujmowana jako wewnętrzny fenomen, jako coś niepodzielne. Niewątpliwym gruntem poznania jest doświadczenie wewnętrzne – wszystko, co jest mi dane, jest obecne w mojej świadomości, bo nigdzie indziej nie może być. Tylko w aktach świadomości dokonuje się oddzielenie ja i obiektu, rzeczy. Jedynym kryterium pozwalającym odróżnić myślenie o rzeczach od rzeczy jest opór, przez który dane jest nam doświadczenie świata zewnętrznego. Opór jest naciskiem, który odczuwamy jako ograniczenie, jak ściany, przez które nie możemy się przebić.²¹ Czym innym jest jednak opór, jak nie odczuciem zachodzącym w naszych zmysłach, zwanych słusznie bramami świata? Gdyby nie opór, nie mielibyśmy hamulców w naszym kreowaniu rzeczywistości tylko wyobrażeniowej.

Dilthey, podejmując problem istnienia świata zewnętrznego, odnosił się do odkrycia, dokonanego w drugiej połowie XIX wieku, przez fizjologa Johannes Müllera, potwierdzającego subiektywny charakter jakości zmysłowych. Zgodnie z tym odkryciem, organ zmysłowy odczuwa najpierw tylko sam siebie, swoją wewnętrzną energię i jej stany. Świadomość o czymś zewnętrznym zdobywamy dopiero w trakcie doświadczenia. Oznacza to, że w działaniu nabywamy umiejętności oddzielania tego, co znajduje się „wewnątrz” nas, od tego, co wobec nas zewnętrzne. Dokonuje się to przez pokonywanie trudności, jakie przed nami stają. Trudności te odczuwane są jako opór, który musimy przezwyciężyć, by móc działać i osiągać stawiane przez nas cele. Oporu tego doświadczamy na styku organizm – środowisko, gdy dążymy do zaspokojenia podstawowych popędów. W przypadku ludzkiego organizmu, wiąże się to z wchodzeniem w liczne relacje społeczne. Środowiskiem naszego działania jest ucłowieczona i przetworzona przyroda. W czasie, gdy Dilthey opracowywał swoją koncepcję, bardzo często podejmowanym problemem były wzajemne relacje między naturą a kulturą. W kontekście tego zagadnienia, ciekawe byłoby przyjrzenie się charakterowi owego oporu, o którym pisał Dilthey. Dla niego samego, w doznawaniu

19 M. Heidelberger *Kantianism and Realism: Alois Riehl and Moritz Schlick* [<http://citeseerx.ist.psu.edu/viewdoc/download?doi=10.1.1.58.8535&rep=rep1&type=pdf>, s.5, ostatnia wizyta 15 grudnia 2013 r.].

20 Tamże, s. 4.

21 W. Dilthey, *Beiträge zur Lösung der Frage vom Ursprung unseres Glaubens an die Realität der Aussenwelt und seinem Recht*, [w:] tegoż, *Gesammelte Schriften*, Bd. 5, Stuttgart 1957, s. 102.

oporu, na jaki natrafiamy dążąc do zaspokajania naszych potrzeb, kształtuje się stopniowo przekonanie o istnieniu zewnętrznych rzeczy poza nami, a wraz z tym pojawia się wiara w realność świata zewnętrznego. Dilthey nie dokonywał charakterystyki samego oporu, który jako taki jest wart uwagi.

Opór przywodzi na myśl pewien istotny aspekt granicy. Skoro opór jest tym, z czym się musimy liczyć, to w takim razie nie pozwala nam on na dowolne kształtowanie naszego świata. Opór daje nam znać o pewnych stałych punktach, do których musimy się odnosić i które musimy brać pod uwagę, jeśli chcemy działać. Do tego rodzaju stałych punktów należą, na przykład, społeczne konwencje, reguły społecznego współżycia, przepisy, regulacje prawne i szereg innego rodzaju ustaleń, kształtujących kształt naszego ludzkiego świata. Nawet jeśli ulegają one zmianie i nie mają charakteru uniwersalnego, to i tak stanowią punkty oporu, na które wciąż natrafiamy i z którymi musimy się zmagać. Możliwość działania i wchodzenia w relacje z innymi ludźmi oparta jest na uznaniu istnienia tego, co wspólne jako naszego stałego odniesienia do tego, co subiektywne (indywidualne, osobiste). Tak oto, wychodząc od myślenia (subiektywności), doszliśmy do tego, co wspólne (obiektywności). Teraz skupimy się na procesie myślowym, prowadzącym do wyodrębnienia czegoś jako przedmiotu. Każdy myślowy akt ujmowania czegoś może być rozpatrywany w dwojaki sposób – jako czynność lub jako rezultat tej czynności. Rozumiemy różnicę, jaka zachodzi między empirycznym podmiotem, dokonującym aktów myślowych, a odnoszeniem tych aktów do przedmiotów. Empiryczny podmiot przeżywa akty i treści tych aktów, jednak przedmioty, do których owe akty się odnoszą, nie są tym, co dane jest jego świadomości, nie są treścią świadomości.

