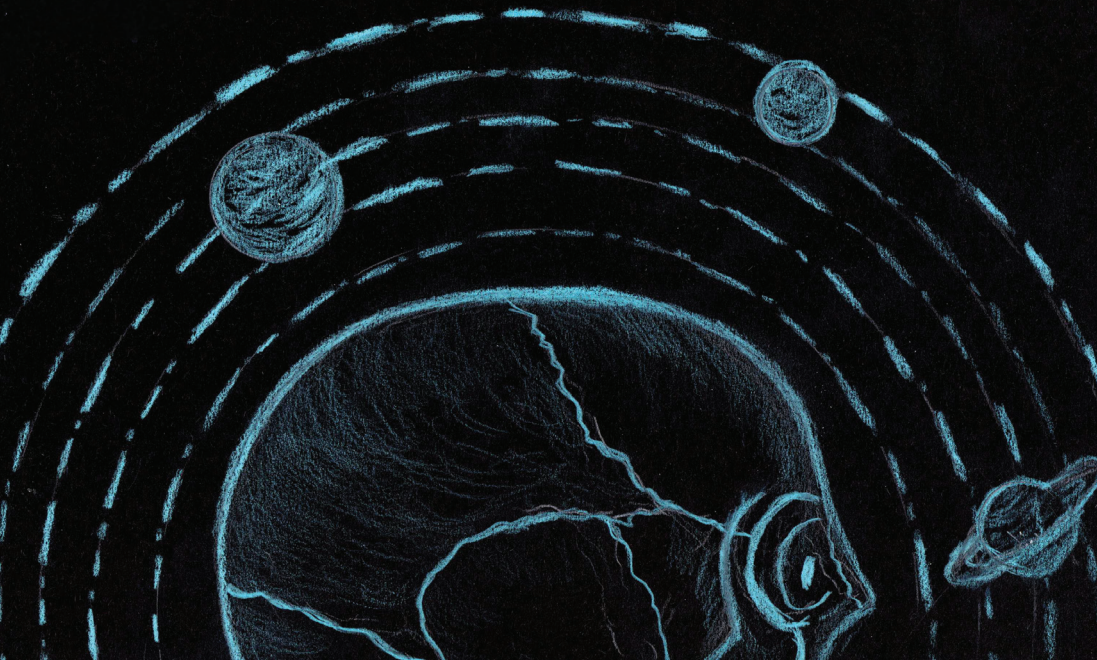


De Solipsismo

Redakcja
Jerzy Dadaczyński
Adam Olszewski
Zbigniew Wolak



De Solipsismo

De Solipsismo

Redakcja

Jerzy Dadaczyński,
Adam Olszewski,
Zbigniew Wolak

Kraków 2020

Recenzent

dr hab. Wiesław Wójcik,
prof. Uniwersytetu Humanistyczno-Przyrodniczego im. Jana Długosza
w Częstochowie

Grafika na okładce
Małgorzata Fijałkowska

Publikacja finansowana z subwencji przyznanej
Uniwersytetowi Papieskiemu Jana Pawła II w Krakowie
przez Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego w roku 2020.

Copyright © 2020 by Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

ISBN 978-83-7438-929-7 (druk)
ISBN 978-83-7438-930-3 (online)
DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303>

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie
Wydawnictwo Naukowe
30-348 Kraków, ul. Bobrzyńskiego 10
tel./faks 12 422 60 40
e-mail: wydawnictwo@upjp2.edu.pl

In memoriam
David Charles McCarty
(1953-2020)

Spis treści

Preface	9
Wstęp	15
Jan Woleński	
Solipsism, language, and logic	21
Charles McCarty	
Solipsism for everyone: principles and theorems	35
Wojciech Załuski	
Solipsism and ethics	89
Miriam Franchella	
Solipsism and philosophy of mathematics: intuitionists compared	111
Piotr Łukowski	
Logiczny solipsyzm	139
Marcin Tomaszewicz	
Elementy solipsyzmu w myśli Augustyna z Hippony	161

Adam Olszewski	
Czy Brouwer był solipsystą?	189
Adam Olszewski	
Solipsyzm i różne sprawy	215

Preface

Solipsism is a philosophical view containing peculiar features: considered false in an obvious way, but at the same time irrefutable, it is seemingly as simple as possible, but at the same time it is complex, because there are so many versions of solipsism. Furthermore, solipsism is a minimalistic view, as it seems difficult to recognize a philosophical view with fewer ontological or epistemological obligations. In addition, few take it seriously. All of this makes solipsism intriguing. This book is the result of an attempt at dealing with solipsism on the basis of proper philosophical argumentation. This book, which we are handing over to our readers, is actually our second battle against solipsism, because the first was a conference on solipsism. So far, there have been no winners.

As the reader will see from the very first pages of this book, a deeper analysis of solipsisms generates many interesting and scientifically significant issues in various fields of philosophy and formal semiotics and logic as well as mathematics or computer science, because it is certainly neither a single nor a uniform view, but several interconnected ones. Of course, a consistent solipsist is rather not a real entity as an ideal one, but we know that in some fields the quasi-solipsistic approach has contributed to significant cognitive progress. This kind of research can also contribute to a fuller cognition of other philosophical views in which, as some claim,

solipsism can be somehow included, or when it stands in opposition to them. At this point, it is worth recalling an interesting definition of philosophy by Józef Bocheński, who believed that the discipline deals only with defining concepts and investigating the relationships between sentences.

In light of such a definition, the study of solipsism that we encounter in this book is a philosophy *par excellence*. Very often in this book we encounter the need to define concepts that were unclear or whose meaning changes in the context of solipsism. Also, both the formal and natural language relationships between concepts and theorems allow us to capture many important relations.

It is worth commenting on the authors' attitude towards the subject of the study at this point. Of course, none of the authors is a solipsist and thus does not feel obliged to justify or defend this theory. Such neutrality certainly helps to direct research passion towards purely scientific issues, without succumbing to any ideological inclinations, if we may call them that.

This book consists of two parts. The first articles are in English, and they are followed by those in Polish. In these two sections, more general articles are presented first, after which detailed articles on selected issues or authors follow. The book opens with an article by Jan Woleński on the relationship between solipsism and language and logic. It examines, among other things, the statements of the authors who, while describing solipsism, claim that some of its theses result from adopted assumptions. It turns out that such a result often does not occur until the system of statements is refined. Solipsism itself is strongly connected to the idea of private language, which serves only one person. It is connected with even a momentary change in the definition of a language, which in a commonly accepted sense assumes the existence of some group that communicates using this language. In the article, we become acquainted with interesting logical analyses of the concept of language in the works of several authors.

In the next article, which is the most extensive in this volume, Charles McCarty presents “solipsism for everyone.” Indeed, the author starts from elementary statements reminiscent of Berkeley’s *Esse est percipi* or the Cartesian sense of certainty contained in *Cogito, ergo sum*, but afterwards his analysis becomes deep, elaborate, and subtle, extending to ontological, epistemological, and ethical solipsism. The author points out the links between these types of solipsisms and makes abundant use of logical formalization. This approach gives an opportunity to present existing attempts at criticizing solipsism by means of logical and mathematical analyses, as well as at the meta-level of these fields.

The next article, which is by Wojciech Załuski, focuses on the relationship between ontological solipsism (“only I exist”) and epistemological solipsism (“only I know my mind”) on the one hand and ethical solipsism on the other. The author reflects on two approaches to this problem; first, he asks what ethics could be derived from acknowledging the validity of ontological and epistemological solipsism. Next, he examines which “ethical phenomena” can be in some way connected with solipsism. While the first two solipsisms can be considered to have been unambiguously defined, the ethical one creates a field for seeking new dependencies and creating new definitions. These analyses are supported by interesting examples of ethical solipsism, which we can find in the egotism of childhood morality, in the phenomenon of autism, in the narcissistic demolition of personality, and in various symptoms of egotism. These are only several examples of what is a very rich field of ethical phenomena that can be associated with solipsism and thus better described, understood, and incorporated into philosophical analyses.

Miriam Franchella focuses on the relationship between solipsism and the philosophy of mathematics, in particular comparing the views of three intuitionists: Brouwer, Griss, and Heyting. The abundantly quoted fragments of their writings allow them to participate in their experience of a certain psychological solipsism

(i.e., a sense of separation from the world), often due to suffering. We get to know numerous means of connecting consciousness with the objects of the external world and the idea of analogy in getting to know other people. There is also the world of mathematics, where platonism, popular among mathematicians, gives way to intuitionism. Likewise, there is a place for the philosophy of God, in the description of which some models are also used. Finally, solipsism itself is sometimes treated as a “prolegomenon to any philosophy.” These are only minor examples of how fascinating it is to see reality when the starting point is the analysis of what is directly given and what we can create with our minds in the field of mathematics.

The second part of the book, which consists of articles in Polish, opens with Piotr Łukowski’s work on logical solipsism. At first glance, this somewhat peculiar statement is a way of defining the gap between the reduction of the sentence to logical value applied by the supporters of what is known as Frege’s logic and the actual use of the language in which we focus on the content. The author presents some non-Fregeian logics as well as their formal and semantic properties, which are generally called the logic of content. Next, he demonstrates on the basis of this logic how one can avoid the paradoxes created by ordinary bivalent logics; for example, the liar paradox or the material implication paradox. We learn how the logic of content better captures deontic phenomena, which in classical logic leads to certain paradoxes, such as the Ross paradox and also allows us to avoid certain problems related to the definition of truth. These aspects of content logic which have been selected by the author convince us of the validity of his statement that the transition to this logic allows us to get closer to the real world in a colloquial and scientific way and changes the paradigm of thinking about the nature of logic.

The article by Marcin Tomaszewicz brings us back to Christian antiquity, in which he seeks traces of solipsism in the thought of

St. Augustine of Hippo. For the author, solipsistic threads appear in all attempts at grasping the relationship between the mind and the world outside it. The significant influence of St. Augustine on later thinkers, including St. Anselm, St. Thomas Aquinas, Petrarch, Descartes, Pascal, Kierkegaard, and Wittgenstein, among others, makes him a major influence on modern and contemporary philosophical thought. It is possible that St. Augustine has also influenced the development of solipsism in some way, although it was not solipsistic itself. The author examines certain threads of St. Augustine's thought and compares them with the corresponding views in solipsism itself or with those of the authors whose thought may be even indirectly related to this philosophical theory. He finds such threads, for example, in certain types of theories of cognition or in terms of time. It is hard to avoid the reflection that the roots of such unnatural and unjustifiable solipsism reach back to almost every philosophical concept.

In another article by Adam Olszewski, the question of whether Brouwer was a solipsist returns. The answer is negative, but the article presents issues whose solution may be related to such a view. The question of the existence of God, the world, and other people, including other minds, is considered. There is also the question of the nature of the world of mathematics and the world of concepts. In this article, not only the conclusions drawn from some of Brouwer's statements are of great importance, but the terms and their definitions that he uses, which go beyond the commonly accepted philosophical dictionary (for example, individual subject, individual objects, or causal attention) are as well.

It is ingenious to consider Brouwer's name as a term that is individual but not devoid of content. We get to know the definitions and logical relations between metaphysical, epistemological, ethical, and methodological solipsism. I will also mention that some of the questions posed in the article are answered by the author *jain*, and the reader – who I trust will be intrigued by this word – will

be even more eager to learn the meaning of this word and its use in the analysis of Brouwer's views.

The last article, also by Adam Olszewski, serves as a certain summary of the problem of solipsism, but at the same time it is intended as a "preparation of the foreground" for the "final dissolution of solipsism." First, we get acquainted with a short history of the term "solipsism" itself, which appeared in the context of the subjective turn in philosophy, after which we get to know the history of the solipsists, among whom there is a "strong" one, Claude Brunet, and many "weak" ones; i.e., those in whom we find only some views that can be classified as solipsism. After this historical introduction, the author undertakes, in his own words, the troublesome task of giving some definition of solipsism. Indeed, we get to know many terms that try to bring this seemingly simple idea closer. This is followed by a paragraph that is also interesting from a logical point of view, one concerning the presence of solipsistic theses in various philosophical views. This is a good opportunity to practice the ability to determine logical relationships between philosophical theorems. Later, together with the author we wonder what the "I" is, what the projection and its time is, and then we learn some arguments against solipsism. The reader will have a chance to judge for him or herself whether or not they are convincing.

At the end of this introduction, we somewhat waggishly wish the reader to experience yet another solipsism – since there are so many of them indicated – a solipsism of form: only I and this book.

Editors of the volume:

Jerzy Dadaczyński,

Adam Olszewski,

Zbigniew Wolak

Wstęp

Solipsyzm jest poglądem filozoficznym o dziwnych cechach: uważany za fałszywy w sposób oczywisty, ale równocześnie nieobalany; niby maksymalnie prosty, ale równocześnie złożony, bo jest wiele wersji solipsyzmu. Poza tym solipsyzm jest poglądem minimalistycznym, wydaje się bowiem, że trudno jest uznać pogląd filozoficzny mający mniejsze zobowiązania ontologiczne czy epistemologiczne. Dodatkowo nikt go najprawdopodobniej nie wyznaje na serio. To wszystko sprawia, że solipsyzm zaczyna być intrygujący. Niniejsza książka jest wynikiem próby zmierzenia się z solipsyzmem na niwie dla tego właściwej, czyli na niwie argumentacji filozoficznej. Ta książka, którą oddajemy w ręce czytelników, jest właściwie naszą drugą bitwą, bo pierwszą była konferencja o solipsyzmie. Jak dotychczas nie ma zwycięzców.

Jak już od pierwszych stron tej książki przekona się czytelnik, głębsza analiza solipsyzmów – bo z pewnością nie jest to ani jeden, ani jednolity pogląd, ale kilka wzajemnie powiązanych – generuje wiele ciekawych i naukowo istotnych zagadnień z zakresu różnych dziedzin filozofii oraz semiotyki i logiki formalnej, a także matematyki czy informatyki. Oczywiście konsekwentny solipsysta nie jest raczej tworem realnym, lecz idealnym, jednak wiemy, że w niektórych dziedzinach podejście quasi-solipsystyczne przyczyniało się do znacznego postępu poznawczego. Tego rodzaju badania mogą

się przysłużyć do pełniejszego poznania także innych poglądów filozoficznych, w których solipsyzm może być – jak niektórzy twierdzą – w jakiś sposób zawarty czy też może stać w opozycji do nich. Należy tu przypomnieć ciekawą definicję filozofii Józefa Bocheńskiego, który uważał, że zajmuje się ona tylko definiowaniem pojęć i badaniem zależności między sądami. W świetle takiej definicji badanie solipsyzmu, z którym spotykamy się w tej książce, jest filozofią *par excellence*. Bardzo często spotykamy się w niej z potrzebą definiowania pojęć, które były niejasne lub zmieniają swoje znaczenie w kontekście solipsyzmu. Również zarówno formalne, jak i przedstawiane w języku naturalnym zależności między pojęciami i twierdzeniami pozwalają uchwycić wiele ważnych relacji.

Można by tutaj dorzucić pewną uwagę dotyczącą postawy wobec przedmiotu badania. Otóż żaden z autorów oczywiście nie jest solipsystą i nie czuje się w obowiązku, by uzasadniać tę teorię lub jej bronić. Taka neutralność z pewnością pomaga w tym, aby namiętność badawczą skierować ku zagadnieniom czysto naukowym, bez ulegania jakimkolwiek skłonnościom ideologicznym, jeśli możemy tak je nazwać.

Książka składa się z dwóch części, najpierw zamieszczono artykuły w języku angielskim, a potem w języku polskim. Z kolei w ramach tych części najpierw przedstawione są artykuły bardziej ogólne, potem zaś szczegółowe, dotyczące wybranych zagadnień lub autorów. Książkę otwiera artykuł Jana Woleńskiego na temat związku solipsyzmu z językiem i z logiką. Poddaje się tam badaniu między innymi stwierdzenia autorów, którzy opisując solipsyzm, twierdzą, że pewne jego tezy wynikają z przyjętych założeń. Okazuje się, że takie wynikanie często nie zachodzi, dopóki system twierdzeń nie będzie dopracowany. Sam solipsyzm mocno łączy się z ideą języka prywatnego, który miałby służyć tylko jednej osobie. Wiąże się to z choćby chwilową zmianą definicji języka, który w powszechnie przyjętym znaczeniu zakłada istnienie jakiejś grupy, jaka przy użyciu tego języka się porozumiewa. W artykule zapo-

znajemy się z ciekawymi logicznymi analizami koncepcji języka u kilku autorów.

W następnym, najobszerniejszym artykule Charles McCarty przedstawia „solipsyzm dla każdego”. Autor rzeczywiście wychodzi od elementarnych stwierdzeń przypominających Berkeleyowskie *Esse est percipi* czy Kartezjańskie poczucie pewności zawarte w *Cogito, ergo sum*, ale potem jego analiza staje się głęboka, rozbudowana i subtelna, rozciąga się na solipsyzm ontologiczny, epistemologiczny i etyczny. Autor wskazuje na związki między tymi rodzajami solipsyzmu, przy czym obficie posługuje się logiczną formalizacją. Takie podejście daje sposobność, by dotychczasowe próby krytyki solipsyzmu ująć przy pomocy analiz logiczno-matematycznych, jak również na metapoziomie tych dziedzin.

Następny artykuł Wojciecha Załuskiego skupia się na zależnościach między solipsyzmem ontologicznym („tylko ja istnieję”) i epistemologicznym („tylko ja znam swój umysł”) z jednej strony i etycznym z drugiej. Autor rozważa dwa podejścia do tego problemu: najpierw pyta, jaką etykę można by wyprowadzić, gdybyśmy uznali słuszność solipsyzmu ontologicznego i epistemicznego; następnie bada, jakie „zjawiska etyczne” można w pewien sposób wiązać z solipsyzmem. O ile pierwsze dwa solipsyzmy możemy uznać za jednoznacznie określone, o tyle etyczny stwarza pole do poszukiwania nowych zależności i formułowania nowych definicji. Analizy te są wsparte ciekawymi przykładami etycznego solipsyzmu, jakiego możemy się doszukiwać w egoizmie dziecięcej moralności, w zjawisku autyzmu, w narcystycznym zaburzeniu osobowości i w różnych objawach egotyzmu. To tylko przykłady bardzo bogatej, jak się okazuje, dziedziny zjawisk etycznych, jakie można wiązać z solipsyzmem i dzięki temu lepiej je opisać, zrozumieć i włączyć w analizy filozoficzne.

Miriam Franchella skupia się na związkach solipsyzmu z filozofią matematyki, w szczególności porównując poglądy trzech intuicjonistów: Brouwera, Grissa i Heytinga. Obficie cytowane fragmenty

ich pism pozwalają uczestniczyć w ich doświadczeniu pewnego psychicznego solipsyzmu, czyli poczucia odseparowania od świata, często na skutek cierpienia. Poznajemy liczne środki łączące świadomość z obiektami zewnętrznego świata oraz ideę analogii w poznawaniu innych ludzi. Pojawia się również świat matematyki, gdzie popularny wśród matematyków platonizm ustępuje miejsca intuicjonizmowi. Jest też miejsce dla filozofii Boga, w którego opisie również wykorzystuje się pewne modele. Sam solipsyzm bywa zaś traktowany jako „prolegomena do wszelkiej filozofii”. To tylko drobne przykłady pokazujące, jak pasjonujące jest widzenie rzeczywistości, gdy punktem wyjścia uczynimy analizę tego, co bezpośrednio dane, i tego, co możemy stworzyć naszym umysłem w dziedzinie matematyki.

Drugą część książki, złożoną z artykułów w języku polskim, otwiera praca Piotra Łukowskiego o logicznym solipsyzmie. To nieco osobliwe na pierwszy rzut oka stwierdzenie jest sposobem na określenie przepaści między stosowaną przez zwolenników tzw. logiki fregowskiej redukcją zdania do wartości logicznej i rzeczywistym użyciem języka, w którym skupiamy się na treści. Autor prezentuje pewne logiki niefregowskie, przedstawia ich własności formalne i semantyczne, ogólnie nazwane zostają logiką treści. Następnie pokazane jest, w jaki sposób na gruncie tej logiki można unikać tworzonych przez zwykłe dwuwartościowe logiki paradoksów, na przykład paradoksu kłamcy czy paradoksu implikacji materialnej. Poznajemy, jak logika treści lepiej ujmuje deontyczność, która w logice klasycznej prowadzi do pewnych paradoksów, na przykład paradoksu Rossa. Pozwala ona także uniknąć pewnych problemów związanych z definicją prawdy. Te wybrane przez autora aspekty logiki treści przekonują nas o słuszności jego stwierdzenia, że przejście do tej logiki pozwala zbliżyć się do rzeczywistego poznawania świata na sposób potoczny i naukowy oraz zmienia paradygmat myślenia o naturze logiki.

Artykuł Marcina Tomasiewicza przenosi nas do starożytności chrześcijańskiej, w której poszukuje on śladów solipsyzmu w myśli

św. Augustyna z Hippony. Dla autora wątki solipsystyczne występują we wszystkich próbach ujęcia relacji między umysłem i światem wobec niego zewnętrznym. Znaczący wpływ św. Augustyna na późniejszych myślicieli, między innymi św. Anzelma, św. Tomasza z Akwinu, Petrarke, Kartezjusza, Pascala, Kierkegaarda i Wittgensteina, sprawia, że miał on znaczący wpływ na nowożytną i współczesną myśl filozoficzną. Możliwe jest, że również w jakiś sposób wpłynął na rozwój solipsyzmu, choć sam solipsystą nie był. Autor bada pewne wątki myśli św. Augustyna i porównuje z odpowiadającymi im poglądami w samym solipsyzmie lub z poglądami autorów, których myśl choćby pośrednio z tą teorią filozoficzną może być powiązana. Znajduje takie wątki na przykład w pewnych rodzajach teorii poznania czy w ujęciu czasu. Trudno uniknąć refleksji, że solipsyzm, tak nienaturalny i niemożliwy do uzasadnienia, sięga swoimi korzeniami do niemal każdej koncepcji filozoficznej.

W kolejnym artykule autorstwa Adama Olszewskiego powraca pytanie o to, czy Brouwer był solipsystą. Odpowiedź jest negatywna, ale i tutaj pojawiają się zagadnienia, których rozwiązanie może mieć związki z takim poglądem. Rozważana jest kwestia istnienia Boga, świata i innych ludzi, w tym także innych umysłów. Pojawia się też zagadnienie natury świata matematyki i świata pojęć. Również w tym artykule duże znaczenie mają nie tylko wnioski wyciągane z pewnych twierdzeń Brouwera, ale też terminy i ich definicje, którymi myśliciel się posługuje, a które wykraczają poza powszechnie przyjęty słownik filozoficzny, na przykład *individual subject*, *individual objects* czy *causal attention*. Pomysłowe jest rozważenie imienia Brouwera jako terminu wprawdzie indywidualnego, ale jednak niepozbawionego treści. Poznajemy definicje i logiczne związki między solipsyzmem metafizycznym, epistemologicznym, etycznym i metodologicznym. Wspomnimy jeszcze, że na niektóre pytania postawione w artykule autor udziela odpowiedzi *jain*, a czytelnik – ufam, że zaintrygowany tym słówkiem – tym chętniej będzie zmierzał ku temu, by poznać jego znaczenie i przykłady użycia w analizie poglądów Brouwera.

Ostatni artykuł, również autorstwa Adama Olszewskiego, pełni funkcję pewnego podsumowania problematyki solipsyzmu, ale jednocześnie jest zamierzony jako „przygotowanie przedpola” do „ostatecznego rozprawienia się z solipsyzmem”. Najpierw zapoznajemy się z krótką historią samego terminu „solipsyzm”, który pojawił się w kontekście podmiotowego zwrotu w filozofii, potem poznajemy historię solipsystów, wśród których pojawia się jeden „mocny”, Claude Brunet, oraz wielu „słabych”, czyli takich, u których znajdziemy tylko niektóre poglądy, jakie można zaliczyć do solipsyzmu. Po tym historycznym wprowadzaniu autor podejmuje się – jak sam stwierdza – kłopotliwe zadanie polegające na podaniu jakiejś definicji solipsyzmu. Rzeczywiście poznajemy wiele określeń, które próbują przybliżyć tę na pozór prostą ideę. Po tym następuje paragraf ciekawy także z logicznego punktu widzenia, dotyczący obecności tez solipsystycznych w różnych poglądach filozoficznych. To dobra okazja, aby poćwiczyć umiejętność określania logicznych zależności między twierdzeniami filozoficznymi. Później wraz z autorem zastanawiamy się, czym jest „ja”, czym projekcja i jej czas, aby następnie zapoznać się z pewnymi argumentami przeciwko solipsyzmowi. Czy są one przekonujące, czytelnik będzie miał okazję sam ocenić.

Na zakończenie tego wstępu życzymy żartobliwie czytelnikowi doświadczenia jeszcze jednego – skoro ich tyle wskazano – solipsyzmu o postaci: ja i ta książka.

Redaktorzy tomu:
Jerzy Dadaczyński,
Adam Olszewski,
Zbigniew Wolak

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 21–33.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.03>

JAN WOLEŃSKI

College of Economics and Computer Science, Rzeszów

Solipsism, language, and logic

Abstract

In this paper on solipsism, its author argues that this philosophy is at odds with the fundamental facts concerning the use of language by people, which demonstrates that the idea of private language cannot be defended. Perhaps the most conclusive arguments against solipsism stem from metamathematical theorems asserting the incompleteness of arithmetic and the undefinability of truth.

Keywords

private language, ordinary language, semantics, metamathematics, intuitionism

Here is a popular characterization of solipsism (Blackburn 1994: 356):

The belief that only oneself and one's experience exists. Solipsism is the extreme consequence of believing that knowledge must be founded

on inner, personal, states of experience, and then failing to find a bridge whereby they can inform us to of anything beyond themselves. Solipsism at the present moment extends its skepticism even to one's own past states, so that all that is left is me, now.

Unfortunately, the above description of solipsism is not entirely transparent. First of all, I see no logical passing from:

(1) believing that knowledge must be founded on inner, personal states of experience of the statement;

(2) only oneself and one's experience exist.

Clearly, if we supplement (1) by

(3), personal states of experience cannot inform us to of anything beyond themselves,

(2) can be derived from (1), and (3). Yet the extension reported by Blackburn; that is,

(4) only oneself at now and one's now-experience exist,

is not easily comparable with (2). At first look, (2) implies (4), but the converse entailment does not hold. Thus, (2) is stronger than (4). This means that if (4) is refuted, the same automatically concerns (2). However, this account is too simple. What does it mean to refute solipsism? According to the prevailing view, the issue does not consist in defending (2) against (4), but in demonstrating that solipsism is wrong at all. Consequently, if we say that (4) is wrong, because we should not exclude one's own past states as experientially legitimate, (2) still can be defended, even if (4) is rejected. In this sense, (2) and (4) are somehow independent, but mutually related.

Solipsism is frequently considered to be completely absurd. This stance was taken by Bertrand Russell in a famous passage (Russell 1948: 180):

As against solipsism, it is to be said, in the first place, that it is psychologically impossible to believe, and is rejected in fact even by those who mean to accept it. I once received a letter from an eminent logician,

Mrs. Christine Ladd-Franklin, saying that she was a solipsist, and was surprised that there were no others. Coming from a logician, this surprised me. The fact that I cannot believe something does not prove that it is false, but it does prove that I am insincere and frivolous if I pretend to believe it.

Ladd-Franklin was a logician (perhaps not as eminent as Russell supposed, and perhaps he considered her as such to some extent in an ironic way), but still notable. She obtained a doctorate on the base of her dissertation *On the Algebra of Logic* (which will soon be reprinted by College Publications, London), defended in 1882 at the Johns Hopkins University, where Charles S. Peirce served as the advisor. Russell tried to reduce Ladd-Franklin's position *ad absurdum*. He could add that she should not have any difficulty in convincing his as her construction that he is nothing more than her own experience. In any case, a solipsist writing a letter to his or her own private own experiences seems to be very strange enterprise. On the other hand, being strange or ridiculous does not mean the same as being inconsistent. Thus, although my own experiences speak to me that I am strange, this circumstance is not at odds with the coherence of myself. The solipsist can say (to himself or herself): "Well, that allows me to say that solipsism is acceptable." It is interesting what she, as a devoted egoist ("egoism was an earlier label for solipsism"), would say upon being informed about the reprinting of her work almost 140 years later.

Ludwig Wittgenstein considered solipsism as a serious philosophical view. In his *Tractatus*, he writes (Witgenstein 1922, references to the 1961 edition):

5.6 *The limits of language* mean the limits of my world.

5.61 Logic pervades the world; the limits of the world are also its limits.

So we cannot say in logic, 'The world has this in it, and this, but not that.' For that would appear to presuppose that we were excluding certain possibilities, and this

cannot be the case, since it would require that logic should go beyond the limits of the world; for only in that way we could view those limits from the other side as well.

We cannot think what we cannot think; so what we cannot think we cannot *say* either.

5.62 This remark provides the key to the problem, how much truth there is in solipsism.

For what the solipsist *means* is quite correct; only that cannot be *said*, but makes it itself manifest.

The world is *my* world: this is manifest in the fact that *limits* of language (of that language which alone I understand) mean the limits of *my* world.

[...]

5.632 The subject does not belong to the world: rather, it is a limit of the world.

[...]

5.64 [...] solipsism, its implications are followed out strictly, coincides with pure realism.

The self of solipsism shrinks to a point without extension, and there remains no reality co-ordinated with it.

5.641 [...] The philosophical self is not the human being, not the human body, or the human soul with which psychology deals, but rather the metaphysical subject. The limit of the world – not a part of it.

I will follow the interpretation of the quoted fragments suggested in Stenius 1960: 220–222 (see also: Glock 1996: 348–352). The passage 5.641 appears to be crucial at this point. The metaphysical subject can be considered to be transcendental in the Kantian sense. Witt-

Wittgenstein's theses about *my* world, the limits of language, the limits of the world, manifesting, saying, etc. become coherent, although there are still problems with the subject as the limit of the world, pure realism (what is it?), or the self as shrinking to a point without extension. In any case, Wittgenstein's view, which can be described as transcendental solipsism (this was proposed in Glock 1996: 350), makes it understandable in what sense the world is "inside" the subject, because *my* language as an internal entity in the transcendental subject determines the limits of *my* world.

Additionally, since Wittgenstein rejected the language/metalinguage distinction, the transcendental subject cannot say anything meaningful about Itself; this explains why we have to deal with manifesting or showing. Let me add that 5.61 is somehow trivial if logic is conceived as first-order (I do not claim that Wittgenstein reduced logic to first-order system). According to a metalogical theorem, logic as such does not distinguish any extralogical content and, for this reason, we cannot say in logic that the world has this and this in it, but not that. Taking into account the above explanations, Wittgenstein's solipsism, although impressive as a metaphysical construction, has almost (I will omit a closer analysis of this qualification) nothing to do with solipsism as accounted by (2) or (4).

Wittgenstein rejected the main theses of *Tractatus* in his later philosophy. In particular, he based his criticism of solipsism on the private language argument. Roughly speaking, the argument in question posits that a private language is impossible (see Wittgenstein 1953: §§ 242–315), because using a language presupposes (grammatical) rules that follow, but the individual cannot do that without social practices. He writes in *Philosophical Investigations*:

§ 243. A human being can encourage himself, give himself orders, obey, blame and punish himself. We could even imagine human beings who spoke only in monologue; who accompanied their activities by taking to themselves. An explorer who watched them and listened to their talk

might succeed in translating their languages into ours. (This would enable him to predict these people's actions correctly, for he also bears them making resolutions and decisions).

But could we also imagine a language in which a person could write down or give vocal expression to his inner experiences – his feeling, moods, and the rest – for his private use? – Well, can't we do so in our ordinary language? – But that is not what I mean. The individual words of this language are to refer to what can only be known to the person speaking; to his immediate private sensations. So another person cannot understand the language.

§ 244. How do words *refer* to sensations? – There doesn't seem to be any problem here; don't we talk about sensations every day, and give them names? But how is the connexion between the name and the thing named set up? This question is the same as how does a human being learn to meaning of the names of sensations? – of the word "pain for example." Here is one possibility: words are connected with the primitive, the natural expressions or the sensation and used in their place. A child has hurt himself and he cries; and then adults talk to him and teach him exclamations and, later, sentences. They teach the child new pain-behavior. "So you are saying that that the word 'pain' really means crying?" – On the contrary: the verbal expression of pain replaces crying and does not describe it.

Disregarding many controversial issues concerning the private-language argument (see Candlish, Wrisley 1996; Glock 1996: 309–313 for overviews), let me immediately go to its relation to solipsism. Clearly, this view (even in its transcendental version) must consider the language used by the egoistic subject as private. Now, if a private language is impossible, the solipsist could not have linguistic resources to articulate his or her philosophical statements. Consider the situation of Ladd-Franklin once again from Wittgenstein's (later) perspective. Perhaps Russell should be more surprised that she wrote a letter to him using ordinary parlance than that she wrote to him

at all. In other words, even if the solipsist is so clever to write a book on his or her own theory under the circumstances that nobody, except himself or herself, could read it, this job had to be done in a language that is (partially) inaccessible even for other, if any, solipsists.

Kazimierz Ajdukiewicz was another philosopher who contributed to the issue of the privacy of our cognitive enterprises (see Ajdukiewicz 1962). He was not so much interested in the problem of private language, but he analyzed the question of the intesubjectivity of our subjective experience. Guided by his general metaphilosophical standpoint, Ajdukiewicz considered not sensations, but rather sentences about them. Such sentences are private (although Ajdukiewicz did not use this qualification, it is convenient in the present context) in the sense that they are always motivated by one's sensations in a definite moment. How do people assert private sentences about own experiences? According to Ajdukiewicz, they tacitly use so-called empirical directives of sense. Such rules require assertions of sentences in suitable empirical situations. Considered the sentence:

(5) this apple is red,

uttered by a person *P*. This subject asserts (5) provided that he or she has a sensation of redness of the apple in question. However, *P* must understand in advance all constituents of (5), that is, "this," "apple," "is" and "red." "In advance" means here that the meaning of these words is prior to every concrete utterance of the sentence in question. In general, meanings of expressions contribute to empirical directives of sense. Assume now that (5) is uttered by *P* is heard by the person *P'*. If *P'* has the sensation of redness of the same apple, he or she will agree with *P* and assert (5), even if related experiences of both these subjects differ to some extent. Moreover, suitable directives can be used to explain, if necessary, why, for example, *P* asserts (5) but *P'* – rejects this sentence.

We can express the situation described above in other words. *P* and *P'* share the same (or sufficiently similar) linguistic competence. Their sensations are private and also not repeatable, but, due to common

linguistic resources, they can become intersubjective. Now, (5) can be understood as a sentence-type or a sentence-token. The sense directives primarily concern types, and secondarily tokens. This fact is responsible for the notorious situation that private sentences have the public character as instances of types. Thus, the publicity of types determines the publicity of tokens. Before deriving consequences of Ajdukiewicz's presented analysis for the problem of solipsism, I briefly outline Gilbert Ryle's analysis of the word "ordinary" as related to the concept of ordinary language. He observes that the adjective "ordinary" in the phrase "the ordinary use of expressions" means something different than "ordinary" in the context "the use of ordinary expressions." The latter refers to various linguistic customs, being local or global, etc. Such phenomena are empirically registered, described, compared, and sometimes explained by grammarians intending to find linguistic generalities. Ryle points out that "ordinary" in the first phrase can be replaced by "standard." Hence, the expressions of non-ordinary, usually technical (for instance, mathematical, logical, physical, etc.) language have their standard use, although they are typically outside of ordinary, that is colloquial language. For instance, the words "derivative" and "integral" have the standard mathematical use. The same concerns colloquial expressions, like "I see," "I think," etc., although the criteria of being standard are frequently vague. Ryle's central thesis is that "standard" and "correct" are equivalent. Combining Ajdukiewicz and Ryle, we can say that the sense-directives pertain to the standard use of expressions. In particular, respecting the ordinary use of expressions is very important for philosophy.

Supplemented by Ryle's remarks, Ajdukiewicz's approach allows us to analyze solipsism in a more sophisticated way than Wittgenstein's observations related to the private language argument. Consider (4). The word "now" is crucial; it is an indexical linguistic item. Problems with its function of "now" as referring to the boundary between the past and the future are well-known and can be

omitted here. Let us assume that the now-solipsist is puzzled by (4) and tries to explain to his or her own self the meaning of "now." Although I do not feel competent to speak for the solipsist, I see no chances to perform a satisfactory solipsist analysis of momentary sensations, because the concepts of the past and the future must be assumed. In Ryle's terminology, in order to analyze (4) we need the standard use of "now." For instance, the now-solipsist can recognize, let us say, a difference between "now(t_1)" and "now(t_2)," but will (I guess) have difficulties with answering, which indexed "now" is the true about the actual now. In other words, the now-solipsist needs a public language in order account for the meaning of "now," but he or she has nothing to be used in this role. The above argument can be generalized to (2). Let us assume that the (2)-solipsist P is informed by one of own sensations (there is no other possibility on this view) that there is a deep difference between veridical and non-veridical perceptions (hallucinations, delusions, illusions, dreams, etc.), and that P , inspired by the "sensational" information, is interested in the content of one's own experiences, in particular dreams (if any). There two possibilities: (a) P has dreams and sees a difference between them and other experiences; (b) P does not see any difference between dreams and non-dreams. However, P will (probably, let me add) encounters serious difficulties with reporting his own experiences. In the case of (a), P cannot articulate the related difference in the (our) standard way. Of course, P can say that some sensations are more compact than others, and even the word "dream" has been invented for the latter, but the standard difference between veridical and non-veridical perceptions appears not accessible to him or her. The case (b) is still more exotic: all P 's sensations are equivalently real (in P 's sense). One could remark that the above analysis has been made from the perspective which is external from the point of view of solipsism. That is correct, but our metalanguage is sufficiently rich to express the difference between the solipsist, defined by (2) or by (4) and the "normal" subject.

However, the solipsist cannot make his or her position intelligible – *P*'s own metalanguage has is not embeddable in our own, but *P* rejects ours. The reason is that the solipsist has to reject the difference between private and public linguistic resources. It seems that early Wittgenstein was right: transcendental solipsism is the only way out for solipsism. However, due to its transcendentalism, this view is remote from the standard egoism.

Solipsism can also be considered to be the extreme form of subjective idealism, expressed by Berkeley's famous equality:

(6) *esse = percipi*,

that is, to be (exist) means to be perceived. In other words, the existence of *a* is defined as being perceived by someone (I neglect a possible difference between "normal" Berkeleyan subjective idealism and now-subjective idealism; the later is equivalent with now-solipsism). Ajdukiewicz formulated an ingenious argument against (6) (see Ajdukiewicz 1948; Woleński 2019: 315–320 for a generalization). It is easily to apply this reasoning to solipsism. Let *S* be the solipsist subject. Consequently, *S* possesses some knowledge **K**. Let us assume that **K** includes the arithmetic of natural numbers (**AR**). *S* needs to prove that **K** is consistent in order to justify its own soundness. This means that the sentence

(7) **Ar** is consistent,

should be provable in **K**. However, according to the second Gödel incompleteness theorem, (7) cannot be proved in **K** by means accessible in *S*-knowledge. In fact, (7) is one on undecidable arithmetical statements in the sense of Gödel's first incompleteness theorem. Let us assume that (7) is true. Thus, we have one true but undecidable element of *S*-knowledge. The solipsist can still argue that he or she has no reason to be puzzled, because truth of (7) is "egoistically" recognized "inside" *S*.

Ajdukiewicz offers a stronger argument, which can be adapted against solipsism. He interprets *esse* as a semantic category (that is, directed to objects), but *percipi* as a syntactic notion. This lat-

ter reading was motivated by the fact that the solipsist proposes the definition of *esse* by *percipi*. Consequently, the egoist tries to define semantics in syntactic terms. However, due to Tarski's theorem on the undefinability of truth (the set of arithmetical truth cannot be defined in arithmetic), this is impossible. Thus, the set of **K**-truths is not definable in **K** itself. A philosophical interpretation of this statement can be as follows. Identify *S* with **K**. Define **K** by enumeration or by a condition; for example, $A \in \mathbf{K}$ if and only if *A* is accepted by *S*. Suppose that **K** is consistent. So **K** has (by the completeness theorem) a model **M**. However, **M** is (according to Tarski's theorem) not definable in terms of **K**. This means that **M** transcends **K** – the expressive power of the latter does not suffice to characterize the former. In other words (philosophical, but related to metalogical results), if we take **K** as expressing the cognitive content of *S* contained in *S*-thoughts, the object of knowledge cannot be identified with *percipi* of the knowing subject. Note that this conclusion is entirely independent of the ontological status of **M**. One could say that the outlined argument supports epistemological realism against solipsism (and subjective idealism). The question of the ontological (metaphysical) nature of items being known constitutes a spate issue.

Finally, let me observe that I have used classical logic. Some intuitionists propose the Creative Subject (**CS**) as *S* for mathematics. According to this view, mathematical proofs are carried out inside **CS** by use of intuitionistic logic. This approach is frequently related to Kant's transcendentalism and a kind of solipsism (see van Stigt 1990: 171–182 for an analysis in the philosophical context), although intuitionists stress that mathematics is intersubjective. Thus, we have some affinity with Wittgenstein's transcendental solipsism. Is Ajdukiewicz's argument applicable to this brand of egoism? The Heyting arithmetic (the intuitionistic theory of natural numbers) is subjected to Gödel's incompleteness theorems.

On the other hand, the intuitionistic solipsist rejects Tarski's theorem as based on the semantic definition of truth. On the other hand, the metamathematics employed by the intuitionist is not purely intuitionistic. Loosely speaking, the rejection of the classical position in the foundations of mathematics proceeds via the use of the resources of standard classical logic. Thus, the victory of the egoist in the intuitionistic dressing is Pyrrhonian, because he or she is either forced to be silent at the crucial point's or trait's own principles. This conclusion allows to say that (2) is refuted, at least from the internal point of view. It should be noted, however, that no criticism of solipsism is possible from the internal point of view; that is, solipsism itself.

Bibliography

- Ajdukiewicz, K. (1948). Epistemologia i semiotyka [Epistemology and Semiotic]. *Przeegląd Filozoficzny*, 44, 336–347. English transl. in K., Ajdukiewicz (1978). *The Scientific World—Perspective and Other Essays 1931–1963*. Dordrecht: D. Reidel.
- Ajdukiewicz, K. (1962). Subiektywność i niepowtarzalność metody bezpośredniego doświadczenia [The Subjectivity and Non-Repitivity of the Method of Direct Experience]. *Studia Logica*, 13, 209–211.
- Blackburn, S. (1994). *The Oxford Dictionary of Philosophy*. Oxford: Oxford University Press.
- Candlish, S., Wrisley, G. (1996). Private Language. In *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Retrieved September 8, 2020 from <https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/private-language/>
- Glock, H.-J. (1996). *Wittgenstein Dictionary*. New York: John Wiley and Sons.

- Russell, B. (1948). *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin.
- Stenius, E. (1960). *Wittgenstein 'Tractatus': A Critical Exposition of the Main Lines of Thoughts*. Oxford: Basil Blackwell.
- van Stigt, W. P. (1990). *Brouwer's Intuitionism*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Wittgenstein, L. (ed. 1961). *Tractatus Logico-Philosophicus*. London: Routledge and Kegan Paul.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Oxford: Basil Blackwell.
- Woleński, J. (2019). *Semantics and Truth*. Heidelberg: Springer.

CHARLES MCCARTY

Solipsism for everyone: principles and theorems

For Zofia, Polish logician of the future

Abstract

Here I represent metamathematically a rigorous and, as I characterize it below, “internalistic,” take on solipsism. That take is clearly recognizable as an implementation of central ideas from old-time solipsism and, for it, I demonstrate the following.

1. The Putnam Twin Earth and Wittgenstein Private Language Arguments are ineffective against it.

2. More generally, there can be no deductive refutation of this solipsism employing only premises a committed solipsist would accept: all logically correct derivations from solipsistically true premises lead to conclusions that are solipsistically true as well. Any route to a successful refutation of solipsism must travel via nondeductive inferential paths.

3. The truths that solipsists admit comprise a relatively consistent theory under a reasonable logic and describe a world complete in itself. In other

words, the solipsist can hold a relatively consistent opinion on every circumstance expressible in her language.