Na gruncie filozofii brytyjskiej, problem ten próbował rozwiązać Moore, rozwijając teorię danych zmysłowych. Dane zmysłowe są tym, co każdy z nas ujmuje, odbierając wrażenia, a przedmiot materialny jest tym, co każdy z nas widzi, słyszy i czuje. To rozróżnienie Moore'a pozwoliło oddzielić od siebie subiektywny proces ujmowania przedmiotu od samego przedmiotu. Widzenie przedmiotu nie polega na jego bezpośrednim ujmowaniu. Jedną część tego procesu polega na ujmowaniu pewnych danych zmysłowych, inna natomiast jest wiedzą o tym, że istnieje coś poza danymi zmysłowymi²². O ile dane zmysłowe należą do podmiotu, są, jak to się określa na gruncie filozofii analitycznej, prywatne, o tyle przedmioty należą do przestrzeni publicznej. Posługując się tą terminologią, można dokonać szeregu istotnych ustaleń dotyczących tego, w jaki sposób doświadczenia prywatne (subiektywne) mogą być opisane w języku publicznym (obiektywnym). Nie chodzi przy tym jedynie o akceptowanie określonej konwencji językowej, ale o to, że doświadczenia prywatne są komunikowalne i mogą być zrozumiałe. W tym miejscu odsłania się nam inny widok na granicę mojego świata, która ujawniała się podczas omawiania problemu czucia. Opór, jaki stawia nam to, co poza nami, odczuwamy także nie mogąc dowolnie kształtować tego, co w myśleniu wyodrębnia się jako jakieś, jako coś. Proces wyodrębniania czegoś odsłania granicę między mną a tym, co stoi naprzeciw mnie. Choć dokonuje się we mnie, odnosi się do czegoś poza mną. Poszukując słowa, by móc wyrazić jakąś myśl, napotykamy na sens, którego sami nie stwarzamy, a który zastajemy.

Wszystko, co posiada sens, jest czymś, co może zostać ujęte, jest przedmiotem. Może to być także coś nieistniejącego. Proces myślowy dąży do uchwycenia sensu, który w stosunku do tego procesu jest czymś zewnętrznym. O ile myślenie jest czasowe i ograniczone, o tyle sens jest bezczasowy i uniwersalny.

Dla Hönigswalda sens był tym, czym dla Gottloba Fregego była myśl: bezczasową, niezmysłową całością, która znajduje swój materialny wyraz w słowie. Przedstawienie jakiegoś przedmiotu jest zawsze jednostronne i zależy od punktu widzenia zajmowanego przez osobę, która ujmuje dany przedmiot. Natomiast sens odnosi się do przedstawianego przedmiotu i znajduje swój wyraz w nazwie tego przedmiotu. Znaczenie, jak to określał Hönigswald, reprezentuje funkcję identyczności, ponieważ w nim się

22 M. Hempoliński, *Problemy percepcji. Teoria danych zmysłowych w brytyjskiej filozofii analitycznej*, Warszawa 1969, s. 72.

ucieleśnia przedmiotowość. Myśl poszukuje sposobu, w jaki może zostać sformułowana, nakierowuje się na uchwycenie sensu. O tym, że sens jako taki jest pewną całością, która niejako narzuca się myśli, świadczą przypadki przerwanego wątku, o czym Hönlwald pisał w swojej pracy *Die Grundlagen der Denkpsychologie*. Zrozumieć coś, to uchwycić sens. Myśl krąży tak długo, aż trafi na ową zrozumiałość. Wątek da się zagubić tylko w medium sensu i zgodnie z jego regułami.²³ „Sens «do zrozumienia» prezentuje się jako rozwijające się w czasie zdanie.”²⁴ Jedność zostaje rozczłonkowana i zostają jej przyporządkowane poszczególne części składowe zdania. Znaczenie nie przysługuje poszczególnym elementom, tylko zdaniu jako całości. Język w pewnym sensie „składa słowa i myśli”²⁵, i jest to możliwe dzięki temu, że myśli kształtują się w słowie i w nim znajdują swój wyraz.