4. Every solipsistic theory that is strict – as defined below – and axiomatic is the close translational analogue of an axiomatic nonsolipsistic theory. If the solipsist can axiomatize her nonsolipsistic theories, she can do the same with their solipsistic correlates.

5. A price for all this will be the breakdown in an expected strong connection between the truths of solipsism and what appears to the solipsist. Although, for elementary sentences ϕ , ϕ is solipsistically true just in case it appears to the solipsist that ϕ , this connection cannot plausibly be extended to sentences of her solipsistic language generally. However, the breakdown does bring the solipsist at least one real advantage: she is not, via the strong connection, haunted by the succubus of verificationism.

6. Ontological solipsism does not force upon its adherents Brouwerian intuitionism in mathematics.

7. Lastly, other forms of solipsism, including epistemic and moral solipsism, can be construed along similar lines with similar results. For instance, a strictly epistemic solipsism cannot be refuted on grounds of internal inconsistency unless a correlated nonsolipsistic epistemology is itself inconsistent.

Keywords

appearances, mathematical intuitionism, Private Language Argument, Hilary Putnam, Bertrand Russell, solipsism, translation, Twin Earth, Ludwig Wittgenstein

1. A problem with solipsism and its solution

Presentations of solipsism are sure to tell us – perhaps with annoying insistence – what the solipsist believes not to exist. For example, the solipsist is supposed to demand that such presumably transcendent stuff as God, the soul, and other minds are not real. Worse, these descriptions do not offer us sufficient detail on what

the solipsist thinks to exist, apart from intoning that only appearances, or her very own appearances, or her very own sensory appearances, plus maybe her own mind in which to house them all, exist. It is a further and painful disappointment that characterizations of solipsism never seem to explain how to individuate those things that, by solipsistic lights, are exclusively real. Certainly, we need to know when one appearance is the same as or different from another and why such sameness or difference matters. This goes for minds as well, the supposed bearers of appearance. What is it that makes the presumptively *sole* mind in the universe *the solipsist's* specifically? No solipsistic entity without solipsistic identity.

Once such matters get settled, I still must know from the committed solipsist what kinds of things solipsists can say, meaningfully or even truly, about those experiential entities they do allow. (Are there partially as well as wholly committed solipsists? Is there a solipsistic analogue to religious agnosticism?) It seems that, at one point at least in his long career, Bertrand Russell considered a form of agnosticism with regard to the existence of the external world. In Russell (1914a), we find, “[W]e may be urged to a modest agnosticism with regard to everything that lies outside our momentary consciousness. Such a view, it is true, is not usually advocated in this extreme form” (as cited in Trybus 2020: 107–108). After all, the extent of a proposed ontology neither determines nor circumscribes the truths, falsehoods, and solecisms pertaining to items in it. You may recall that German mathematician and logician David Hilbert (1862–1943) staunchly maintained that there are at most finitely many things in the world. Yet, simultaneously, he held mathematicians readily make meaningful and true pronouncements about infinite collections (Hilbert 1926). No ontology, all by itself, fixes even a proper lexicon and grammar. As if those were not troubles enough, the philosophical literature does not always distinguish solipsism clearly from what it classes betimes as fellow travelers: species of idealism, phenomenalism, and epistemological foundationalism.

I look to put forward a treatment of solipsism, one I call “internal” to the solipsist’s speech and thought – rather than “external,” one that is as precise as I can make it, and one, I hope, unplagued by various familiar troubles. I shall try to say plainly what, from the standpoint of my imagined solipsist, exists and how these existents must be individuated. As you will see, all entities and identification conditions will both arise from and resolve into appearances. According to Roderick Chisholm (1965: 168), “we can say all we know about perception” in the language of appearances. I go on to describe what the solipsist can say – what a solipsistic theory is – and then explain what it would take for a solipsistic theory to be a theory of a recognizable world.

Apart from a need to make some few obvious and necessary assumptions about the intensional context “it appears to me that ϕ ” there is absolutely no demand that, on the present construal of solipsism, knowledge be constructed either wholesale or retail out of appearances (whatever they turn out to be). So, my rendition of solipsism is plainly distinct from, say, a phenomenalism on which physical objects get whipped up from a melange of real or possible appearances, as in Russell (1914b). Also, I never have to say whether appearances are mental or physical, or to answer questions about the essence of mentality or physicality. (I do try to diagnose and treat a dangerously deceptive ambiguity in the term “appearance” and its cognates, though). Along the way, I not only list troubles that my thoroughly modern solipsist will have to face, but also defuse some notable objections laid at her door. One of those seeming troubles is rooted in the solipsist’s desire to forge a strong and thoroughly general connection between what she wants truthfully (and solipsistically) to say and what gets through to her via appearance.

My method throughout will be *more geometrico*, that is, Euclidean or Dedekindian in spirit: first setting out clear and justifiable definitions of concepts I deem fundamental, and then deducing from those definitions pertinent results as theorems.

2. Formulating solipsism and problems of externality

There is no one solipsism and there never was. There are many kinds and expressions of them, ranged along varied dimensions. For instance, there are expressions of moral solipsism or extreme egoism. Perhaps one of those is, "I alone am the sole moral agent, and unique source of all to which moral obligation is owed. Morally speaking, I, my designs, my apparent acts, and my preferences are the only moral matters." (Such expressions of solipsism – ones I will term "external" – are hardly unobjectionable, as I am about to show.) Unless one ditches the indexical meanings of the sentences just quoted in favor of their verbal syntax, there is at least one such solipsism for each moral subject. In addition, there are strictly epistemological solipsisms – again, one for each apparent knower, marked out by the demand, "I am the only knower, and I am aware exclusively of my own mind and its contents. All else is illusion, mental construction, or at best supposition." I will not try to ring all the changes; you get the idea. (Of course, if one of these solipsisms were true, all the others would be automatically false.) In the present article, I limit consideration henceforth to expressions, both external and internal, of a narrowly ontological solipsism, leaving all the epistemological, moral, conative, spatial, temporal, and – you name it – other solipsisms behind, including one I noted recently that is perhaps peculiarly American: "while driving the car in heavy traffic" solipsism.

In the philosophical literature, one finds attempt after attempt to formulate ontological solipsism externally. Most are flawed, at times irreparably so. Here is one to be getting on with. As my students say, I found it on the internet.

The mind is the sole existent. The outside world exists only in the mind of the observer.

This cannot be solipsism. Right off, one wants to know, “Whose mind?” and “Outside of what exactly?” Were descriptors such as “the mind” and “the observer” to imply that there is exactly one mind and one observer, this view would have been true of God before the world was created, when all was without form, and void; and darkness was upon the face of the deep. However, no one conceives of (the possible circumstance presented to us by a) God prior to the act of creation as making the thesis of ontological solipsism true. Alternatively, if these definite descriptions are meant as in Verdi’s canzone *La donna è mobile*, then the above is an expression of Berkeleian idealism: maybe lots of minds exist with mental stuff in them and “the mind” refers generally to them all. Third, the sentence “the outside world exists only in the mind of the observer” is a plain oxymoron. (I have to assume that the peculiar phrase “the outside world” has a reasonable meaning. Does a nonphysical mind, which is presumably the sole existent, even have an outside?) I would think that, if an “outside world” exists entirely within the mind of some observer, then it cannot be a truly *outside* world at all. Besides, phrases such as “X is only in your mind” are normally used to assert that X is wholly fictional, a fantasy. Does a solipsist who accepts the above displayed sentences also hold that, since the mind is the sole existent, even his own pains, for example, are fictional, and never occur? They are, after all, “only in the mind.”

A second faulty attempt at externalist formulation derives from a named source, Rudolf Eisler’s influential *Wörterbuch* (1904):

The proprietary I is the only existent. Nothing outside the consciousness of that I exists. (Eisler 1904: 1361)

I presume that such expressions as “the proprietary I” are intelligible, and convey something sensible to someone, if not to me. On that presumption, the two sentences just displayed together imply that the sole existent, this proprietary I dingus, is a strange Möbius-strip

or Klein-bottle-like individual, living a hermit's existence entirely alone within its own consciousness, which has to be fully identical to the proprietary I itself. The consciousness-container turns out to be the same as what's contained in it. Even those fascinated by rubber-sheet geometry will agree that no such imaginary circumstance is one in which solipsism, as commonly understood, would be taken to be true. (The reader here begins to see why I take such a lively interest in the identity conditions the solipsist thinks to govern her favored entities.)

The following, third effort exhibits at least the limited virtue of concision. I came across it in the writings of Bertrand Russell.

I alone exist. (Russell 1923: 191)

This would be true in a scenario familiar to sci-fi fans: after the final cosmic apocalypse, Bertrand Russell remains, if only for a brief time, the sole existent, with body reasonably intact, in an otherwise empty universe. No solipsism here.

The obvious objections equally suffice to shoot down another of Russell's tries at capturing ontological solipsism, namely,

If [solipsism] is true, it is the assertion that I, Bertrand Russell, alone exist. (Russell 1923: 157)

This peculiar statement plainly entails, now that Russell is long gone, that solipsism is false, not just today but for all eternity thereafter. This seems a burdensome handicap to impose upon any fledgling solipsist struggling to find his or her philosophical way: in order to comply with the view, a particular English nobleman and philosopher has to be resurrected. Surely, in all cases, solipsism is not just a simple matter of one mind rather than another existing alone; it also has to do with what is captured or is capturable in those minds. "Only Bertrand Russell's mind exists and it is thinking constantly

and sempiternally and exclusively of pickle relish” is nobody’s idea of solipsism. Hopeless expressions, such as one I visited earlier, “the outside world is in my mind,” are crazed, last-ditch efforts to cope with this difficulty, I suppose.

I maintain – but have not here proved, to be sure – that any similar attempt to construe ontological solipsism in such an external fashion – from without, so to speak, from outside the single solipsistic perspective – will fail. For one thing, it is not enough for the formulation to speak of minds. Any solipsism has also to impose some manner of constraint upon the mental contents of the sole mind deemed to exist, and on the adequacy of those contents with respect to some standard. The statement “there is only one mind and it thinks constantly of pickle relish” is hardly an adequate expression of the target notion. The solipsist means her ontology to be adequate in that there can be no apparent (to her) difference between the world of the solipsist and any other reasonable conception of world. According to the solipsist, it is impossible to demonstrate by reason or sense that the solipsistic ontology is in any respect lacking.

Moreover and more to the point, the aforementioned attempts at formulation, along with others of the same ilk, will fail in the ways in which parallel externalist attempts in philosophy of mathematics fail. Philosophers of mathematics have tried time and again to define such concepts as “number” from lexical points-of-view outside the realm of mathematics. They sought to define “number” in terms of multitudes, arrays, repetitive mental acts, physical or mental processes of counting-off, and lots of others, including classes of physical or mental items. However, piles of rocks and stacks of wood are not necessary existents; numbers and their interrelations are. Therefore, counterfactual counterexamples undermine immediately any naive insistence that numbers are concrete batches of materials things or conglomerates of them. All three-membered clusters of things mental or physical could cease to exist while the number three

goes on subsisting merrily – with its familiar noetic nonchalance (cf. Hamburger 1977).

In much the same fashion, human individuals, their minds, and even events or conditions in those minds are not connected by necessity to the contents of the minds, to what may appear. Hence, an adequate formulation of “solipsism” cannot restrict itself to humans, minds in general or specifically, and occurrent mental stuff, any more than a definition of “film” can be given entirely externally – with respect to projectors and laser-read discs spinning in sync with them, and without reference to what is captured on those reels or discs. Likewise, *Pickwick Papers* is not merely a sequence of printed sheets sewn between two cardboard covers. The externalist about solipsism restricts himself to attempting to characterize solipsism by describing, as if from a God’s eye view, the mental equipment of the solipsist, thus ignoring the highly pertinent fact that the universe of the solipsist can be available only internally – in the appearances of the solipsist to herself. As before, counterfactual counterexamples undermine immediately any naive insistence that solipsism consists in the existence of a single mind or person, without reference to *precisely what appears* in the appearances of that person. One can always imagine that one mind empty or that one person existing but thoughtless.

The representation of solipsism I construct in the next few sections will offer some plain advantages over other statements of a generally solipsistic view. First – as we shall see – its formulation does not necessarily entail either that the solipsist is the only existent, that she is the only conscious subject, or that ghostly philosophical revenants like “the proprietary I” exist. Second, I am not obliged, preliminary to defining solipsism, to work out what a mind is, what things would be like were only one mind extant, and what it would mean for such a lonely mind-thing to be uniquely someone’s – to be *a particular someone’s* mind – even when it is, by assumption, the only mind within a universe that is nothing but a mind.

By the way, there is no conceptual connection apparent to me between my use here of the paired terms “internal” and “external” and debates in semantics and the philosophy of mind between internalists and externalists over the contents of mental states. The present representation of solipsism favors neither side in that debate. I took my use of those terms from topos theorists in mathematics who rightly distinguish between the internal (generally intuitionistic) mathematics of a topos and its external mathematics, which is not necessarily intuitionistic.

3. Two formal languages for solipsism

As mentioned, I cannot boast a firm intellectual grip on such expressions as “the proprietary I,” “the metaphysical subject,” “the outside world,” and “pure appearance.” In place of suchlike high-falutin’ lingo, my attempt at capturing with all due precision the abstract idea of ontological solipsism, tracing its outer logical contours, if you will, assumes the existence of two formalized languages, one reasonably ordinary and one solipsistic in its intended semantics.

3.1. The idiolect

First, there is the solipsist’s own idiolect, the public language \mathcal{L}^1 she herself speaks and understands. I imagine \mathcal{L}^1 regimented reasonably to the extent that names, pronouns, predicates, and various intensional operators such as “it appears to me that” get distinguished, as well as atomic sentential expressions and identities – all demarcated and set off from conjunctions \wedge and negations \neg , while the familiar universal quantifier $\forall x$ stands in for its rough informal equivalents. For the sake of certain expressions, I take \mathcal{L}^1 to feature the *syntactic* facility for second-order quantifications $\forall P$ and $\exists P$ over subsets of

domains. To banish possible confusions, I assume that \mathcal{L}^1 does not contain an existence predicate Ex as a primitive. (More on existence predicates anon.) Finally, a reasonably standard logic reigns (at least in part) over inferences between sentences in the idiolect so that, for instance, $=$ in \mathcal{L}^1 obeys ordinary logical principles for identity. In addition, the usual natural deduction rules for \wedge , \neg , and \forall hold sway – at a minimum in extensional settings.

I do not think of \mathcal{L}^1 as either chained to or requiring references determined by any specific formal or philosophical semantics. Of course, \mathcal{L}^1 has naturally a(n informal) semantics: its sentences do say things, but that semantics need not take the form of familiar possible worlds semantics on which the referents of any wide-scope names are, in the jargon, rigid designators across possible worlds, for example. Nor am I obliged to adopt any particular philosophical vision of naming, whether Millian, descriptivist, or other. However, I will say that \mathcal{L}^1 's natural semantics can be captured as models or structures \mathcal{M} for \mathcal{L}^1 . In a suitable \mathcal{M} , idiolectic names denote whatever they denote in that structure, and idiolectic predicates carve out subclasses – perhaps indexed – of the domain $|\mathcal{M}|$ of \mathcal{M} . As usual, any model \mathcal{M} marks every sentence of \mathcal{L}^1 as either true in or false in it. When it comes to a standard model \mathcal{M} for \mathcal{L}^1 , I fix a structure \mathfrak{A} that represents a cleaned-up version of the solipsist's beliefs: cleaned-up because those beliefs may, in part and on occasion, be unclear or even inconsistent. I emphasize that \mathfrak{A} captures what the solipsist believes were she not a solipsist or were she taking time off from philosophical theorizing. I think of $|\mathfrak{A}|$ as pulling together what the solipsist takes nonsolipsistically to exist – as described in the \mathcal{L}^1 – rather than what, in some sense, actually exists. Hence, when interpreted over \mathfrak{A} , the quantifiers \forall and \exists range over the items lodged in the solipsist's everyday, nonsolipsistic ontology, which may include intensional entities.

Dear reader, please note that this idiolect, although spoken perhaps by the solipsist alone, is no private language in the overwrought sense of *Philosophical Investigations* (Wittgenstein 1953) and seemingly

numberless commentaries on it. Its names and quantifiers are not restricted to either referring solely to or ranging exclusively over the solipsist's own sensations. (Indeed, my current treatment does not entail that there are such things as sensations as conjured up by philosophers – apart perhaps from those run-of-the-mill sensations to which an optician or neurologist refers during diagnosis and treatment.) Also, \mathcal{L}^1 's sentences and inferences over them are in no ordinary way strictly private to her. They can be perfectly public. Using that language, she is well able to speak aloud and to make plain statements in the town square, if necessary. Indeed, \mathcal{L}^1 captures the (regimented) *parole* she speaks every day.

In the idiolect \mathcal{L}^1 , there are certain singly intensional sentential contexts that the operator “it appears to me that” prefaces and governs. (Please be aware that occurrences of the pronoun “me” in these cases and throughout, since they feature in the solipsist's idiolect, refer to the solipsist, not the author.) For example,

It appears to me that I am at my desk

contains an example of such context. When it appears to me that ϕ , it comes to me that ϕ , or the circumstance

(that ϕ)

arises before my faculties in a way redolent of ϕ . I do not want to say that, in the best cases, if it appears to me that ϕ , then it merely *seems* to me that ϕ . Whenever it appears to me that ϕ in the sense here intended, (that ϕ) is before my mind and I take it that ϕ . Of course, a sensory appearing apprizing me that f is an increasing mathematical function, for example – perhaps the appearance conveyed by a rising line graph drawn on the blackboard in a mathematics class – need not mirror f in every respect; it need not be infinite in apparent extent, e.g., even though the graph of f is itself infinite. By the way, I do

not presume that, if it appears to me that ϕ , (that ϕ) or an appearing of ϕ always comes before one or more of my five normal senses.

Roderick Chisholm has demarcated the pertinent sense of “appears” very well:

It is important to note that the terms of the ordinary ‘language of appearing’ – terms such as ‘appear,’ ‘look,’ ‘seem,’ ‘sound’ – have a number of different senses and that only one of these senses is applicable in the present context. [...] But when, in discussing epistemology or esthetics we employ the language of appearing and say, ‘The penny appears to be elliptical from this point,’ we *don’t* mean to convey that in all probability the penny *is* elliptical or that we have any inclination to believe that it is. (Chisholm 1965: 172)

Incidentally, the present author does not agree with Chisholm (1965) in his reluctance about so-called “theories of appearance.” For one thing, the solipsist stands under no universal obligation to draw, from the premise that

It appears to me that A is red,

the conclusion that

A stands in the “appearing-to” relation to me.

Chisholm’s critical fire seems directed entirely toward implausible consequences accruing to this inference (Chisholm 1965: 175ff).

In addition, the hoary skeptical “paradoxes” of appearing trouble me not one whit. I have in mind such Platonic puzzlers as this: it follows from “It appears to Socrates that Creon is tall” (when viewed from close up) and “It appears to Socrates that Creon is short” (when seen from afar) that there is something oxymoronically both tall and short. I can dispatch these fallacies for good by decorating the “it ap-

pears to me that” operator with variables for such appearing-relevant indices as time, distance, orientation, wearing-sunglasses-or-not, and so forth. Subsequently, those indices, if employed, would get to name semantical dimensions, lines of logical longitude and latitude, that feature in models \mathcal{M} for \mathcal{L}^1 . But, this time, I will not be complicating existing notations by dangling indices off them. It suffices to know, friends and countrymen, that one could.

My formal shorthand for

It appears to me that ϕ

will be

$A \phi$.

At the present stage, I wish to leave TBA the precise logical or material relations between $A \phi$ and A . In particular, I do not assume from the outset that appearings as recorded by true idiolectic sentences of the form “ $A \phi$ ” are either always veridical, i.e., that

$A \phi \rightarrow \phi$, for all ϕ ,

or always complete, i.e., that

$\phi \rightarrow A \phi$, for all ϕ .

These and moderated versions of them get introduced and examined as explicit assumptions – piecemeal and as needed – for some theorems on solipsism I prove below. Such kindred and more-or-less dubious assumptions as commutativity of A with logical connectives, e.g., for any ϕ ,

$A \neg \phi$ if and only if $\neg A \phi$,

will be introduced analogously, handled gingerly, and made only as required.

At the moment, I imagine taking on, regimenting, and attaching suitable logical forms to the statements in the solipsist's *entire* everyday idiolect \mathcal{L}^1 – all at once. For the treatment of solipsism to come, however, such wholistic regimentation is nowise required. One could instead attempt temporary, local, or patchwork solipsism(s), ones starting with formalizations not of the whole but of reasonably rounded fragments of the idiolect, say axiomatizations of the mathematics known to the solipsist, or of her verbal reaction to a specific perceptual experiment or series of such experiments. (Such experiments and the solipsist's reports on them afford the informal bases for some epistemic models I construct in section 11, below.) For instance, the work here does not demand a “once and for all” sorting of atomic from non-atomic statements in \mathcal{L}^1 . One might consider some idiolectic statements as atomic for a certain, restricted analytical purpose, statements that otherwise would be said to have complex logical forms featuring multiple, even deeply nested quantifiers and connectives.

3.2. The solipsist's language: words and solipsistic objects

The proprietary first-order language of solipsism *in se ipso* is \mathcal{L}^2 . Its basic equipment is drawn entirely from what appears. Why are two formal languages necessary to map the rough terrain of solipsism? Because one cannot always take the solipsist strictly at her word. If she says, “horse,” and is consistent as a solipsist, she will mean by that word “apparent horse,” i.e., “what appears to her a horse and is of a nature set by her appearances.” Were she to say, “The horse runs,” she will presumably mean, “It appears to me that the apparent horse runs.” Incidentally, nothing in the current treatment condemns me to reifying appearances. Hence, I need not infer from “Black Beauty is an apparent horse” to “The title ‘Black Beauty’ names an appearance.”

I tend to write, therefore, of *appearings* rather than *appearances* – an *aide mémoire* to my readers.