Wyrażenie w tej nieco metaforycznej formie nadrzędności języka nad naszym myśleniem prowadzi nas do drugiej granicy naszego świata. Jak nie możemy posługiwać się własnym osobistym językiem, tak też nie możemy liczyć (rachować), nie przyjmując reguł liczenia czy rozumować, nie odwołując się do reguł wynikania logicznego. Jeśli nasze myślenie nakierowane jest na działanie, musi brać pod uwagę to, co zmusza nas do respektowania reguł gry panujących w świecie, w którym żyjemy. Nie będziemy w stanie się komunikować z innymi, jeśli nie będziemy znali znaczeń, jakie są nadawane słowom. Nie osiągniemy niczego, jeśli nie będziemy uznawać przyjętych społecznie reguł. I, podobnie jak w przypadku znaczenia słów, musimy odwoływać się do znaczeń, których sami nie tworzymy, by wiedzieć, że istnieją one poza nami, nie są ustanawiane mocą naszej woli. Podobnie nie musimy mówić o normach i regułach inaczej, jak tylko o konwencjach. Nie musimy przystawać na metafizyczną tezę, że owe normy czy reguły istnieją poza przestrzenią i czasem, by przekonać się, że narzucają się nam, a działanie wbrew nim prowadzi nas donikąd. Jeśli nawet nie chcemy się zgodzić na określanie sposobu istnienia tych reguł mianem „trzeciego królestwa”, to i tak musimy przyznać, że nie sposób ich ignorować.

Z wielu powodów wygodnie jest jednak posługiwać się pojęciem „trzecie królestwo”, które służyło Fregemu na określenie obszaru „zamieszkiwania” niezmysłowych myśli, a które może być także miejscem dla sensów, znaczeń czy koniecznych związków, jakim są zarówno reguły liczenia, rozumowania czy tworzenia kompozycji muzycznych. Pozwala to bowiem uchwycić niezależny od nas charakter wielu twórców, które są realne choć nie cieleśnie i zmysłowo. Jan Łukasiewicz pisał o braku dowolności w konstruowaniu aksjomatów systemów logicznych. „Otóż ilekroć”, pisał, „zajmuję się najdrobniejszym nawet zagadnieniem logistycznym, szukając np. najkrótszego aksjomatu rachunku implikacyjnego, tylekroć mam wrażenie, że znajduję się wobec jakiejś potężnej, niesłychanie zwartej i niezmiernie odpornej konstrukcji. Konstrukcja ta działa na mnie, jak jakiś konkretny dotykalny przedmiot zrobiony z najtwardszego materiału, stokroć mocniejszego od betonu i stali”²⁶. Niezależnie od tego, czy zajmujemy się skomplikowanymi twórcami logicznymi, czy też prowadzimy proste rozumowanie, podlegamy pewnego rodzaju przymusowi. Z działania tego przymusu zdajemy sobie sprawę nie tylko po zakończeniu procesu rozumowania, ale również w jego trakcie. Wystarczy przeprowadzić proste rozumowanie, jak na przykład: dwa ma się do czterech tak jak cztery do ilu? Cztery ma się tak do ośmiu jak osiem do ilu? Widzimy, że odpowiedź na oba pytania stanowi wynik prostego rozumowania, które prowadzi do odkrycia zasady proporcji liczb. Zasada ta jest, jak pokazywał Brand Blanshard, jak koleina, którą podąża nasza myśl i nie schodzi na manowce²⁷.

23 Tenże, *Podstawy psychologii myślenia. Studia i analizy*, przeł. A. Machlarz, [w:] I. Alechnowicz, *Filozofia na Uniwersytecie Wrocławskim w latach 1895-1935*, Opole, s. 158.

24 Tamże, s. 163.

25 V. Klemperer, *Lingua Tertii Imperii. Notatnik filologa*, przeł. J. Zychowicz, Kraków – Wrocław 1983, s. 24.

26 J. Łukasiewicz, *W obronie logistyki*, [w:] tenże, *Z zagadnień logiki i filozofii. Pisma wybrane*, Warszawa 1961, s. 219.