\mathcal{L}^2 is defined over \mathcal{L}^1 and contains, for each primitive predicate R and connective or first-order quantifier of the latter, its own version of it, which I denote using the same symbol as that for its \mathcal{L}^1 -correlate; there will be no confusion, I promise. Indeed, I can, if I wish, imagine \mathcal{L}^2 to be a first-order sublanguage of \mathcal{L}^1 , except that it boasts the existence predicate Ex as well. [For more detail on languages and logics with explicit existence predicate, v. Scott (1979).] To the solipsist, all that she countenances solipsistically has in some form to appear. Therefore, \mathcal{L}^2 does not contain the A operator for “it appears to me that,” because everything to be reported there is *already* appearing-to-her, at least *in nuce*. It is in the language \mathcal{L}^2 that the solipsist lays out what it is to exist solipsistically, what individuates those things she – as solipsist – deems exist, and what she wishes, in her official capacity, to say about them.

To capture the meanings the solipsist expresses, I define a translation from \mathcal{L}^2 into \mathcal{L}^1 via the transformation $\phi \mapsto \phi^s$. In that definition, τ and σ are terms – variables or names – of both languages.

Definition: With ϕ and ψ from \mathcal{L}^2 ,

1. $(E\tau)^s = \exists P(A P\tau) \wedge \forall P[A P\tau \leftrightarrow \exists x(x = \tau \wedge A Px)]$.
2. $(\tau = \sigma)^s = \forall P[A P\tau \leftrightarrow A P\sigma]$.
3. For any atomic formula Rxy other than Ex and $=$,

$$(R\tau\sigma)^s = A R\tau\sigma$$
.
4. $(\phi \wedge \psi)^s = (\phi)^s \wedge (\psi)^s$.
5. $(\neg\phi)^s = \neg(\phi)^s$.
6. $(\forall x\phi(x))^s = \forall x((Ex)^s \rightarrow (\phi(x))^s)$.

The first clause explains that what exists for the solipsist is simply what features in *appearings* and persists through varied *appearings*. In logical terms, what is said in \mathcal{L}^2 to exist is picked out by a name or variable that takes wide scope over all idiolectic contexts of the form $A \phi(\dots)$. By “takes wide scope,” I mean that the conditional with antecedent

$$A \phi(a)$$

and consequent

$$\exists x(x = a \wedge A \phi(x))$$

is one the solipsist would accept, together with its converse. In other words, a term τ takes wide scope across the “appears to me that” operator when the solipsist is willing to quantify into τ ’s place from outside the context. For adherents to such gospels of late analytic philosophy as Quine (1966), I am exploiting his famous distinction between “It appears to me that someone is a spy” and “Someone is such that it appears to me that she a spy,” although in hardly a fashion that would have pleased ole Quine. For instance, the name “Natasha” in the idiolect gets wide scope in the relevant context if, from “It appears to me that Natasha is a spy,” the solipsist is willing to conclude that “Someone, Natasha in particular, is such that she appears to me a spy,” and conversely. It is essential, dear reader, to keep firmly in mind that these “appears that” contexts and inferences on them are always from the vantage of the “me,” the first person: they are self-ascriptions.

Please remember also that, in the standard model \mathfrak{A} of \mathcal{L}^1 , the existential quantifier \exists ranges over what the solipsist believes, nonsolipsistically speaking, to exist, which may be an intensional entity, rather than what exists in reality and independently of her beliefs. Therefore, when a name that comes up in one or more of her reports on appearances takes wide scope, she believes the bearer of that name, though given in her appearances, to subsist apart from any particular appearing in which it features.

Inter alia, this condition on existence removes from existence-bearing consideration complements in such “appears to me that” constructions as the Macbeth-sentence “It appears to me that a is a dagger which I see before me, the handle toward my hand,” wherein

the name “*a*” denotes the famous but illusory dagger. For Macbeth realizes that nothing appears to him as a dagger. Therefore, he would not infer from the truth of

It appears to me that *a* is a dagger which I see before me

to

$\exists x$ (such that $x = a$ and it appears to me that x
is a dagger which I see before me).

Therefore, a solipsistic Macbeth would not admit the apparent dagger to the catalogue of his ontology.

One might capture René Descartes’s famous *cogito* (Descartes ed. 1979) in the present terms as an argument for taking the personal pronoun “I” always to have wide scope across “appearing that” contexts. Descartes can be thought to be reasoning, in his second *Meditation*, from the premise

It appears to me that I think

to

There is something x such that $x = I$ and it appears to me that x thinks.

Perhaps this inference was to be mediated, according to Descartes, by the extra premise that

If it appears to me that I think, then I indeed am thinking.

The second of the clauses in the above definition,

$$(\tau = \sigma)^s = \forall P[A P\tau \leftrightarrow A P\sigma],$$

guarantees that the solipsist's existents not only arise from appearing via persistence, but are also individuated by appearings. As we have demanded, individuating solipsistic existents is the sole prerogative of appearance: what an item is, where it begins, and where it leaves off. Appearing determines it all – entirely what it is to be a single item. For a and b satisfying the right-hand side of the second clause,

$$\forall P(A Pa \leftrightarrow A Pb),$$

the solipsist is willing to reason from

It appears to me that $\phi(a)$

to

It appears to me that $\phi(b)$,

and conversely. Under such circumstances, a and b are identical solipsistically. In addition, the second clause ensures that the relation $\lambda x \lambda y (x = y)^s$ has logical properties requisite to equality: reflexivity, symmetry, transitivity, and substitutivity through all contexts $A \phi$.

The view here set out is plainly a form of ontological solipsism in that those things that exist are only those that appear to the solipsist to exist, and they are individuated according to their appearings to the solipsist. However, it is not the kind of methodological solipsism (cf. Goodman 1951) according to which the solipsist is obliged somehow to reconstruct, using relations or other logical devices, from contents of appearings, entities whose existence is not “given in immediate experience,” as was said. Nor need it be the latter-day methodological solipsism on which the appearings (and other such states) of the solipsist must be individuated narrowly as in Fodor (1980). Moreover, the present solipsism *need not*

(but betimes may!) be as metaphysically draconian as other forms of the doctrine, should the solipsist so decide. For example, in the solipsist's idiolect, the term "John," as it refers to the solipsist's brother, as well as the word "I" as applied to herself, can both be granted wide scope. From "it appears to me that John is a person," the solipsist may be perfectly ready to infer "There is someone, John by name, who appears to me a person." As we have seen, similar inferences may accompany "I". So, she and other apparent persons continue to exist solipsistically, except that any properties they have are determined entirely by her own appearances.

As emphasized above, this representation of solipsism is free of the metaphysical ghosties and specters that haunt traditional renderings of the idea. There need be no private languages, no pure appearances, no sense-data, no (nonclinical) sensations, no epistemological or metaphysical subjects. There need be no disembodied minds, unless they begin to appear to my thoroughly modern solipsist, of course. By the solipsist's lights, there need be no God, should the solipsist insist that He fails altogether to appear or appears merely as Macbeth-like hallucination.

The third clause guarantees a good measure of the strong connection a solipsist desires between her appearances and her solipsistic truths. For her, if she takes "John is tall" to be an atomic predication, it is true that John is tall in \mathcal{L}^2 just in case "it appears to me that John is tall" is true in her idiolect \mathcal{L}^1 . What I am calling "the strong connection" is or should be a persistent feature of solipsism: that everything the solipsist thinks to be true must be drawn from and resolvable back into appearances. As we shall see, it is one of the present results that my solipsist has some trouble maintaining a general strong connection in tandem with other logically desirable properties of her view.

Again, I remind the reader that I could decorate the $A \phi$ notation with indices to avert any old-time skeptical problems arising from the relativity of appearance. Hence, the solipsist of my construction is untroubled by the possibility that it appears to her that the sky is

blue (when viewed with the naked eye) and so is blue (solipsistically), while it appears to her that the sky is green (when viewed wearing sunglasses) and so is green (solipsistically).

The fourth and fifth clauses above enforce the demand that the propositional logical connectives of the solipsistic language \mathcal{L}^2 are precisely those of \mathcal{L}^1 and bear the same fundamental logical powers.

The sixth clause tells us that the solipsist always quantifies exclusively over those things that are revealed in appearances and yet are relatively independent of them, i.e., the dinguses that satisfy *Ex*.

The current line of approach to solipsism is not wholly unprecedented in the literature. It stands in closer family resemblance to certain other expressions of solipsism, more considered versions, I believe, than those examined earlier. One of these Russell announced on page 191 of his 1923. There, he offered his readers the *aperçu*, “data are the whole universe” as a principle for solipsism, wherein the term “data” is to be defined by simple, direct enumeration of the contents of all data points. As I emphasized, it is the data-contents rather than media or means of storage, i.e., what the book says rather than what paper, glue, and cardboard covers comprise it physically, that Russell had in mind when writing “data are the whole universe.” A strenuous and detailed effort at axiomatizing solipsism is the centerpiece of Todd (1968). Todd claims both Carnap (1928) and Goodman (1951) as forebears. In this connection, philosophers Christine Ladd-Franklin (Trybus 2020) and Richard von Schubert-Soldern (1906) deserve mention. Both of them grasped, early on, the import of what I have termed “internalistic” developments of solipsism.

4. Identity, solipsism, and a theorem

Under weak and not unreasonable conditions on “it appear to me that,” the second of the above clauses becomes a theorem of the solipsistic system rather than a fundamental principle of translation.

Theorem: Assume in \mathcal{L}^1 that both

$$A a = a$$

and,

$$A a = b \rightarrow a = b$$

obtain. Then, if $(Ea)^s$, and $(Eb)^s$ hold there, so does

$$a = b \leftrightarrow \forall P(A Pa \leftrightarrow A Pb);$$

in other words,

$$a = b \leftrightarrow (a = b)^s$$

is true.

Proof:

For the left-to-right direction, assume that $a = b$ and $A Pa$. By $(Ea)^s$,

$$\exists x(x = a \wedge A Px).$$

Since $=$ in \mathcal{L}^1 is assumed to obey its familiar laws,

$$\exists x(x = b \wedge A Px).$$

By $(Eb)^s$, $A Pb$ holds. Hence,

$$A Pa \rightarrow A Pb.$$

The proof of

$$A Pb \rightarrow A Pa$$

is analogous.

Please note that, for this half of the theorem, the solipsist need impose no special requirement upon the “it appears to me that” context. If x and y exist solipsistically, their idiolectic identity = guarantees their solipsistic identity ($x = y$)^s.

For the right-to-left direction, assume that $A a = a$ and $A a = b \rightarrow a = b$. This time, start with

$$\forall P(A Pa \leftrightarrow A Pb).$$

From $A a = a$ and the above display, it follows that $A a = b$. From

$$A a = b \rightarrow a = b,$$

one obtains $a = b$.

For this half of the theorem, it is not required that a and b exist solipsistically.

The proof of the theorem would have been simplified slightly had a Leibnizian definition of = in \mathcal{L}^1 , namely,

$$x = y \text{ if and only if } \forall P(Px \leftrightarrow Py),$$

been adopted, rather than leaving = a primitive.

5. Objections overturned

Some philosophers have maintained that both Putnam’s Twin Earth Argument and Wittgenstein’s Private Language Argument are fatal to solipsism. My contention in this section is that, even if these ideas may be effective antidotes to some traditional formulations of solipsism, they are complete flops when confronted with solipsism in the current vein. Before I turn to examining each argument indivi-

dually, I have to remind you of something. If either argument is to succeed against solipsism, the premises of the argument have to be acceptable to the solipsist. Simply showing that solipsism is wrong by deploying premises that no solipsist, old-time or other, would grant is no philosophical achievement. To refute solipsism without a constraint on the premises, all it would take – in the case of traditional solipsism at least – is the casual remark that there is more than one person and more than one mind, and that some things are not represented as mental contents. This would show – but only to a non-solipsist – that any solipsist who maintains there to be just one mind is wrong. Like ministers, philosophers should not preach to the choir (cf. Moore 1925, 1939).

5.1. The Twin Earth Argument

According to Hilary Putnam (1975), it is possible that on “Twin Earth” – a counterfactual world remarkably similar to the actual one – there is a water-like substance associated there with all the usual, in-our-world experiences of water. This alternative stuff – for our purposes here, call it “twater” – appears to all and sundry Twin Earthians just as good old water does to us. Among other things, twater is clear, wet, refreshing when consumed on hot days, and fills lakes. Twin Earthians even call it “water.” It is indistinguishable, yet subtly and unnoticeably different from ordinary water: twater has a distinctive chemical composition, say XYZ, rather than H_2O . Twater looks and seems just like, but is not, water.

Putnam draws from his *Gedankenexperiment* the conclusion that “meanings [by that, he means reference-determiners] ain’t in the head.” For what the Twin Earthian thinks and believes and thinks to see in the face of twater are, in Putnam’s imagination, precisely what an Earthman or Earthwoman thinks and believes and thinks to see in the face of Earth-bound water. But what the Twin Earthian thinks

and talks *about*, what he or she refers to with those thoughts and sayings, is twater, different from what the Earthperson thinks and talks *about*: water. What determines the reference of the word “twater” on Twin-Earth cannot be the appearances of twater, but must be twater itself. What determines the reference of “water” around here cannot be appearances of water, but must be water itself. So, if Putnam is right, the meanings of terms the solipsist (for instance) employs cannot be determined by such mental entities as his or her own appearances – things that are entirely “in the head.” (By the way, this “in the head” lingo has all the flaws and more of those locutions traditionally employed to describe solipsism externally, e.g., “outside world.” The present author repeats the catchphrase, but hardly endorses it. As you have seen, for fleshing out our solipsism, no final statement on the nature or natures of appearances need be made.) Therefore, since the solipsist can, it seems, speak with meaning and think coherently about water – as opposed to twater, there must be something that is not “in her head,” is not resolvable into her appearances, is not mind or mind-stuff, but determines her meanings, makes her thoughts and sayings be about water, not twater. Hence, solipsism is (supposedly) false. Thus, Putnam.

Undeniably, the statement forming the crux of the Putnamian objection to solipsism is, specifically,

There is a substance distinct from water but sharing all its appearances.

If this is demonstrated to the satisfaction of the solipsist, she and her view are sunk. As should already be plain to you from the two sections foregoing, my solipsist acknowledges and individuates her entities strictly according to her own appearances.

Apart from complaining that appearances may not be “in the head,” my solipsist has two obvious and successful lines to follow in response to Putnam’s contentions about Twin Earth and its twater. Concerning the above crucial statement, there are two dialectical possibi-

lities. On the one hand, that statement could be a premise of Putnam's argument. In that case, the solipsist has merely to reject it: to her thinking, there simply are no such substances. This time, Putnam – or an antisolipsistic objector who adopts the Twin Earth fantasy – has simply begged the question. On the other hand, were that same statement, the one just displayed, a conclusion to Putnam's vision of Twin Earth and its twater, the argument would be plainly fallacious. All that the musings about imaginary, possible worlds are able to show is that

It is imaginable that there be a substance distinct from water but sharing all its appearances.

Clearly, the crucial statement, the first of the two statements just displayed, the one by which the solipsist is to be confounded, does not follow from this last. The solipsist may well grant that such a circumstance is imaginable, but may also deny that it ever actually occurs. The scenario of Twin Earth does not show it to occur, and the argument in which it is employed is, therefore, a *nonsequitur*.

5.2. The Private Language Argument

I will now run through three historically notable takes on the (so-called) Private Language Argument, the *fons et origo* of the three being remarks 243 and following in Wittgenstein's *Philosophical Investigations* (Wittgenstein 1953). In each case, the solipsist can mount a successful defense.

First, there is the Private Language Argument as some commentators construed it in the 1960s and 70s. Here is Antony Kenny, writing during that era, on the concept of private language.

A private language, in the sense discussed by Wittgenstein, is a language whose words 'refer to what can only be known to the person speaking:

to his immediate private sensations' (Wittgenstein 1953 § 243). (Kenny 1973: 179)

This is a sort of language that Wittgenstein's linked remarks were supposed to have ruled out of existence. Wittgenstein *epigoni* of the day maintained a principal conclusion of the argument to be roughly,

There is no language whose referring terms are restricted to the sensations of a single individual. (cf. Wittgenstein 1953: § 258ff)

The solipsism constructed in the present essay is in no way open to the objection that either \mathcal{L}^1 or \mathcal{L}^2 is a language whose terms denote the sensations of the solipsist exclusively. For one thing, the solipsist's appearances are not limited to her sensations; her appearings are not all and only sensings. Like most of us, she could claim nonsensory introspective appearings. For example, she may well insist that it often appears to her that she is thinking, and that she is aware of this fact on the basis of appearings independent of the five canonical senses. Moreover, she is aware of the relative positions of her own feet under her writing table thanks to nonsensory appearing, even though she is neither looking at nor touching her feet or legs.

By the way, the solipsist's response to this first version of the Private Language Argument is premised on the assumption that the commentators in question were clever enough to sieve a decent, valid argument out from the tangled thought-bolognese of Wittgenstein (1953). As far as I can tell, they never managed that.

For another thing, if John is the solipsist's brother, the solipsist might be willing to infer from

It appears to me that John is my brother

to

There is someone, John, who appears to me to be my brother,

and similarly for other of John's appearances. In consequence, she could maintain as well that it appears to her that John is human. If so, she could demand, in her solipsistic language \mathcal{L}^2 and in accord with her principles as set out in the translation scheme above, that John exists and that he is human. Therefore, her solipsistic language would contain a term, viz., "John," that does not refer to any of her own sensations, but to a human, solipsistically understood.

A second interpretation of the Private Language Argument has it that there can be no language spoken by a single speaker only. The existence of a proper language requires that, given any one speaker S , there are other speakers capable in principle of checking up on and correcting the speech of S (cf. Wittgenstein 1953: § 270). Such a bald claim – no language can have only one speaker – is obviously empirically false. There are a number of indigenous Native American languages spoken nowadays by only a single remaining person. This patent fact never seems to have bothered Wittgenstein interpreters of this second sort. Any argument leading to this false conclusion has itself to be fatally flawed. To this interpretation of the argument, my solipsist can further reply along these lines: it certainly appears to her that her existing brother John sometimes corrects her speech, and that suffices to guarantee that John indeed corrects her speech, solipsistically understood.

Third, Kripke's resuscitation of the Private Language Argument (Kripke 1982) suggests an objection to solipsism along mathematical lines. One can formulate that objection as follows.

The solipsist may allow that there are numbers, because she may decide, for instance, that it is a consequence of 'it appears to me that three is the number of Stooges' that 'there is a number, namely three, that appears to me the number of Stooges.' Much the same goes for mathematical entities of more sophisticated varieties, among them algebraic, irratio-

nal, and real numbers. However, it derives immediately from the second clause of the translation $\phi \mapsto \phi^s$ that, since the stuffs the solipsist will countenance are individuated by appearances, there can be no more distinct objects in her solipsistic ontology than there are appearances of objects. In the patois of mathematicians, her set of objects is a quotient, via the equivalence relation

$$x \sim y \text{ if and only if } \forall P(A Px \leftrightarrow A Py),$$

of her set of appearances. This means that, if she has or has had at most finitely many appearances recorded by at most finitely many true sentences in \mathcal{L}^1 of the form ' $A \phi$ ', there can be at most finitely many objects in her ontology altogether.¹

The Dedekind–Chomsky Argument, remodeled for solipsism, overturns this objection. Richard Dedekind (1888) used one rendition of the argument to show that there are infinitely many objects of thought. Noam Chomsky (1968) used another to argue that there are infinitely many sentences of English, all of which native speakers of English have under their semantic competence. The solipsist can steal a page from Dedekind and Chomsky, and argue along parallel lines: 0 exists and appears to her an existing natural number. Furthermore, for each specific natural number x , if x exists and appears to her a natural number, then $x + 1$ likewise exists and appears to her a natural number. She accepts the conditional “if x is a natural number, so is $x + 1$.” Remember: she treats the connectives and relativized quantifiers as we all do! By Dedekind’s definition of infinite

¹ In his *Theory of Knowledge* (ed. 1992), Russell offered an argument against solipsism – employing the infinity of prime numbers – in spirit very like this one. He there argued: “It seems certain that we shall not think of more than a finite number of arithmetical facts in the course of our lives, and we know that the total number of arithmetical facts is infinite. [...] It is therefore certain that there are mathematical facts which do not enter into our total experience” (Russell ed. 1992: 13).

collection, she can then claim that there are an infinite number of existing natural numbers. Therefore, natural numbers exist, and there are infinitely many of them, so she countenances infinitely many items in her solipsistic worldview.

6. Solipsism as complete theory

Definition: A sentence ϕ of \mathcal{L}^2 is (*solipsistically*) *true* (with respect to model \mathcal{M}) – in symbols, $\phi \varepsilon \mathcal{S}$ – just in case its solipsistic translation ϕ^s holds in the model \mathcal{M} of the solipsist’s original idiolect \mathcal{L}^1 or

$$\phi \varepsilon \mathcal{S} \text{ if and only if } \mathcal{M} \models \phi^s.$$

The set \mathcal{S} is my chosen rendering of the solipsist’s picture of the world. An explicit superscript, e.g., $\mathcal{S}^{\mathcal{M}}$, as a reminder of the dependence of \mathcal{S} on the particular idiolectic \mathcal{M} model at issue, has been suppressed.

Note: Please remember that the standard model \mathfrak{A} of the solipsist’s idiolect is a rounded-off representation of what the solipsist takes to be true under normal, nonsolipsistic conditions of truth and understanding. Hence, the particular \mathcal{S} corresponding to \mathfrak{A} represents the collection of formulae, solipsistically understood, that the solipsist accepts *in propria persona*. It is currently of reduced moment which, if any, of these \mathcal{S} -formulae may be true in reality.

Given the translation from \mathcal{L}^2 into \mathcal{L}^1 preserving as it does the meanings of the standard connectives, the solipsist’s concept of deduction \vdash differs inessentially from familiar standards. She has only to mount deductive “guards” (cf. Dennis 2012) of the form Ex on the rules for quantifiers. To be perfectly specific, I here think of \vdash over \mathcal{L}^2 laid out in Gentzenesque natural deduction format.

Definition: The basic derivation rules for \vdash governing propositional connectives are identical to the usual ones, e.g.,

$\Gamma \vdash (\phi \wedge \psi)$ if and only if $\Gamma \vdash \phi$ and $\Gamma \vdash \psi$.

Only the derivation rules governing the universal quantifier require extra assumptions or *guards* of the form Ex . Those rules are

If $\Gamma; Ex \vdash \phi(x)$, then $\Gamma \vdash \forall x \phi(x)$,

provided that x is not free in Γ , and

If $\Gamma \vdash E\tau \wedge \forall x \phi(x)$, then $\Gamma \vdash \phi(\tau)$.

There is no trouble in proving that \mathcal{S} is a theory or, equivalently, that \vdash_s is sound with respect to solipsistic truth.

Theorem: (Soundness) If $\Gamma \subseteq \mathcal{S}$ and $\Gamma \vdash \phi$, then $\phi \in \mathcal{S}$, for all sentences ϕ and sets Γ of sentences from \mathcal{L}^2 .

Proof: For the sake of this proof, let \vdash_s be solipsistic derivation in \mathcal{L}^2 , as just defined. Let \vdash stand for the standard derivation relation over \mathcal{L}^1 . By induction on the derivation trees implementing \vdash_s , one proves for Γ and ϕ from \mathcal{L}^2 that, if $\Gamma \vdash_s \phi$, then $\Gamma^s \vdash (\phi)^s$.

It follows immediately from the Soundness Theorem that there can be no cogent refutation of solipsism starting from premises the solipsist herself accepts and proceeding according to the deductive consequence \vdash . Anything she accepts is in the relevant set \mathcal{S} of solipsistic truths, and anything that follows logically from those truths must also be true for the solipsist.

Given any model \mathcal{M} for \mathcal{L}^1 , the corresponding set \mathcal{S} is *negation* or *Post complete*.

Definition: A set Γ of sentences is *Post complete* whenever, for all sentences ϕ of Γ 's language, either $\phi \in \Gamma$ or $\neg\phi \in \Gamma$.

Theorem: (Post Completeness) For each model \mathcal{M} of \mathcal{L}^1 , the corresponding set \mathcal{S} is Post complete.

Proof: Obvious from the fifth clause in the definition of $\phi \mapsto \phi^s$.

So, there is no possible query expressible in the solipsist's language \mathcal{L}^2 for which her theorizing offers in principle no answer whatsoever. There is nothing she is missing. One can therefore describe the Post Completeness Theorem as informing us that, for every model of \mathcal{L}^1 , the sentences in \mathcal{L}^2 solipsistically true relative to that model do indeed describe a world and, crucially, one drawn at bottom directly from appearances to the solipsist.

Note: Please be clear that, for the theorems of this section, no particular informal interpretation or reading of the form $A \phi$ has been adopted or imposed. Hence, the solipsist can set the usage of "it appears to me that" ad. lib. and still be sure, for instance, that her solipsism cannot be undermined from within, cannot be refuted by logically correct reasoning from premises she herself would grant. Once again, I encourage the reader to compare these results with G. E. Moore's trenchant (1925, 1939).

7. Theories and solipsistic things

In the present section, " \vdash " sometimes refers to derivability in \mathcal{L}^2 , sometimes to derivability in \mathcal{L}^1 , and sometimes (as in the definition of "theory," *infra*) to both. Context should disambiguate. With its subscript, " \vdash_1 " refers to ordinary derivability over \mathcal{L}^2 using first-order predicate logic.

Definitions:

1. A T in \mathcal{L}^1 or \mathcal{L}^2 is a set of sentences of either language entirely that is closed under its proprietary deductive relation \vdash , that is, for all sentences ϕ and sets Γ of sentences from \mathcal{L}^1 (or from \mathcal{L}^2), if $\Gamma \subseteq T$ and $\Gamma \vdash \phi$, then $\phi \in T$.

2. If Θ is a set of sentences of \mathcal{L}^1 , $s^{-1}(\Theta)$ is the set of sentences of \mathcal{L}^2 such that, for any ϕ in \mathcal{L}^2 ,

$$\phi \in s^{-1}(\Theta) \text{ if and only if } (\phi)^s \in \Theta.$$

Theorem: If a set T of sentences of \mathcal{L}^1 is a theory, so is $s^{-1}(T)$ in \mathcal{L}^2 .

Proof: Let T be a theory in \mathcal{L}^1 , and let Γ be a set of sentences from \mathcal{L}^2 and ϕ a sentence of \mathcal{L}^2 as well. Assume that $\Gamma \subseteq s^{-1}(T)$ and that $\Gamma \vdash \phi$ in \mathcal{L}^2 . By definition, it follows that $\Gamma^s \subseteq T$ in \mathcal{L}^1 . We have already demonstrated, in the preceding section, that $\Gamma^s \vdash (\phi)^s$ in \mathcal{L}^1 . Since T is a theory, $\phi \in s^{-1}(T)$.

Definition: A theory T (in either \mathcal{L}^1 or \mathcal{L}^2) is *inconsistent* whenever there is a sentence ϕ of the relevant language such that

$$T \vdash (\phi \wedge \neg\phi).$$

A theory is *consistent* when it is not inconsistent.

Theorem: If T is a consistent theory in \mathcal{L}^1 , $s^{-1}(T)$ is a consistent theory in \mathcal{L}^2 .

Proof: Assume that $s^{-1}(T)$ is inconsistent. Then, by definition, for some sentence ϕ of \mathcal{L}^2 ,

$$s^{-1}(T) \vdash (\phi \wedge \neg\phi).$$

It follows from previous results and from the definition of $\phi \mapsto (\phi)^s$ that

$$T \vdash ((\phi)^s \wedge \neg(\phi)^s).$$

Therefore, T is inconsistent.

The theories of the solipsist are logically consistent if the corresponding theories in her idiolect are. Moreover, any deductive inconsistency in a solipsistic theory can be reduced, by a translation that is primitive recursive on input formulae, to one in the corresponding theory in \mathcal{L}^1 . If the solipsist is inconsistent in her solipsism, she must already be inconsistent in her everyday views about objects and appearances, and that is not computably difficult to see. Readers who have undergone proper initiation should

compare this result with that of Gödel's negative translation (Gödel 1933).

Definition: A set Γ of sentences in \mathcal{L}^2 is *strict* whenever $\Gamma \vdash_1 \forall xEx$.

Theorem: (Deductive Completeness) Let Γ be a strict set of sentences in \mathcal{L}^2 and ϕ an individual sentence. If $\Gamma \not\vdash \phi$, then $\Gamma^s \not\vdash (\phi)^s$.

Proof: Assume that Γ in \mathcal{L}^2 is strict and that $\Gamma \not\vdash \phi$. Because of strictness, $\Gamma \vdash_1 E\tau$, for every term τ of \mathcal{L}^2 . Therefore, \vdash and \vdash_1 agree on derivations from Γ . Consequently, $\Gamma \not\vdash_1 \phi$. By Henkin's Completeness Theorem (Henkin 1950), there is a model \mathfrak{B} for the language \mathcal{L}^2 such that

$$\mathfrak{B} \models \Gamma \text{ and } \mathfrak{B} \models \neg\phi.$$

We now construct a model \mathcal{M} of \mathcal{L}^1 from the model \mathfrak{B} . Take the domain $|\mathcal{M}|$ of \mathcal{M} to be the very same as the domain $|\mathfrak{B}|$ of \mathfrak{B} . In \mathcal{M} , let

$$\mathcal{M} \models A R(a, b, c) \text{ just in case } \mathfrak{B} \models R(a, b, c),$$

for all atomic formulae $R(x, y, z)$ of \mathcal{L}^1 , and all a, b, c in the domain or terms of the language \mathcal{L}^2 . Also, let

$$\mathcal{M} \models A a = a,$$

for all a in the domain. Extend \mathcal{M} to a model of second-order \mathcal{L}^1 by adding all subsets of $|\mathcal{M}|$ to constitute a domain for second-order quantification.

Plainly,

$$\mathcal{M} \models a = b \text{ if and only if } \mathfrak{B} \models a = b.$$

Because Γ is strict and $\mathfrak{B} \models \Gamma$, $\mathfrak{B} \models Ea$ for all a in its domain. $\mathcal{M} \models (Ea)^s$ for all a because $\mathcal{M} \models A a = a$ and \mathcal{M} is an extensional model.

Assume that $\mathfrak{B} \models a = b$. Then, a and b are the same elements of both $|\mathfrak{B}|$ and $|\mathcal{M}|$. Therefore, $\mathcal{M} \models a = b$. Since \mathcal{M} is extensional, $\mathcal{M} \models (a = b)^s$.

Conversely, assume that $\mathcal{M} \models (a = b)^s$. As a result,

$$A a = b \leftrightarrow A a = a.$$

Since the latter holds in \mathcal{M} , $A a = b$ holds in \mathcal{M} also. By the definition of \mathcal{M} , $a = b$.

It then follows readily that, for all other formulae ϕ of \mathcal{L}^2 ,

$$\mathfrak{B} \models \phi \text{ if and only if } \mathcal{M} \models (\phi)^s.$$

The consequent of the theorem, namely,

$$\Gamma^s \not\vdash (\phi)^s$$

is an immediate consequence.

Definitions:

1. Any theory T in either language is *axiomatized* by one of its subsets Θ just in case Θ is a recursive set of sentences and, for any sentence $\phi \in T$, $\Theta \vdash \phi$.

2. If Θ axiomatizes theory T , then one says that Θ is a set of *axioms* for T .

3. A theory T is *axiomatizable* just in case there is a subset of it serving it as a set of axioms.

Theorem: If Θ axiomatizes theory T in \mathcal{L}^1 , while $s^{-1}(T)$ in \mathcal{L}^2 is strict, then $s^{-1}(T)$ is a theory and $s^{-1}(\Theta)$ axiomatizes it.

Proof: Assume that Θ axiomatizes T in \mathcal{L}^1 and that $s^{-1}(\Theta)$ is strict in \mathcal{L}^2 . Assume also that ϕ is a sentence of $s^{-1}(T)$ in \mathcal{L}^2 . By definition, it follows that $\phi^s \in T$. Since Θ is a set of axioms for T , $\Theta \vdash \phi^s$ in \mathcal{L}^1 . By the Completeness Theorem, $s^{-1}(\Theta) \vdash \phi$ in \mathcal{L}^2 .

Any axiomatic theory and set of axioms for that theory in the non-solipsistic language can be carried over into the solipsistic language as a theory with corresponding axioms, provided that the latter theory is strict. Importantly, it is easy to argue – see the reply to the third interpretation of the Private Language Argument – that basic mathematical theories are all strict. Hence, a solipsist can avail herself of, say, Peano/Dedekind Arithmetic together with its familiar set of axioms.

Objection: At this point, an objector may come forward with, “You attempt to show that solipsism, as you construe it, is both coherent and defensible by assuming ahead of time that solipsism is not only coherent, but also false. In effect, you adopt an externalist position yourself, taking up a vantage point in a metalanguage and, in that metalanguage, presuming there to be another minded person, a solipsist or prospective solipsist, and that this solipsist has thoughts that intercombine, via a translation into her nonsolipsistic language, to form reasonable theories. Therefore, you are yourself an externalist *re* solipsism and, at the very least, you are begging the question: you assume that solipsism is coherent in the metatheory – but false – to show that solipsism is coherent in the object language \mathcal{L}^2 . Second, you have left your solipsistic theory – on the present construction – in a dialectically weak position: the consistency, even the very existence, of solipsistic theories rest upon preëxisting theories in the idiolect \mathcal{L}^1 of which they are translations and upon the consistency of those latter theories. Hence, the supposed ‘world’ that \mathcal{L}^2 describes and in which the truths of solipsism obtain relies upon the prior existence of another ‘world,’ a model \mathfrak{A} that \mathcal{L}^1 describes and in which the truths of solipsism fail to obtain.”

Reply: “Allow me to respond by drawing a further analogy from research into the foundations of mathematics. The most illuminating and productive interpretations, both mathematically and philosophically, of Brouwer’s mathematical intuitionism, when formalized, are Scott’s topological models (Scott 1968) (and their latter-day elabora-

tions as elementary topoi) and Kleene's realizability interpretations (Kleene 1945). For one thing, the interpretations are guarantors of relative consistency: were formalized intuitionism logically inconsistent, formalized classical mathematics, even set theory, would be as well. Although these interpretations of intuitionism get treated in many sorts of metalogics, the idea and inspiration of them are classical *au fond*: the topological and recursion-theoretic notions on which they respectively depend were discovered and developed largely, if not entirely, by classical mathematicians – not intuitionists.

However and importantly, the character and success of these interpretations, often presented as embeddings of intuitionistic universes into classical ones, do not prove that intuitionism, as founded and pursued by du Bois-Reymond, Brouwer, Heyting and others, is conceptually dependent upon classical mathematics and relies upon the latter for its very coherence. As a viable alternative to conventional mathematics, intuitionistic mathematics can be presented and extended all on its own (v. Heyting 1956) and without any assumption of the truth or coherence of classical mathematics, as its originators demonstrated. To put it another way, a mathematician can study intuitionism from within, internally, without having to adopt an external or interpretational or metamathematical perspective – classical or other – either from the outset or later, helpful interpretations notwithstanding. Those interpretations are an aid – even a great aid – to the study of mathematical intuitionism and show classical mathematicians that formalized intuitionism is metamathematically unassailable, but do not cancel the strong claim of intuitionistic mathematics to conceptual independence.”

“The metageometric investigations of Eugenio Beltrami (1835–1900), Felix Klein (1849–1925), and others justify me in constructing an analogous reply to the objection by pointing to the model-theoretic study of non-Euclidean geometries, their interpretations into Euclidean models. Despite the existence of the interpretations, mathematicians know that non-Euclidean geometries can be deve-

loped internally – they call it ‘synthetically’ – starting from axioms in a suitable language and proving theorems in that language (von Helmholtz 1903). They need not wait upon the verdict of any interpretation. Also, non-Euclidean geometries are provably consistent relative to their Euclidean cousin.”

“Solipsism can be *completely* internalized, as the long history of the subject demonstrates (cf. Carnap 1928; Goodman 1951). The fact that my constructions start from theories in \mathcal{L}^1 and models of those theories is inessential, an accident of exposition. As the results on derivation and axiomatization prove, one could start with \mathcal{L}^2 and its reasonably familiar deductive system, together with a set of axioms, and in that conjoint system, pursue the theorems of solipsism internally. Therefore, one could view and study solipsism from within, and independently of any attachment to or translation into another, nonsolipsistic language. Finally, the metamathematics reveals that any logical flaws the solipsist might uncover in the pursuit of her theories internally or synthetically must be mirrored in nonsolipsistic or everyday theorizing.”

8. Testing the strong connection

It may be a drawback to the present approach that what seemed in the idea of solipsism an unbroken and general tie between existence, truth, and appearing is here broken or at least restricted. Were that strong connection undamaged, one would expect to demonstrate that

$$\phi \varepsilon S^{\text{sol}} \text{ if and only if } \mathfrak{A} \models A \phi$$

(where ϕ is a formula for which the combination $A \phi$ makes sense) that is, what is deemed true solipsistically is precisely what, modulo the translation, appears true to the solipsist under the ordinary idiolectic circumstances captured in the standard model \mathfrak{A} . Unfortunately,

this can be proven not to occur in various cases natural, expected, and important.

Theorem: There are models \mathcal{M} of \mathcal{L}^1 such that $\mathcal{M} \models A \exists xRx$ but $\exists xRx \notin S$.

Proof: Let \mathcal{M} be a standard frame model with underlying frame $\{\alpha, \beta\}$ such that \leq is reflexive and $\alpha \leq \beta$; 0 is in the domain of the structure at α but not at β . 1 is in the domain of \mathcal{M} at β but not at α . Let R be an atomic unary predicate such that $\alpha \Vdash R(0)$ only, while $\beta \Vdash R(1)$ only. The definition of forcing \Vdash is the familiar one, e.g., with ϕ a formula of \mathcal{L}^1 , w and v worlds that are either α or β ,

$$w \Vdash A \phi$$

if and only if

$$\forall v \text{ such that } w \leq v, v \Vdash \phi.$$

For ϕ from \mathcal{L}^1 , I shall say that $\mathcal{M} \models \phi$ whenever $\alpha \Vdash \phi$.

Consider the formula

$$\exists xRx.$$

First, note that $\mathcal{M} \models A \exists xRx$, since both α and β force $\exists xRx$.

Second, note that $\exists xRx \notin S$. For, assume to the contrary that $\exists xRx \in S$. Then, by definition of the translation $\phi \mapsto \phi^s$, it follows that

$$\mathcal{M} \models \exists x((Ex)^s \wedge A Rx).$$

A fortiori,

$$\mathcal{M} \models \exists x A Rx.$$

The last, in turn, entails that

$$\alpha \Vdash A R0,$$

which is false.

The model \mathcal{M} just constructed captures a reasonable epistemic situation. The solipsist knows that there are two red-colored light bulbs 0 and 1, located in close adjacency. The bulbs flash red very rapidly and their flashes alternate over time. 0 flashes red for brief instant, then goes dark, while 1 flashes red. When 1 is red, 0 is dark. Never is it true that both 0 and 1 are red simultaneously. World α in \mathcal{M} represents specifically a situation in which 0 is red while 1 is dark, while β presents 1 red with 0 dark. The alternation is so rapid and the bulbs so near one another that normal vision cannot discern the flashes of 0 and tell them apart from those of 1. To the unaided eye, the flashes meld into the uninterrupted glow of what seems a single red light. Given such a viewing arrangement, the solipsist may well be the position to assert that $A \exists x R x$ – it appears to her that something is red – but be unable, given the availability of the epistemic alternative that 1 be flashing red, to claim that the bulb that shines red at any given moment is 0 rather than 1.

Nor is it the case that a strong connection between membership in \mathcal{S} and appearing to the solipsist can be reinstated by adjusting for the translation $(\phi)^s$ and showing that, in general,

$$\phi \varepsilon \mathcal{S} \text{ just in case } \mathcal{M} \models A (\phi)^s.$$

Theorem: There is a model \mathcal{M} of \mathcal{L}^1 and a sentence $(\phi)^s$ such that

$$\mathcal{M} \models (\neg\phi)^s$$

but

$$\mathcal{M} \not\models A(\neg\phi)^s.$$

Proof: Consider the three-world frame $\{\alpha, \beta, \gamma\}$ with \leq reflexive, $\alpha \leq \beta, \alpha \leq \gamma$, but no other nontrivial relational links obtaining. 0 exists at α and at γ , but not at β , where 1 exists uniquely. This time, assume that both $\alpha \Vdash R0$ and $\gamma \Vdash R0$, but that $\beta \Vdash R1$. These are the only atomic forcing conditions decorating the frame. Forcing is defined as in the preceding theorem.

Let ϕ be $R0$. On the one hand,

$$\mathcal{M} \models (\neg\phi)^s \text{ just in case } \alpha \Vdash \neg A R0.$$

The last is true, so $\mathcal{M} \models (\neg\phi)^s$. On the other hand,

$$\mathcal{M} \models A(\neg\phi)^s$$

fails because

$$\gamma \Vdash A R0,$$

so that

$$\alpha \nVdash A\neg A R0.$$

The last model \mathcal{M} represents a situation in which it does not appear to the solipsist that $A R0$ fails, because there is an epistemic alternative, namely γ , in which it does appear to her that 0 is red. Perhaps γ captures the situation in which the 0 bulb is lit constantly, so there is, in γ , no epistemically available alternation between bulb 0 and bulb 1 of flashing red.

Now, the connection

$$\phi \varepsilon \mathcal{S} \text{ holds if and only if } \mathcal{M} \models A(\phi)^s$$

obtains, according to the definition of the S translation, for all atomic ϕ but not in general for combinations of formula constructed using logical connectives and quantifiers, unless special conditions obtain in \mathcal{M} . It is important that an obvious effort to reestablish the strong connection between truth and appearing faces a number of serious obstacles having to do with the concept of appearance. The obvious effort I have in mind consists in reformulating the original definition of $\phi \mapsto \phi^S$ to yield a new translation $\phi \mapsto \phi^A$ in which the A operator features in every clause governing logically complex formulae.

Definition: The translation $\phi \mapsto \phi^A$ is defined so that

1. $(E\tau)^A = \exists PA P\tau \wedge \forall P[A P\tau \leftrightarrow \exists x(x = \tau \wedge A Px)]$.
2. $(\tau = \sigma)^A = \forall P[A P\tau \leftrightarrow A P\sigma]$.
3. For any atomic formula Rxy other than assertions of existence or identity,

$$(R\tau\sigma)^A = A R\tau\sigma.$$

4. $(\phi \wedge \psi)^A = A((\phi)^A \wedge (\psi)^A)$.
5. $(\neg\phi)^A = A\neg(\phi)^A$.
6. $(\forall x\phi(x))^A = A\forall x((Ex)^A \rightarrow [\phi(x)]^A)$.

The first three clauses of the translation remain unchanged to respect to $(\phi)^S$; an occurrence of the A operator is intercalated into the others. This move too fails to underwrite the intended strong connection.

Theorem: There is a model \mathcal{M} of \mathcal{L}^1 and a formula ϕ such that, over \mathcal{M} , $\mathcal{M} \models A \phi$ but $\phi \notin S$.

Proof: We return to the first frame model \mathcal{M} with two worlds, α and β , plus \leq and forcing defined conditions as before. This time, consider the formula ϕ ,

$$R0 \vee R1.$$

Under the new scheme of translation, $\phi \in S$ if and only if

$$\mathcal{M} \models A(A R0 \vee A R1).$$

But this is clearly false.

On the other hand,

$$\mathcal{M} \models A \phi$$

just in case

$$\mathcal{M} \models A(R0 \vee R1).$$

This is true since, in \mathcal{M} ,

$$R0 \vee R1$$

holds at both α and β .

The other natural alternative for a strong connection, that $\phi \varepsilon S$ whenever $\mathcal{M} \models A \phi^A$ and conversely, would obtain in all frame models on the condition that the relation of appearance compatibility \leq be transitive. However, it would be, at least, counterintuitive to insist that, if it appears to me that ϕ , it must always be the case that that very fact – that it appears to me that ϕ – itself appears to me. In any event, some very special argument would be required to guarantee it.

One can however say something on this subject with a more general bearing: that, if the strong connection, under the original $(\phi)^s$ translation, were indeed to hold, then the A operator would have to commute with negation \neg in the idiolect.