27 B. Blanshard, *Czy ludzie mogą być rozumni?*, [w:] *Filozofia amerykańska, Wybór rozpraw i szkiców historycznych*, przeł. J. Krzywicki, Boston 1958, s. 127.

Nie ma dowolności w przyjmowaniu aksjomatów, jak nie ma dowolności w stosowaniu znaczeń słów, jakich używamy porozumiewając się z innymi. Gdyśmy sami je konstruowali, nie moglibyśmy się z nikim porozumieć. Gdyby nie proces wyodrębniania „czegoś”, nie mielibyśmy żadnego przedmiotu, ani prostego zmysłowego, ani skomplikowanego poza nami samymi.

Poszukiwanie granic mojego świata okazało się poszukiwaniem ograniczeń, jakim podlega subiektywność, stanowiąca niezbywalną własność podmiotowości, jaźni. Zajmowanie się subiektywnością, czynienie z niej punktu wyjścia poznania, zawiera w sobie niebezpieczeństwo pozostania w jej obrębie, zamknięcia się we własnym świecie. Badając warunki ustanawiania przedmiotowego, a zatem śledząc to, jak podmiot wytwarza przedmiot, dotarliśmy do nieprzekraczalnej granicy, jaką jest podstawa, z której dochodzą do nas bodźce, Kantowska „rzecz sama w sobie”. Odbierane przez nas wrażenia mają zawsze subiektywny charakter i kształtowane są przez wyposażenie naszych władz poznawczych, a to oznacza, że treści naszej świadomości podlegają naszej władzy, jednak materiał, z którego je tworzymy jest poza nią. Podobnie jest z drugim aspektem przedmiotowego ustanawiania – myślowym procesem ujmowania czegoś. Proces myślowy, choć subiektywny i czasowy, odnosi się do bezczasowego sensu, który należy do świata idealnych tworów, „trzeciego królestwa”. Szukając wyrazu dla naszych myśli, jesteśmy zdani na całości, których nie wytwarzamy i nie kształtujemy, a które nam się narzucają. Sens jest poza nami, możemy się tylko do niego odnosić. Tak zatem zarówno bodźce, jak i sens wyznaczają dwa punkty oporu, na które natrafiamy, podejmując działanie. Stanowią one też granice mojego świata, poza którymi rozciąga się to, co wspólne.

Streszczenie/Summary

Granice mojego świata

Nieuchronną konsekwencją przyjęcia subiektywności jako punktu wyjścia wszelkiego poznania jest zamknięcie się w tym, co moje, we własnym sposobie przedstawiania sobie świata. Jak podmiotowość przechodzi w przedmiotowość? Jak świadomość (duch) może zmieniać się w rzecz? Rozważając podmiotowe warunki procesu ustanawiania przedmiotowego natrafiamy na dwojaką granicę. Z jednej strony jest nią źródło, z którego pochodzą bodźce przekształcające się w naszej świadomości we wrażenia, z drugiej idealne normy i reguły kształtujące proces naszego myślenia, w trakcie którego odnosimy się do tego, co zostaje wyodrębnione jako przedmiot. O ile pierwsza granica dana nam jest w czuciu, które jest efektem naszego zetknięcia się z bodźcami, o tyle normy dają o sobie znać w zrozumieniu narzucającego się nam sensu. W jednym i drugim przypadku natrafiamy na coś, czego nie możemy dowolnie kształtować. „Rzecz sama w sobie” i „trzecie królestwo” wyznaczają dwa punkty oporu determinujące proces ustanawiania przedmiotowego, a jednocześnie granice subiektywności – granice mojego świata.

Słowa kluczowe: subiektywność, podmiotowość, granica, opór, sens.

The Limits of My World

The belief that nothing is real beyond oneself is an inevitable consequence of subjectivity as a starting point of every process of cognition. How does subjectivity affect objectivity? How to derive objective consciousness from the subjective consciousness? How does the thought grasp anything? By exploring the subjective conditions of the object-constituted-process we come across two sorts of limit. On one hand, there is a source of sensations which we have in our minds, on the other hand there are ideal norms and rules which determine how we think when we are to achieve the given thing (object). The first limit is which we feel when we are conscious of external sensations. The second limit is the sense which we find by thinking. “Thing in itself” and “Third realm” make two points of resistance determined by the object-constituted-process and also by the limit of subjectivity – the limit of my world.

Keywords: subjectivity, the Self, limit, resistance, sense.