Theorem: Let \mathcal{M} be any model of \mathcal{L}^1 . Assume that, for all sentences ϕ from \mathcal{L}^2 , $\phi \varepsilon S$ just in case $\mathcal{M} \models A (\phi)^s$ (i.e., the strong connection obtains generally). Then, the A operator commutes with negation over the range of the $(\phi)^s$ translation: for all ϕ from \mathcal{L}^2 ,

$$\mathcal{M} \models \neg A(\phi)^s \text{ if and only if } \mathcal{M} \models A(\neg\phi)^s.$$

Theorem: Given that $\phi \in S$ just in case $\mathcal{M} \models A(\phi)^s$, I get, by definition, for any suitable ϕ ,

$$\mathcal{M} \models (\phi)^s \text{ if and only if } \mathcal{M} \models A(\phi)^s.$$

Under that condition,

$$\mathcal{M} \models A(\neg\phi)^s$$

just in case

$$\mathcal{M} \models (\neg\phi)^s,$$

which holds just in case

$$\mathcal{M} \models \neg(\phi)^s$$

by the translation. This last obtains if and only if

$$\mathcal{M} \models \neg A(\phi)^s,$$

again, by the assumed strong connection, applied to ϕ .

There is every reason to think that “it appears to me that” does not commute with negation, even over the range of the original translation. For example, let ϕ be a logical truth the least complex expression of which contains the same number of quantifiers and connectives as the physical universe has of atoms. No one, no less the solipsist, will ever have considered or entertained the circumstance

(that ϕ).

Therefore, under these assumptions, $\neg A(\phi)^s$ will certainly be true. At the same time, $\neg A(\phi)^s$ will surely be false as well.

Finally, one could extend the existing connection a wee bit – from atomic to strictly *conjunctive* formulae – by enlarging the range of the derivation relation \vdash over formulae of \mathcal{L}^1 and altering the translation scheme accordingly.

Definition: A formula ϕ of \mathcal{L}^2 is *conjunctive* just in case it is a conjunction of atomic formulae other than those of forms $E\tau$ and $\tau = \sigma$.

For the purposes of this paragraph, I extend \vdash on \mathcal{L}^1 to include the rules, for ϕ and ψ conjunctive,

$$\begin{aligned} A(\phi \wedge \psi) \vdash \neg A \phi, A \psi \text{ and} \\ AA \phi \vdash \neg A \phi. \end{aligned}$$

(Incidentally, neither of these new rules strikes the author as intrinsically plausible candidates for rules governing “it appears to me that.”) At the same time, I alter the definition of the translation $\phi \mapsto (\phi)^s$ so that

$$(\phi \wedge \psi)^s = \begin{cases} A((\phi)^s \wedge (\psi)^s) & \text{if } \phi, \psi \text{ are conjunctive} \\ (\phi)^s \wedge (\psi)^s & \text{otherwise} \end{cases}$$

One can then prove, with altered translation and derivations in play, that for all Γ and ϕ from \mathcal{L}^2 , if

$$\Gamma \vdash \phi \text{ then } (\Gamma)^s \vdash (\phi)^s$$

and that for ϕ conjunctive,

$$\phi \varepsilon S \text{ if and only if } \mathcal{M} \vDash A \phi.$$

The strong connection has thereby been extended – at some cost in plausibility – from atomic to conjunctive expressions.

The failure of the strong connection does offer at least one signal advantage to the solipsist: she is therefore under no logical compulsion, exerted from her position on the linkage between truth and appearance, to adopt universal verificationism, the idea that there are no truths that remain unknown to her. In particular, she can allow that there are compound and general truths $\phi \in \mathcal{S}$, the set of solipsistic truths, that are not apparent to her, i.e., such that $\mathfrak{A} \not\equiv A \phi$ and $\mathfrak{A} \not\equiv A(\phi)$ ⁵. See the treatment of solipsism and mathematical intuitionism in the next section.

9. Solipsism and intuitionistic mathematics

Now therefore is the time to turn from a generally logical examination of solipsism to the treatment of a special topic, the permanent intellectual liaison, if any, between solipsism and mathematical intuitionism in the style and spirit of Dutch mathematician L. E. J. Brouwer (1881–1966). Although Brouwer seems not have committed himself permanently to solipsism (van Atten 2004: 76–81), philosophers of mathematics have sometimes supposed that solipsism is some kind of foundation or, at least, a natural and comfortable companion to intuitionism. I can here state with authority that my internalistic approach to solipsism does not in any way require intuitionism. The mathematics of the committed solipsist need not be that of Brouwer the intuitionist.

I begin with a remark about the logical signs of the solipsist's language. There seems to be nothing at all obliging her to abandon the familiar truth-tables plus the "only two truth-values" reading of those tables that a classical mathematician or logician would grant them. The solipsist may see no bar to admitting that negation exists as a truth function and is the very truth function it is normally deemed to be, for the solipsist can maintain that negation appears to her a truth function satisfying its conventional truth-table. Moreover;

she may be willing to infer from the relevant appearances, using terms with wide scope, that there is a function \neg such that it appears to her that \neg satisfies the truth table familiar to freshman in logic. Next, the solipsist can prove that \neg , as a truth-function, is solipsistically individuated, its identity determined entirely by appearances to her codified and captured in that truth-table and its usual reading. *In fine*, the negation of the solipsist can be good ole classical negation. As emphasized earlier, even abstract facts of mathematics, e.g., the monotonic increase of a function, can be made to appear and hence, be allowed solipsistically.

Returning to Brouwerian intuitionism, I remind you that Brouwer deemed the statement

Either $x = y$ or $x \neq y$

false when quantified universally on x and y . Specifically, he claimed to be able to prove, from such suitable intuitionistic principles as the Continuity Axiom (Troelstra, van Dalen 1988: 206–217), that the following statement is false.

For all real numbers r and s , $r = s$ or $r \neq s$.

However, if a and b are entities for my solipsist, and negation gets from her the treatment just outlined, the statement

Either $a = b$ or $a \neq b$

seems perfectly acceptable. It is either the case that a and b share every one of her appearances involving either a or b , or there is at least one appearing of a that is not an appearing to her of b , or conversely. This is reasoning that the solipsist can carry out in her idiolect. Moreover, she need be no verificationist: there is no overall requirement on the solipsist's position that, if an arbitrary sentence of \mathcal{L}^1 or \mathcal{L}^2 be

true, the solipsist knows or even suspects it to be true. The solipsistic truth of ϕ does not even imply the appearing to her of $A \phi$ in general, as the demonstrated failure of the strong connection shows.

Brouwer and his intuitionistic disciples reject the universal validity of the law of the excluded third, viz.,

$$\not\vdash (\Theta \vee \neg\Theta).$$

One proves that, if the solipsist refuses that the law of the excluded third governs her solipsistic theorizing, then it must be refused in her nonsolipsistic idiolect. As I have shown,

$$\Gamma \vdash \phi \text{ in } \mathcal{L}^2$$

if and only if

$$\Gamma^s \vdash (\phi)^s \text{ in } \mathcal{L}^1$$

on the condition that Γ represents a strict theory. Since basic theories of mathematics such as elementary arithmetic are indeed strict, I conclude that

$$\not\vdash (\phi \vee \neg\phi) \text{ in } \mathcal{L}^2$$

just in case

$$\not\vdash (\phi \vee \neg\phi) \text{ in } \mathcal{L}^1,$$

for relevantly mathematical ϕ . Consequently, if the solipsist rejects the universal validity of the law of the excluded third in her solipsism, she must reject it in her idiolect. Solipsism alone seems to lend no extra boost to Brouwer's renunciation of classical logic.

10. Solipsisms for everyone

Since, up to this point, my focus has been narrowly on the *formal* logic of ontological solipsism, I have placed little weight upon the circumstance that

$$A \phi$$

is here standardly interpreted as

It appears to me that ϕ .

I did mention *en passant* some generalities, e.g., that A be universal on self-identities, that is, that

$$A a = a$$

holds for all a , and that A be veridical on identities generally, that

$$A a = b \rightarrow a = b$$

is true. But these were not adopted as permanent assumptions. Otherwise, nothing in the results reflects a dependence on any very specific informal construal of the A operator.

I could therefore I have set things up differently from the off. For instance, I could have thought of $A \phi$ as standing for

It is known to me that ϕ

or

It is known to me with certainty that ϕ

or even

It is known to me with full Cartesian certainty that ϕ .

In those cases, I would – as I proceeded through the paper – have been analyzing throughout the logic of some purified form of epistemic solipsism according to which, first, only those items that the solipsist knows to exist (or knows to exist with certainty, etc.) and are relatively independent of the solipsist's ordinary, everyday knowing are objects of quantification in her dedicated solipsistic theorizing. They would then be the gizmos satisfying the relevant Ex predicate; they would be the stuff existing solipsistically and epistemically. And, for atomic sentences ϕ of \mathcal{L}^2 that are neither Ex nor $x = y$, ϕ would be held true solipsistically just in case it is known to the solipsist that ϕ .

Parallel remarks apply to a moral solipsism on which $A \phi$ gets read as

It is morally obligatory for my sake exclusively to bring it about
that ϕ .

On this understanding, the sole existents for the moral solipsist are those relatively permanent entities that play roles in the solipsist's strictly moral self-obligations.

For these styles of solipsism – plus innumerable others – the general results of the present essay always obtain. For instance, all these solipsisms, each in its own peculiar way, constitutes a complete world view in the requisite language. Moreover, there will be no refuting a consistent ontological, epistemic, or moral solipsist on her own terms: if her solipsistic views are logically inconsistent, so is her take on the nonsolipsistic universe. Over the years, some philosophers have opined that forms of committed solipsism cannot be refuted logically starting from strictly solipsistic premises. Russell (1912) wrote,

In one sense it must be admitted that we can never *prove* the existence of things other than ourselves and our experiences. No logical absurdity results from the hypothesis that the world consists of myself and my thoughts and feelings and sensations, and that everything else is mere fancy. (22)

We are now, perhaps for the first time, in a position to *demonstrate* this insight *mathematically*.

Bibliography

- van Atten, M. (2004). *On Brouwer*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- Carnap, R. (1928). *Der logische Aufbau der Welt* [The Logical Construction of the World]. Berlin-Schlachtensee: Weltkreis-Verlag.
- Chisholm, R. (1965). The Theory of Appearing. In R. Swartz (Ed.), *Perceiving, Sensing, and Knowing* (pp. 168–186). Garden City, NY: Doubleday & Company. Reprinted from M. Black (Ed.), *Philosophical Analysis: A Collection of Essays* (pp. 102–118). Ithaca, NY: Cornell University Press.
- Chomsky, N. (1968). *Language and Mind*. New York, NY: Harcourt Brace Jovanovitch.
- Dedekind, R. (1888). *Was Sind und Was Sollen die Zahlen?* [What are Numbers and What are They Supposed to Do?]. Braunschweig, DE: F. Vieweg.
- Dennis, L. (2012). Plan Indexing for State-Based Plans. In C. Sakama, S. Sardina, W. Vasconcelos, M. Winikoff (Eds.), *Declarative Agent Languages and Technologies IX* (pp. 3–15; Lecture Notes in Computer Science, 7169). Berlin–Heidelberg: Springer.
- Descartes, R. (ed. 1979). *Meditations on First Philosophy*. Cress, D. A. (transl.). Indianapolis: Hackett Publishing Company.

- Eisler, R. (1910). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe* [Dictionary of Philosophical Concepts] (3. Aufl.). Berlin: E. S. Mittler und Sohn.
- Fodor, J. (1980). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Science. *Behavioral and Brain Sciences*, 3, 63–73.
- Gödel, K. (1933). Zur intuitionistischen Arithmetik und Zahlentheorie [On Intuitionistic Arithmetic and Number Theory]. *Ergebnisse eines mathematischen Kolloquiums* [Results of a Mathematical Colloquium], 4, 34–38.
- Goodman, N. (1951). *The Structure of Appearance*. Cambridge: Harvard University Press.
- Hambourger, R. (1977). A Difficulty with the Frege-Russell Definition of Number. *The Journal of Philosophy*, 74(7), 409–414.
- von Helmholtz, H. (1903). Über den Ursprung und die Bedeutung der geometrischen Axiome [On the Origin and Significance of Geometrical Axioms]. In H., von Helmholtz, *Vorträge und Reden* [Lectures and Addresses], 2 (5. Aufl., pp. 1–31). Braunschweig: Vieweg und Sohn.
- Henkin, L. (1950). Completeness in the Theory of Types. *The Journal of Symbolic Logic*, 15(2), 81–91.
- Heyting, A. (1956). *Intuitionism: An Introduction*. *Studies in Logic and the Foundations of Mathematics*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Hilbert, D. (1926). Über das Unendlich [On the Infinite]. *Mathematische Annalen* [Annals of Mathematics], 95, 161–190.
- Kenny, A. (1973). *Wittgenstein*. Cambridge: Harvard University Press.
- Kleene, S. (1945). On the Interpretation of Intuitionistic Number Theory. *The Journal of Symbolic Logic*, 10(4), 109–124.
- Kripke, S. (1982). *Wittgenstein on Rules and Private Language: An Elementary Exposition*. Cambridge: Harvard University Press.
- Moore, G. E. (1925). A Defense of Common Sense. In J. H., Muirhead (Ed.), *Contemporary British Philosophy* (2nd ed., pp. 193–223). London: Allen and Unwin.

- Moore, G. E. (1939). Proof of an External World. *Proceedings of the British Academy*, 25, 273–300.
- Putnam, H. (1975). The meaning of ‘meaning’. *Language, Mind, and Knowledge. Minnesota Studies in the Philosophy of Science*, 7, 131–193.
- Quine, W. (1956). Quantifiers and propositional attitudes. *The Journal of Philosophy*, 53, 177–187.
- Russell, B. (1912). *The Problems of Philosophy* (Home University Library of Modern Knowledge, 35). London: Williams and Norgate.
- Russell, B. (1914a). On the Nature of Acquaintance: I. Preliminary Description of Experience. *The Monist*, 24, 1–16.
- Russell, B. (1914b). The Relation of Sense-Data to Physics. *Scientia*, (4), 1–27.
- Russell, B. (1923). *Human Knowledge: Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin.
- Russell, B. (ed. 1992). *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*. Eames, E., Blackwell, K. (Eds.). London: Routledge.
- von Schubert-Soldern, R. (1906). Über die Bedeutung des erkenntnistheoretischen Solipsismus und über den Begriff der Induktion, I [On the Significance of Epistemological Solipsism and on the Concept of Induction, I]. *Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie und Soziologie* [Quarterly for Scientific Philosophy and Sociology], 30, 49–71.
- Scott, D. (1968). Extending the Topological Interpretation to Intuitionistic Analysis. *Compositio Mathematica*, 20, 194–210.
- Scott, D. (1979). Identity and Existence in Intuitionistic Logic. In M. P. Fourman, C. J. Mulvey, D. S. Scott (Eds.), *Applications of Sheaves: Proceedings, Durham 1977* (pp. 660–696; Springer Lecture Notes in Mathematics, 753). Berlin–Heidelberg–New York: Springer-Verlag.
- Todd, W. (1968). *Analytical Solipsism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Troelstra, A., van Dalen, D. (1988). *Constructivism in Mathematics: An Introduction*, 1 (Studies in Logic and the Foundations of Mathematics, 121). Amsterdam: North Holland Publishing Company.

- Trybus, A. (2020). Two of a Kind: Setting the Record Straight on Russell's Exchange with Ladd-Franklin on Solipsism. *Russell: The Journal of Bertrand Russell Studies. New Series*, 39(2), 101–120.
- Wittgenstein, L. (1953). *Philosophical Investigations*. Anscombe, G. (transl.). New York: Macmillan.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 89–109.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.05>

WOJCIECH ZAŁUSKI

Jagiellonian University, Krakow

Solipsism and ethics¹

Abstract

The paper distinguishes two ways in which solipsism (in the ontological or epistemic sense) can be linked with ethics. The first one is connected with the question: What would ethical duties look like if solipsism in the ontological or epistemic sense were true?, whereas the second with the question: To what ethical phenomena may one legitimately refer the word “solipsism” in such a way that it would satisfy the following two conditions: it would retain some trace of its ontological sense and at the same time entail negative ethical evaluation? In response to the first question, some thought experiments are proposed in the paper. As for the second question, several different phenomena are distinguished that seem to satisfy both conditions, viz. radical/extreme narcissism, radical/extreme egoism (in Marquise de Sade’s or Max Stirner’s sense), and cognitively-based (egocentric) egoism.

¹ The following article was prepared as part of the project realized by The Foundation of Copernicus Center for Interdisciplinary Studies “Humanities in Dialogue,” financed by the Ministry of Science and Higher Education within the program “Dialog” (no. of the contract: 0239/DLG/2018/10).

Keywords

ontological solipsism, epistemic solipsism, egoism, egotism, egocentrism, narcissism, ethical solipsism

In this essay we shall distinguish two ways in which solipsism – in either of its two main versions: ontological (only “I” exist) or epistemic (only “my” own Ego/mind can be known by “me”) – can be linked with ethics. The first way is connected with the following question: what would ethical duties look like if solipsism in the ontological or epistemic sense were true? We shall try to answer this question by conducting some thought experiments. The second way is connected with the question about the existence of ethical phenomena to which one may legitimately refer the term “ethical solipsism” and which are not already covered by some other terms. We shall formulate conditions which must be satisfied for a given attitude to be justifiably dubbed “ethical solipsism.” In other words, we shall argue that the term “ethical solipsism” singles out very specific ethical attitudes which share some characteristic – solipsism-related – features. We shall deal with these two questions, respectively, in section 2 and 3. Section 4 indicates at some further possible areas of research on ethical solipsism.

1. Thought experiments: morality in the solipsistic world

One can distinguish two slightly different forms of ontological solipsism. The first one – which can be called “ontological solipsism in the strict sense” – assumes that only “I” exist, and other people do not exist *at all*. The second one (captured by the Berkeleyan phrase *esse = percipi*) means that other people exist only when “I” perceive them. This last form can have two variants: (A) their (the other pe-

ople's) existence is "weaker" than mine when "I" perceive them; or (B) their existence is equally "solid" as mine when "I" perceive them. Now the questions we wish to ask are: what are the ethical consequences of these views?; what would morality look like in such a solipsistic world?

The first form of ontological solipsism seems to imply that "I" can do whatever "I" want to other people, since they do not really exist. If "I" do harm to another person, in fact I do no harm to anyone. "My" moral duties shrink to duties *towards "myself"*; there exist no duties *towards others*, at least in so far as these duties are to be justified in a consequentialist manner, that is: by the effects which their violation is likely to have *on other people*. For, as it seems, on different conceptions of the justification of ethics one can substantiate duties to *non-existent* others. If we assume, for instance, virtue ethics, then "I" can be required to forbear from taking harmful actions towards the non-existent others for the simple reason that such actions could contribute to developing in "myself" certain morally undesirable character traits. One can therefore say that, within virtue ethics, duties towards myself will – in the solipsistic world – encompass duties towards others. It is somewhat harder to justify duties to the non-existent others within Kantian conception of ethics, in which intentions and the good will are of crucial moral importance. Even though this conception treats effects of actions as unimportant, and therefore might seem to justify duties towards the non-existent others, one could argue that the notion of good will *towards* others makes little sense if its object does not exist. Thus, arguably, the justification of duties towards non-existent others is less convincing within Kantian ethics than within virtue ethics, which posits a clear empirical connection between a certain type of actions and personal character traits.

As for the second form of ontological solipsism, it seems to imply, that "I" can freely do harm to other people as long as "I" do not perceive them, since they do not exist then (even though it may be

somewhat difficult for “me” to do physical harm to persons whom “I” do not perceive, it is easy to harm them “morally; e.g. by spreading malicious gossip about them). But what are “my” moral duties when “I” perceive the other person? The answer to this question will depend on what variant of the second form of ontological solipsism is assumed. If it is variant (A), then, arguably, “I” cannot do everything “I” want to her/him, but “I” can do more than “I” would be allowed to do if her/his existence did not depend “on” my perception; some form of moderate egoism may be justified by this view. If variant (B) is true, then “my” duties towards the other people are the same as they would be if solipsism were false. It should be stressed that all the above remarks about the ethical consequences of the second form of ontological solipsism, presuppose the consequentialist conception of ethics; if we assume virtue ethics (or, perhaps, Kantian ethics), then (for reasons stated earlier in this section) “my” duties do not change at all: “I” am not allowed to harm others.

The above considerations assume that the agent – “I” – knows that ontological solipsism is true. But what will happen if “my” belief in ontological solipsism is weaker, that is: if “I” believe that solipsism *may* be true? Should “I” behave as if other people existed? The answer to this question will depend on whether the choice “I” am confronted with is the choice in the conditions of risk (the probability distribution over the states of affairs “solipsism is false” and “solipsism is true” is known) or uncertainty (the probability distribution is not known). In the former case, “I” should choose this option from the two available ones (“behave as if solipsism is false” / “behave as if solipsism is true”) which maximizes the expected utility (which option proves to be utility-maximizing will be determined by the exact costs and benefits that “I” shall assign to various combinations of states of affairs and options; but since the costs of the combination “solipsism is false and ‘I’ behave as if it were true” seem to be especially high – “I” act immorally towards people who really exist, then, arguably, “I” should behave as if solipsism were

false). In the latter case (the conditions of uncertainty), “my” choice will be determined by the choice of a criterion of rationality (unlike the conditions of risk, there is not a unique criterion of rationality for the decision in the conditions of uncertainty). For instance, if “I” accept the criterion of “maximin” (which requires that one should choose this option whose worst possible effects are the best as compared with the worst possible effects of the other options), then “I” should choose the option “behave as if solipsism is false,” since the effects of behaving as if it were true in a situation in which it is false are especially negative (“I” treat the existent people as non-existent, and thereby do not act morally towards them).

We have analyzed in the preceding paragraph the situation in which an agent is not sure whether ontological solipsism is true, though he admits the possibility that it is true. This view (which may be called “probabilistic ontological solipsism”) should be distinguished from the view called “epistemic solipsism,” which assumes that ontological solipsism is false but asserts that the minds of other people are unknowable; we have access only to our own mental states. It is not entirely clear whether the truthfulness of this view would not change anything in our moral duties or would change them radically. In favor of this latter interpretation one could argue that epistemic solipsism support ethical egoism: if “I” can know only my mind, and thereby only my own desires and preferences, then “I” am justified in taking care only of my own interests (since these are the only interests “I” can know and can effectively take care of); this view could also be given an utilitarian justification: one can maximize social utility only by maximizing individual utility. But this argumentation is certainly controversial. We shall confine ourselves to distinguishing these two different interpretations of the effects of epistemic solipsism without trying to decide which of them is the proper one.

We shall not pass to the second context in which solipsism meets ethics.

2. The delimitation of the concept of ethical solipsism

Let us recall that this context is connected with the following question: To what ethical phenomena/attitudes may one legitimately refer the word “ethical solipsism”? We shall assume that a view, in order to be legitimately dubbed “ethical solipsism,” must would satisfy the following two conditions: (C1) it must retain some trace of its ontological or epistemic sense (that is: an ethical solipsist must somehow belittle the reality of other persons) and at the same time (C2) entail negative ethical evaluation. These two conditions exclude some phenomena, which could *prima facie* be regarded as “ethical solipsism” from the scope of this notion. We shall discuss them first, and then we shall strive to determine what phenomenon can count as ethical solipsism.

2.1. What *is not* ethical solipsism?

The first phenomenon excluded by these conditions is called by psychologists “child’s solipsism.” This form of solipsism appears in early or later infancy. If it appears in early infancy it can be justifiably called “total solipsism”: since the child’s ego is still undeveloped, there is no strict border between “ego” and the “world (of things and persons)”; the child experiences, as Sigmund Freud (1930: 2) called it, the “oceanic feeling” of the unity with the external world; the child’s ego, so to speak, engulfs the world. In later infancy, the child’s ego differentiates itself from the world but still preserves some relics of his solipsistic attitude. His solipsism, which can be called “partial,” is a result of a still not fully developed “theory of mind” – the capacity to understand the other person’s cognitive and affective mental states. As a result, the “partially solipsistic” child has, for instance, problems with taking other people’s perspective: he cannot, for instance, solve the so called “false belief task” (he cannot clearly distinguish his own

beliefs from those of others, and thus has a tendency to project his own beliefs onto others), or clearly differentiate his own preferences from those of others (a small child will be inclined to give other people as gifts such things which he himself enjoys most; he does not consider the possibility that others may not enjoy it). Furthermore, he tends to judge other people's actions by their effects, not intentions. In general, as emphasized by the eminent Swiss developmental psychologist Jean Piaget, child's morality is egocentric and purely consequentialist. This account of child solipsism clearly shows that it satisfies Condition 1 of our account of ethical solipsism, that is: it retains some trace of ontological solipsism (the child is not capable of fully recognizing that other people are as real as himself), but it cannot be called "ethical solipsism" because the Condition 2 is not satisfied: since the child cannot be blamed for his "solipsism," it does not entail any negative ethical evaluation. The same observation applies to those persons who suffer from mental deficits from the spectrum of autism²: their "mindblindness," as Simon Baron-Cohen (1995) called it, results in their being incapable of fully recognizing the reality of other persons, but since they cannot be blamed for it, one cannot regard them as "ethical solipsists."

The other phenomenon which, appearances notwithstanding, cannot be regarded as "ethical solipsism," is egotism, the syndrome

² And *a fortiori* to autistic children, who, in addition to their "normal" child-solipsism suffer from the dramatic (much deeper) solipsism caused by mental deficits from the spectrum of autism. As Ian I. Mitroff wrote, "the overriding fact that emerges about autistic children is that so complete is their isolation from others that they appear to be just as completely isolated from themselves – 'ghosts in the machines.' To put it mildly, this is perhaps the greatest unintended and unforeseen consequence of the solipsist's argument: *The solipsist is not only isolated from others, he is just isolated from himself.* The plain fact of the matter is that the complete psychological development of the individual's concept of a distinct 'I' doesn't take place independent of the concept of a 'we'" (Mitroff 1971: 387). But let us repeat: a child's, an autistic child's, or an autistic adult's solipsism is *not* ethical solipsism, since Condition 2 is not satisfied.

of “inflated ego.” This attitude consists in the belief in one’s own superiority over other persons and in one’s having special rights and privileges flowing from this purported superiority. It leads to self-confidence bordering on arrogance, insolence, overbearing pride, self-aggrandizement, the inability to discern the achievements of other people, and the susceptibility to feel rage if one’s purported superiority is questioned. Egotism satisfies the Condition 2 of ethical solipsism (it entails negative evaluation) but fails to satisfy Condition 1, since it implies the recognition of the existence of others: the egotist must compare himself with others. As was aptly noticed by Kant (though what Kant calls “moral egoism,” we prefer to call “egotism”):

Moral egoism is when man thinks highly of himself only in relation to others. But we have to judge of our worth, not in relation to others, but in relation to the rule of moral law; for the measuring-rod furnished by other people is highly contingent, and then a quite different worth emerges. If we find, on the contrary, that we have no such worth as others, we hate those whose worth is greater; and from this arises envy and ill-will. (Kant ed. 1997: 137)

Due to the fact that egotism is in its essence comparative, it is also unstable: if an egotist’s comparison with others turns out to be favorable for him, he feels well, and is confirmed in his arrogance, but if the comparison turns out to be unfavorable, he may turn to self-deprecation. Clearly, there is a self-deceitful tendency in an egotist to interpret comparisons in his favor, but, since it cannot be excluded that, on some occasion, he shall compare poorly with others, the egotist is ridden with a more or less conscious anxiety about his status (in his own eyes), and thus is exposed to the risk of constantly oscillating between self-aggrandizement and self-deprecation (this instability can also account for the egotist’s susceptibility to fall into rage when the high “status” which he arrogates is questioned).

It should also be added that egotism can be accompanied by vanity, that is: a strong need of the approval and appreciation by others. If an egotist is vain, we shall call him a “narcissistic egotist,” and if he is free from vanity – a “non-narcissistic egotist.” It can be easily noticed that narcissistic egotism is even more distant from ethical solipsism than non-narcissistic egotism, because it implies the stronger dependence on other persons (and thereby the stronger recognition of their reality, as well as the stronger tendency to oscillate between self-aggrandizement and self-deprecation): not only does the narcissistic egotist compare himself with others but also counts on the others’ approval and appreciation. It bears noticing that in the above analysis we have assumed an ordinary, not scientific, usage of the term “narcissism,” viz. as vanity flowing from an excessive love/admiration of oneself. It is essentially different from the scientific – medical (psychiatric) understanding of this term, where it functions in the context of the so called “narcissistic personality disorder” (NPD), and is close to what is called “egotism.” More precisely, NPD is characterized by its “seven deadly sins”: shamelessness, magical thinking, arrogance, envy, entitlement, exploitation, bad boundaries – not noticing that other people are separate, not just extensions of oneself (cf. Hotchkiss, Masterson 2003). One can also distinguish the third understanding of narcissism (which is a radicalized version of the first one), viz. as the *exclusive* and excessive love/admiration of oneself. We shall return to this last sense of narcissism in section 3.2., where we shall argue that it can be treated as a form of ethical solipsism.

The third phenomenon excluded by the two conditions (C1 and C2) from the scope of ethical solipsism is a certain attitude called “ethical solipsism” by the Finnish philosopher Sami Philström (2011), viz. the ethical attitude which consists in radical humility (I have the right to pass moral judgment only about myself, not about others) and/or particularly strong sense of responsibility (I have responsibility for the other persons: I am obliged to do everything, including self-sacrifice, for all other persons, but I cannot require or even expect

similar self-sacrifice from other persons; accordingly, what I ought to morally require from myself cannot be even compared with what I may morally require from other persons). The first part of this attitude was most clearly expressed in the New Testament (Mt 7:1–6; Jn 8:6–11), and the second one, more radical, was most forcefully articulated in the book *Totalité et infini: essai sur l'extériorité* by Emmanuel Lévinas, who emphasized that “my” responsibility for all other persons cannot be shared with others, that “I” am obliged to substitute (sacrifice) myself for all, even though no one is obliged to substitute himself for “me”; I should therefore, as Lévinas put it, consider myself to be a *hostage* of others. One can easily understand reasons for which Philström decided to call this view (especially in its second part) “ethical solipsism”: it may indeed look as if Lévinas’s ethics requires that each person should regard himself as the sole bearer of moral duties, and, what’s more, the sole bearer of *very strict and demanding* moral duties. But this asymmetry of ethical relations postulated by Lévinas occurs only at the subjective level (the ethical relation ought to be viewed as asymmetrical from an individual’s perspective). Were we to look from a general perspective at a group of people following Lévinas’s ethics, then it would turn out that there are many bearers of moral duties (that is: each of them treats himself as a bearer of moral duties). But there are two stronger reasons for not using the term “ethical solipsism” with regard to this view. Firstly, “ethical solipsism” has negative connotations, whereas the above ethical view entails an extremely positive ethical evaluation. This view, especially as regards its second part (concerning responsibility), can be called “moral radicalism.” Furthermore, it implies a strong recognition of the reality of other persons (especially on the grounds of Lévinas’s ethics, other people are regarded as more real than “myself” – I should treat them as counting more than “myself”; I am therefore expected to be self-effacing – ready to sacrifice my own well-being for their sake). Consequently, this view does not satisfy any of the two conditions of ethical solipsism (as we understand it).

2.2. What is ethical solipsism?

The first phenomenon which can be regarded as ethical solipsism is radical narcissism – an *exclusive and excessive* love/admiration of oneself. If love of oneself goes so far as to be the *only* type of love that a given agent feels, he comes very close to the situation in which he does not recognize the existence of others, especially, if we assume, following many philosophers, that the full recognition of the existence of others can be attained only through the medium of love.³ Similar to radical narcissism is “moral solipsism” in the Kantian sense. Kant defined “moral solipsism” as a situation “when we love only ourselves alone, in relation to others” (Kant ed. 1997: 137). Even though Kant’s definition, when taken literally, does not satisfy Condition 1 (because, if one loves only himself alone *in relation to others*, this must imply that one makes some comparison between himself and others and thereby in some way recognizes their existence), it can be regarded as being close to it in its spirit.

In order to examine two other forms of ethical solipsism (radical/extreme egoism and cognitive-based egoism), some conceptual distinctions will be necessary.

By egoism we shall understand an agent’s tendency to pursue his own interests in an exceedingly high degree, that is, without duly respecting the other agents’ interests. This is a *behavioural* definition; it does not determine motives or psychological sources of egoism. One might be tempted to argue that each form of egoism should

³ This thought was expressed, in different words, by such philosophers, as, for instance: Richard of St. Victor (who wrote: “Amor oculus est et amare videre est”), Thomas Aquinas (who wrote in *Scriptum super Sententiis* (3 d. 35, I, 21): “Ubi amor, ibi oculus”); Simone Weil (who wrote in *La pesanteur et la grace* that “La croyance à l’existence d’autres êtres humains comme tells est amour”), Gabriel Marcel (who wrote “Aimer un être, c’est lui dire: toi, tu ne mourras pas”), or Max Scheler, who, in his book *Liebe und Erkenntnis* forcefully defended the thesis that love is a precondition of cognition.

be called “ethical solipsism,” because in each instance of egoistic behavior one can discern indifference to other persons – the indifference which can be described, in terms proposed by Martin Buber (1983), as the tendency to treat other persons as objects – to replace the personal relation based on *You (Du)* with the impersonal relation based on *It (Es)*. But such an extension of the term “ethical solipsism” would be misleading and useless from the philosophical point of view. It would be misleading because it would amount to applying the concept of ethical solipsism to very different forms of egoism: to those in which the existence of other is fully recognized, and to those in which it is neglected. As a result, it would be also useless from a philosophical point of view, as it would fail to capture the specific character of ethical solipsism. The mere fact one can justifiably maintain that in every instance of egoistic behavior the other person is treated as an “object” does not constitute a counter-argument to the above claim. For the very phrase “treating as an object” has a metaphorical character; it does not mean primarily that the other person is, at the epistemic level and consequently at the practical level, *taken to be* a thing/object (such situations happen in the domain of sexual relations – where the other persons is often treated as a mere body, but outside this domain they are rare and belong to the field of psychopathology), but that her rights as a person, not as an object, are denied or downplayed.

Let us notice, by way of digression, that in addition to the two above meanings of the phrase “treating as an object” one may distinguish also two other ones. Firstly, when we say that a given person is an object of our friendship, benevolence, gratitude, enmity, etc., we employ a purely formal meaning of this phrase. In this sense anything to which a given intentional attitude is directed is its “object.” This kind of “objectification” is morally innocent (and if it is not, it is not because a given person is an “object” of our attitude, but because of the content of this attitude, e.g., enmity or hate). Secondly, when we say that the other person is an object of somebody’s sexual desire/

love we may mean that this person is treated as a mere body, but we may also mean something else: that sexual love/desire “is directed towards a person in her entirety, viewing her therefore as someone, not something, but nevertheless someone to be used and possessed” (Langton 1997: 139). Rae Langton calls this type of desire – for a person as a person – an “invasive” desire, as opposed to a desire for a person as body, which she calls “a reductive desire.”⁴ Only reductive (sexual) desire can be called “solipsistic.” But it is hard to speak about egoism (in the above mentioned sense) in the domain of sexual relations.

⁴ One can put Langton’s thought in a different way by distinguishing two stages at which we can treat the other person as a person or as an object: epistemic (that of cognition) and practical (that of treatment). The following combinations are possible: O–O (treating the other person as an object at both stages); O–P (treating the other person as an object at the first stage, and as a person at the second one); P–O and P–P. Now, the combination P–O is characteristic for an invasive desire, and O–O – for a reductive desire. Combination P–P is a morally proper way of treating other persons. It seems that combination O–P is internally contradictory (one cannot treat a person as a person if one regards her as an object). As for combination P–O, even though it is not internally contradictory, it may be self-defeating; as was aptly noticed by Rae Langton, “knowledge of another person that is possessive of that person is impossible [...]. The goal of possessor is not identical to the goal of knowledge [...] but inimical to it. For Marcel [the hero of Proust’s *opus magnum* – W. Z.] to treat Albertine as a potential possession, a puppet whose actions are controlled and scripted is for him to doom himself to *ignorance* of her. To aim for possession and control is to thwart the knowledge that was his goal in the first place [...]. To possess and control someone is *not* to know them: so to the extent that Marcel succeeds in possessing and controlling, to the extent that he *succeeds* in making Albertine play his scripted role, to that extent he fails to know her [...]. [On the other hand – W. Z.], if one *believes* that to possess and control someone is to know them, then one believes that failure to possess is failure to know: so to the extent that Marcel *fails* to possess and control, and believes that he fails to possess and control, he believes that he fails to know [...]. Hope of knowledge is blocked by the attempt to control and possess, *whether the attempt succeeds or fails*” (Langton 1997: 144).

In summary: not every kind of behavioral egoism can be called “ethical solipsism.” Egoism can be plausibly called “ethical solipsism” only in two cases: when its behavioral aspect takes a radical/extreme form, or when it possesses a specific (solipsism-related) motivational/psychological aspect. Let us discuss them at greater length.

The first form of egoism-related ethical solipsism arises when we radicalize the behavior aspect of egoism. As was argued, an agent is egoistic if he does not respect the interests of other people, that is: if he gives stronger priority to his own interests than is allowed by moral rules.⁵ But one can imagine a radical/extreme form of egoism, in which the interests of others are totally disregarded or explicitly negated, not taken into account even in the minimal degree. Accordingly, the radical egoist does not just fail to assign proper weight to the interests of others; he does not assign any weight to them. This kind of egoism can be justifiably regarded as ethical solipsism, even though the latter’s Condition 1 is not satisfied in the literal sense (the radical egoist need not negate the reality of others). But, in practice, his behavior takes such a form *as if* he negated the reality of others.⁶ Radical egoism is practiced by few people (either by the mad or by the evil to the core). It was defended as an cogent ethical view by at least two philosophers: Marquis de Sade and (in a somewhat less extreme form) Max Stirner. Let us look more closely at how they reached this view.

Marquise de Sade’s version of ethical solipsism – *philosophie de libertinage* – is based on two main assumptions. The first one is the absolutization of physical pleasure: nothing which gives us pleasure can be bad, and since – according to de Sade – pain we inflict on others may be especially exciting, as it cannot be simulated and

⁵ Most moral theories allow giving *some* priority to one’s own interests.

⁶ Let us notice that a radical egoist may be an egotist, but what makes him an ethical solipsist is his radical egoism, not egotism; as we have argued in Section 3, egotism by itself is not ethical solipsism.

attests to our power, then sadistic – cruel – pleasure is permissible. We can freely give vent to our innate cruelty (according to de Sade, this is the first feeling infused in us by nature), even if it leads to the universal chaos – to the war of all against all. It should be stressed that this absolutization of physical pleasure has, within de Sade’s philosophy, a strongly individualistic – solipsistic – character; he writes explicitly that “my” pleasure, even if it is very small, can be pursued even at the cost of causing much greater pain to many people. The second assumption is the idiosyncratic conception of the (moral) law of nature according to which nothing that is physically possible is inconsistent with the law of nature; as de Sade put it: “La destruction étant une des premières lois de la nature, rien de ce qui détruit ne saurait être un crime” (de Sade ed. 1976: 107). Accordingly, murder, including the murder of one’s parents and children, incest, sadism sexual perversions are permissible and even recommended (Eugénie – a young heroine of de Sade’s *La philosophie dans le boudoir* – is encouraged by depraved libertines to kill her mother). In fact, according to de Sade, murder is only a change of form – a transmutation rather than an annihilation; by murdering we give back matter to nature out of which it can create new forms; consequently: “Le meurtre ne peut jamais outrager la nature” (de Sade ed. 1976: 141). These two assumptions led to the most demonic philosophy ever conceived in the history of Western thought – the philosophy which appears to make out of a cruel nature a kind of deity, and which allows each individual to freely pursue all his or her desires.⁷ It is not a pleasant task to delve into the psychology of

⁷ In this sense, de Sade’s ethical egoism is a form of what John Rawls called “general egoism” – the view according to which “everyone is permitted to advance his interests as he pleases” (Rawls 1973: 124). As such, it should be distinguished from two other forms of egoism discussed by Rawls: first-person dictatorship (“everyone is to serve my interests”) and free-rider egoism (“everyone is to act justly except for myself, if I choose not to”). Rawls criticizes all these forms of egoism on the ground that they do not fulfill certain plausible formal constraints

de Sade and to strive to guess what deeper psychological motives could have led him to endorse these assumptions. But if one were to undertake this task, one could argue that the motive could have been his utmost terror at the materialistic vision of the universe which he believed to be true (if there is no God, if there is no higher purpose in nature, if nature is “cruel,” deterministic, totally indifferent to the well-being of humans, and if, consequently, an individual human being is just an insignificant, meaningless particle of nature, a physical machine ruled by deterministic laws, then everything may indeed be permitted, including *radical/extreme* egoism).

Stirner’s version of radical/extreme egoism, not much less radical in content (though much less radical in the form of its presentation) than de Sade’s, is based on extreme nominalism (only individuals exist – God, humanity, morality are fictions, “phantoms,” which enslave individuals if they decide to serve them), epistemic solipsism (human beings are monads – they cannot know each other), and moral nihilism (each human being is a “creative nothingness,” who can do whatever lies in his power, since *Gewalt geht vor Recht*, or rather: *Gewalt* is the source of *Recht*). The result of this nihilistic philosophy is radical egoism, which allows incest, murder, and all other immoral (on the common understanding of morality) actions if only these types of action are wished by “me,” if “I” find them to be a proper way of expressing my *Eigenheit* (peculiarity, specificity). Stirner was perfectly aware of the fact that his “ethics” may lead to the war of all against all, and fully accepted this consequence. It is therefore not surprising that he chose for a motto of his book

imposed on moral principles. First-person dictatorship and general egoism do not satisfy the condition of being “general in form,” and general egoism, though being general in form (since it does not single out concrete human beings as morally privileged) fails to satisfy the condition of “imposing an ordering on conflicting claims”; it cannot therefore resolve the conflict of interests which will inevitably arise if even a small number of people will practice general egoism.

the first line of Goethe's poem *Vanitas* which says: "Ich hab' mein Sach' auf Nichts gestellt."

The second form of egoism-related ethical solipsism deserves this name by virtue of its motivational aspect rather than (as in the case of radical egoism) the behavioural one. We shall call it "cognitively-based/egocentric egoism."⁸ It flows from the cognitive bias of egocentrism, that is: from overestimating the "reality" of oneself as compared with the "reality" of others. For an agent who manifests this form of egoism other people are substantially "less real" than himself – or even "unreal." Egocentrism underlying this form of egoism seems to be at least partly caused by the fact that we have a direct access to our *ego*, to our mental life, and lack a direct access to other people's *egos*, to their mental life; the other people's mental states (beliefs, emotions, attitudes) can only be known indirectly; as was already noticed by Cicero: „Quia magis ea percipimus atque sentimus, quae nobis ipsis aut prospera aut adversa eveniunt, quam illa, quae ceteris, quae quasi longo intervallo interiecto videmus, aliter de illis ac de nobis iudicamus" (*De officiis*, I, 30).⁹ The fact that we have a privileged access to our own mental life does not have to lead to egoism, although, as it seems, it often leads to the conviction that other people are somewhat less real than ourselves; most of us are to some extent "naturally" egocentric. This privileged access leads to egoism only if egocentrism assumes (for reasons to be ascertained by empirical psychology) a form a *strong* egocentrism, i.e., if it generates in the agent a conviction that other people are *substantially* less real than himself or even unreal – that, figura-

⁸ The following paragraph is partly based a fragment from our earlier article (Załoski 2016: 268–269).

⁹ Similar thoughts about the essential difference in the manner in which we perceive others' mental states and our own, and its ethical consequences, were formulated by many other thinkers (e.g., by Arthur Schopenhauer in *Die Welt als Wille und Vorstellung*, and William James, in an essay *On a Certain Blindness in Human Beings*).

tively speaking, the ontological status of other people resembles that of “shadows” (they are regarded more as objects than as real persons). It should be stressed that egocentrism in the above sense is different from two other senses of egocentrism which appear both in ordinary speech and in the scientific discourse, viz. as an “excessive preoccupation with oneself,” and as “the inability or rather unwillingness” to take the other people’s perspective into account (whose consequence is “projecting” one’s own beliefs, intentions onto other people, and thereby the weakening of cognitive empathy).¹⁰ An egocentric in any of these two other senses of egocentrism person does not necessarily downplay the “reality” of other people.

Final remarks

We have distinguished three attitudes – radical/extreme narcissism, radical/extreme egoism, and cognitive-based (egocentric) egoism – which satisfy the two necessary and jointly sufficient conditions of ethical solipsism. But we do not maintain that there do not exist other attitudes or propensities which satisfy these conditions. Let us, by way of conclusion, mention about four other phenomena which seem to satisfy these conditions, though whether they actually satisfy them is a moot question which we shall not undertake to resolve in this paper.

The first one is solipsistic, sentimental love, which consists in being in love with love, not in the object of love. The solipsistic lover’s

¹⁰ These two types of egocentrism are characteristic above all (though not only) for (many) adolescents, whose personal identity is still fragile, and who, as a result, have problems with self-acceptance and are uncertain whether they are accepted by others. The common element of these three types of egocentrism is the absence of self-admiration, which is central to egotism and narcissism.

source of happiness are his or her own feelings, not the object of his or her love (or the well-being of this object). Consequently, the object of the solipsistic lover's love is easily replaceable; its role is only functional – it is just a contingent point of crystallization of the solipsistic lover's sentiments. The second one is the so called Identified Victim Effect – a certain cognitive or motivational bias which consists in that we are more willing to help, and less reluctant to harm, “identified” persons (those whom we can see), as opposed to “statistical” ones (those of whom we have only an abstract knowledge) (cf., e.g., Kogut, Ritov 2005). It seems that one could reinterpret this effect as a form of “ethical solipsism”; on this interpretation, one could say that the statistical victims are treated in a solipsistic manner (as if they did not exist or at least as if their reality was somehow “weaker”). The third one is what was called by Bogusław Wolniewicz (2017: 287) “auto-centrism,” that is: an agent's attitude which consists in his deep concern with moral perfection of his soul. It is different both from egocentrism and “vulgar” egoism, but it can be regarded, following Aristotle's analyses from Book IX of *Nicomachean Ethics*, as an instance of egoism/self-love (*philautia*). Aristotle does not hesitate to evaluate it positively (hence he calls it good, true self-love, arguing that “if all were to strive towards what is noble and strain every nerve to do the noblest deeds, everything would be as it should be for the common weal” (EN: 1169a8–11)), but one may ask whether this attitude is to be fully recommended. If it is to be understood as a *conscious*, persistent pursuit of *one's own* moral perfection, and *only* of one's own, then there would be something solipsistic, morally dubious in it. Finally, as was already mentioned *en passant* in this paper, one could argue, following many eminent thinkers (e.g., Richard of St. Victor, Thomas Aquinas, Max Scheler, Simone Weil, Gabriel Marcel) that we can truly know, and thereby recognize the existence of, only those persons whom we love. If this were true, it would imply that our attitude towards those whom do not love – to whom we are

indifferent, or whom we hate or dislike – is to some extent at least solipsistic.

Bibliography

- Aristotle (ed. 1947). *Nicomachean Ethics*. Ross, W. D. (transl.). New York: Modern Library.
- Baron-Cohen, S. (1995). *Mindblindness: An Essay on Autism and Theory of Mind*. Cambridge: MIT Press.
- Buber, M. (1983). *Ich und Du*. Stuttgart: Reclam.
- Cicero (ed. 2009). *De officiis*. Torino: UTET Libreria.
- Freud, S. (ed. 2002). *Civilization and Its Discontents*. Strachey, J. (transl.). London: Penguin.
- Hotchkiss, S., Masterson, J. F. (2003). *Why Is It Always About You? The Seven Deadly Sins of Narcissism*. New York: Free Press.
- Kant, I. (ed. 1997). *Lectures on Ethics*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Kogut, T., Ritov, I. (2005). The 'Identified Victim' Effect: An Identified Group, or Just a Single Individual? *Journal of Behavioral Decision Making*, 18(3), 157–167.
- Langton, R. (1997). Love and Solipsism. In R. E., Lamb (Ed.), *Love Analyzed* (pp. 123–152). Boulder, Colorado: Westview Press.
- Lévinas, E. (2012). *Całość i nieskończoność. Esej o zewnętrznosci (Totalité et infini: essai sur l'extériorité)*. Kowalska, M. (transl.). Warszawa: PWN.
- Marcel, G. (2005). *Tu ne mourras pas*. Orbey: Arfuyen.
- Mitroff, I. (1971). Solipsism: An Essay in Psychological Philosophy. *Philosophy of Science*, 38(3), 376–394.
- Philström, S. (2011). Guilt: Facing the Problem of Ethical Solipsism. *Cosmos and History: The Journal of Natural and Social Philosophy*, 7(2), 114–135.

- Rawls, J. (1973). *A Theory of Justice*. Cambridge: Harvard University Press.
- de Sade, D.-A.-F., Marquis (ed. 1976). *La Philosophie dans le boudoir ou Les Instituteurs immoraux*. Paris: Gallimard.
- Scheler, M. (2009). *Amore e conoscenza (Liebe und Erkenntnis)*. Simonotti, E. (transl.). Brescia: Editrice Morcelliana.
- Stirner, M. (1995). *Jedyny i jego własność (Der Einzige und sein Eigentum)*. Gajlewicz, J., Gajlewicz, A. (transl.). Warszawa: PWN.
- Thomas Aquinas (ed. 1856). *Scriptum super Sententiis*. Retrieved June 12, 2020 from <https://www.corpusthomicum.org/snp0000.html>
- Weil, S. (2014). *La pesanteur et la grâce*. Milano: Bompiani.
- Wolniewicz, B. (2017). Aksjomat Elzenberga. *Przełqđ Filozoficzny – Nowa Seria*, 26(4), 277–288.
- Załuski, W. (2016). The Varieties of Egoism: Some Reflections on Moral Explanation of Human Action. In B. Brożek, M. Heller, M. Hohol (Eds.), *The Concept of Explanation* (pp. 263–277). Krakow: Copernicus Center Press.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 111–137.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.06>

MIRIAM FRANCHELLA

Università degli Studi, Milano

Solipsism and philosophy of mathematics: intuitionists compared

Devoted to the memory of Anne Sjerp Troelstra

Abstract

This paper will consider L. E. J. Brouwer, A. Heyting and G. F. C. Griss as the first generation of Dutch intuitionists to look at the interrelationship between solipsism and mathematics.

In particular, our focus will be on Heyting, on the basis of the existence of some unpublished material (and also some difficult to find published material) revealing of the author's opinion on the subject and hence worthy of attention.

Keywords

foundations of mathematics, intuitionism, ontology, logic, Brouwer, Luitzen Egbertus Jan (1881–1966), Heyting Arendt (1898–1980)

1. L. E. J. Brouwer

In his 1905 booklet *Life, Art and Mysticism (Leven, kunst en mystiek)* Brouwer expresses a Hindu/mystical background:

[...] having contemplated the sadness of this world look into yourself. In you there is a consciousness, a consciousness which continually changes its content. Are you master of these changes? You say no, for you find yourself placed in a world which you have not created yourself [...] what this self is we cannot further say [...]. (1905: 400)

Life is suffering because it is a deviation from the inner self. Namely,

Turning-into-oneself requires an effort [...]. If, however, you succeed in overcoming all inertia and proceed, you will find that passions will be silenced, you will feel dead to the old world of perception, of time and space, and all other forms of plurality; and your eyes, no longer blindfolded, will be opened to a scene of joyful quiescence.

When all images have been removed from the soul, and she beholds the Only One, then the naked essence of the soul finds the naked formless Essence of Divine Unity, the presence of the Superior Being waiting in the self. (Meister Eckhart)

In God's wisdom it has been ordained that man must part from what is dearest to him.

Still, God himself wanted man to leave his inner self behind. Therefore we have to accept our destiny and simply "try to keep ourselves as far as possible from what is outside our 'self.'"

Knowing this, you become reconciled with the erring world and accept its disconsolateness as natural; moreover, you feel it to be your inescapable karma, to which you have reconciled yourself and which you must fulfill, to see yourself driven away from the self, placed in life where pain and

labor, desire and fear are your share and where all truth is veiled. You look on this life as the direction of your duty, and you live it as directed from within the self: in other words you recognize that all these earthly bonds remain your inevitable karma until God releases you. No new desires will be able to deflect you from your path and you will not want only increase the burden of your karma.

In this booklet Brouwer appears to be identifying the source of man's suffering as the self – outside world separation (which generates man's desire for power and its painful frustration) and suggesting that such suffering should not be augmented. By contrast, man should attempt to remain locked within the inner-self whilst remaining aware that this is not entirely possible because our involvement in the world has been designed by God (it is our burden, our inevitable karma). It might be said that Brouwer's 1905 booklet sees solipsism as the best way out for man, leading to a so-called "nothingness."

Brouwer could not incorporate this framework (see van Stigt 1990) but only its mathematical consequences into his 1907 dissertation *On the Foundation of Mathematics* (*Over de grondslagen der wiskunde*), i.e. mathematics must be developed a-linguistically, purposelessly, as an inner experience based on our aprioristic rudimentary intuition of time, so that it can be developed *within* man:

To exist in mathematics means: to be constructed by intuition. (Brouwer 1975 [hereafter CW I]: 96)

Mathematics is created by a free action independent of experience; it develops from a single aprioristic basic intuition, which may be called invariance in change as well as unity in multitude. (CW I: 97)

A logical construction of mathematics, independent of the mathematical intuition is impossible – for by this method no more is obtained

than a linguistic structure, which irrevocably remains separated from mathematics. (CW I: 97)

The aim of his dissertation is to highlight what he calls *a priori*, i.e. the only thing common to all mathematics and also sufficient to build up all mathematics. He states that it is the “intuition of the two-*oneness*” or “intuition of two-*ity*” and, since it is via this intuition that we become aware of time as change *per se*, the following can be said: “the only *a priori* element in science is time” (CW I: 61).

In a footnote at the end of the thesis, Brouwer specifies that there are “*two* discrete things thought together” (not just one) in the first act of natural number construction, because unity presupposes a perception of *two-ity*: “only afterwards this simplest mathematical system is projected on the first thing and *the ego which thinks the thing*” (CW I: 97).

In other words, the two-*ity* intuition is an *a priori* not only of our mathematical knowledge but also of our general knowledge, i.e. it is an *epistemological condition* because it allows subject to be distinguished from non-subject (an object thought). Furthermore, the regularity of a mathematical system of this sort is projected onto life in order to generate causal systems. Man obliges regularity to be projected onto nature by excluding observations which would disturb regularity: “he desires this regularity, because it strengthens him in the struggle for life, rendering him capable of predicting, and taking action” (CW I: 53). The possibility that this space could be *a priori* is ruled out (CW I: 68–69)¹.

¹ This is strongly re-affirmed in his 1952 paper *Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism*: “for space the observational standpoint became untenable when, in the course of the 19th and the beginning of the 20th century, as a consequence of a series of discoveries with which the names of Lobatchefsky, Bolyai, Riemann, Cayley, Klein, Hilbert, Einstein, Levi-Civita and Hahn are associated, mathematics was gradually transformed into a mere science of numbers.” Furthermore, “simultaneously, besides observational space, a great number of

It was at the 1948 conference (Consciousness, Philosophy, and Mathematics) that Brouwer set out the steps from the inner self to the sciences in greater depth:

Consciousness in its deepest home seems to oscillate slowly, will-lessly, and reversibly between stillness and sensation. And it seems that only the status of sensation allows the initial phenomenon of the said transition. The initial phenomenon is a *move of time*. By a move of time a present sensation gives way to another present sensation in such a way that consciousness retains the former one as a past sensation. [...] through this distinction between present and past, [consciousness] recedes from both and from stillness, and becomes *mind*. As mind it takes the function of a subject experiencing the present as well as the past sensation as object. [...] In measure of this estrangement, mind becomes disposed to desire and apprehension. [...] The free-will phenomenon of causal attention occurs. It performs identifications of different sensations [...] and in this way creates *iterative complexes of sensations*. An iterative complex of sensations, whose elements have an invariable order of succession in time, whilst if one of its elements occurs, all following elements are expected to occur likewise, in the right order of succession, is called a *causal sequence*. There are iterative complexes of sensations whose elements are permutable in point of time. Some of them are completely estranged from the subject. They are called *things*. For instance *individuals*, i.e. human bodies, the home body of the subject included, are things. [...] The whole of egoic sensations indissolubly connected with an individual is called the *soul*. [...] Causal attention allows the development of the conative activity of the subject from spontaneous effort to forethinking enterprise by means of the free-will-phenomenon of *cunning act*. [...] Mind, once

other spaces, sometimes exclusively originating from logical speculations, with properties distinct from the traditional but no less beautiful, gradually found an arithmetical representation" (CW I: 508).

having taken to causal attention, remains in a lasting *causal tension* [...].
(CW I: 481–482)

Here he introduces a distinction between simple consciousness and mind. Consciousness encompasses time perceptions whilst mind is a consciousness that separates itself off as a subject from the “world.” This separation sparks desires and thus a new way of seeing the world is generated: causal attention, i.e. the act of pointing out sensation complexes. It is thus that things, individuals and also causal sequences are *shaped*. He argues that there can be no proof of the existence of other minds (CW I: 483):

It is not unreasonable to derive this behaviour [the behaviour of individuals in general] from ‘reason’. But unreasonable to derive it from ‘mind’. For by the choice of this term the subject in its scientific thinking is induced to place in each individual a mind with free-will dependent on this individual, thus elevating itself to a mind of second order experiencing incognizable alien consciousness as sensations. Quod non est. And which moreover would have the consequence that the mind of second order would causally think about the pluralified mind of first order, then cooperatively study the science of the pluralified mind, and in consequence of this study assign a mind of second order with sensation of alien consciousness to other individuals, thus once more elevating itself, this time to a mind of third order. And so on. Usque ad infinitum.

For the purposes of our comparison it is important to stress Brouwer’s *list of steps* from consciousness to objects:

- consciousness;
- time;
- mind;
- causality;
- objects and living beings;

- the fact that space is excluded as *a priori* (CW I: 68–69) and *a negative attitude* to these steps.

At the end of his paper, Brouwer adds:

In default of a plurality of mind, *there is no exchange of thought either*. Thoughts are inseparably bound up with the subject. [...] By so-called exchange of thought with another being the subject only touches the outer wall of an automaton. This can hardly be called mutual understanding. [...] Only through the sensation of the other's soul sometimes a deeper approach is experienced. (CW I: 485)

This is a revelation of the potential for other people's autonomous existence and thus a way out for solipsism. Still, closing ourselves up into our innermost essence is argued to be the best way of avoiding suffering and anxiety, in expectation of the moment at which we will be definitively freed of such problems. Brouwer thus hopes for solipsism. This solipsism also underlies *his* mathematical intuitionism: what he wants is a mathematics that develops out of something inner, a-linguistically and free of applicative aims to the extent that he wants to keep the subject alone while the world is being built.

2. G. F. C. Griss

George François Cornelis Griss (1898–1953) was a student of Brouwer's who took a Ph.D. in Mathematics (under Weitzenboeck's supervision) and attended the Bolland lectures which introduced Hegelian philosophy into the Netherlands. In 1946, he wrote a slim philosophy volume – *Idealistische filosofie* – in which he expounded his *Weltanschauung* from the starting point of the original datum that consciousness comprehends when it has achieved fullness: the subject distinguishes itself from the object “but one has no meaning without the other.”

The unification of memories is the “I” which is always accompanied by a certain set of experiences (the body) and other experiences linked to each other in a stable way (the bodies of other beings). We believe in the existence of other people since we see analogies between some of these bodies and our own. Furthermore, since we perceive analogies between their behavior and ours we presume that they possess a certain level of consciousness. Finally, when spiritual exchange with them occurs, we grasp their *full* consciousness.

The original datum can be considered from three different viewpoints:

- 1) philosophy (both comprehending and experiencing the subject-object bond) – the most complete viewpoint;
- 2) mysticism (experiencing the subject-object unity) – enabling people to feel the union between man and the totality of the world, between man and God;
- 3) mathematics (considering the object isolated from the subject as far as possible).

Griss defines this philosophy “empiricist idealism”: idealist because it does not accept things-in-themselves and recognizes the importance of the *a priori*; empiricist because it also recognizes the importance of sensible experience. Philosophy neither depends on the validity of sciences nor derives from them² but is capable of founding ethics by taking the consequences of full awareness of the subject-object link to their culmination. Ethics establish that: 1) individuals grow only through contact with others; 2) every single man is responsible for all other men; 3) spiritual development does not take place without material growth.

As regards mathematics, it views the subject/object *distinction* as a scheme by which to generate entities (*in primis* natural num-

² The purpose of the sciences is describing phenomena, the purpose of philosophy is truth.

bers) but it cannot leave the subject/object link to one side, hence a mathematical entity exists (only) insofar as the person constructing it exists. *On this basis* Griss embraces intuitionism. It is clear that his *Weltanschauung* and Brouwer's are very different: they are diametrical opposites. Brouwer's is self-centered, considering other people's existence as something our destiny does not allow us to avoid entirely but one which we should try to side step as far as possible. Griss' viewpoint begins, like Brouwer's, from the self but cannot conceive of the self without the non-self and tasks individuals with responsibility for other people's well-being.

The Brouwer–Griss common ground is their shared acceptance of mathematical intuitionism. But here, too, Griss immediately marks his intuitionism out from Brouwer's by stressing that the bond linking all things implies that distinguishing clearly between them is impossible. Consequently, on one hand, the further mathematics pursues this, the more inexact it becomes and, on the other, it is this vagueness that lies at the very heart of infinite sequences. That is, "infinite" means that it is *not known* when it will end.

Furthermore, Griss feels the need to criticize the intuitionistic notion of negation (as a mental construction that can go no further):

for example, we suppose that a fraction satisfies the equation $x^2 = 2$ and we find a contradiction because for each fraction that is substituted for x the first member differs from 2. Making the assumption that a proof is given, while that proof appears to be impossible, is inconsistent with the constructive and intuitive (evident) starting point, since the existence of a proof is identical to the fact that it was given. (1948: 71)

He proposes substituting the old definition of intuitionistic negation with a comparison between pre-existing entities and an acknowledgement that one has more properties than the other. For example: if we have two sets – a and b – differentiating a from b means showing which elements in a are not present in b or viceversa.

Brouwer responded in 1948 with a two-sheet paper (*Essentially negative properties*) arguing that we cannot prove that $\rho \neq 0$ is equivalent to “ $r^\circ > 0$ or $\rho < \circ 0$ ”, that is, we cannot prove that negative property $>$ is translatable into the expression “measurably larger ($^\circ >$)” which is defined in merely affirmative terms, because $a^\circ > b$ means that $a - b > 2^{-n}$ for a suitable natural number n ; ρ is a real number obtained as follows: α is a mathematical assertion that cannot be tested, i.e. no method has yet been identified with which to prove either its absurdity or the absurdity of its absurdity. The “creating subject” will build a sequence a_1, a_2, \dots by choosing:

- $a_n = 0$ as long as, in the course of choosing a_n , the creating subject has experienced neither the truth nor the absurdity of α ;
- $a_{r+n} = 2^{-r}$ if between the a_{r-1} and a_r choices the creating subject has found proof that α is true;
- $a_{s+n} = -2^{-s}$ if between the a_{s-1} and a_s choices the creating subject has found proof that α is absurd.

The a_1, a_2, \dots sequence is positively convergent and ρ is its limit; $\rho \neq 0$, because its being equal to 0 would mean that it is always impossible to prove either the truth or the absurdity of α : $\neg(\alpha \vee \neg\alpha)$, which is equivalent to $\neg\alpha \wedge \neg\neg\alpha$, that is, a contradiction. In order to prove that we are not able to affirm $r^\circ > 0$ (that is $\rho > 2^{-n}$ for a suitable natural number n), Brouwer shows that we cannot even affirm $\rho > 0$: in this case $\rho < 0$ would be impossible. Hence the absurdity of the absurdity of α should already be a certainty, while it is not. In the same way, in order to prove that we cannot affirm $\rho < \circ 0$, he shows that we cannot even affirm $\rho < 0$: in this case, $\rho > 0$ would be impossible. Hence the absurdity of α should be a certainty, while it is not.

Such an answer can be critiqued from multiple viewpoints. In this paragraph it is essential to stress that it does not counter Griss’s criticism: the fact that an unacceptable notion (not equal) cannot be expressed through other acceptable ones (measurably larger/smaller) does not oblige us to accept it.

3. A. Heyting

It was precisely in Brouwer's 1948 paper that Arend Heyting – whose 1925 Ph.D. thesis supervisor was Brouwer – glimpses a *solipsistic turn* on Brouwer's part, arguing for it firstly in his 1967 Brouwer obituary: "As early as 1907 Brouwer connected his philosophy of mathematics with the philosophy of science. In later years he developed philosophical ideas which led him to solipsism; he explained his ideas in his lecture before the philosophical congress in 1948" (Heyting 1980 [hereafter CP]: 685).

Secondly, in 1968, in describing Brouwer's thought, Heyting affirms:

Brouwer's line of thought may be characterized as solipsism [...]. Brouwer's philosophy of mathematics is intimately connected with his general philosophical ideas. Only the solipsistic turn of the latter is inessential for his foundations of mathematics. He has sometimes described mathematics as an activity of the mathematical community as a whole [...], his construction of intuitionistic mathematics is nothing more nor less than an investigation of the utmost limits which the intellect can attain in its self-unfolding. (CP: 697–698)

Finally, in 1978 (*History of the Foundations of Mathematics*) Heyting remarks that

Brouwer sometimes defended solipsism (1948) and though he did not consistently apply this to mathematics he saw mathematics in the first place as conceived in the mind of an individual mathematician; the communication with colleagues comes afterwards and is always troubled by possible misunderstanding. (CP: 771)

The only possible inference from the Heyting quotes referred to above is that he intends solipsism as the belief that only one's own mind exists. Heyting also has no sympathy for the mathematical

“counterpart” (so to speak) of such solipsistic turns, i.e. the intuitionistic counter-examples to classical mathematics developed for the first time by referring at each instant to the knowledge of the so-called “creating³ subject”: “Brouwer introduced an idea for which the subject is of essential importance” (CP: 687), while “in intuitionistic mathematics the mathematical construction itself is relevant; the construction is objective in this sense that it is irrelevant which subject makes the construction” (CP: 687).

As early as his 1956 *Introduction to Intuitionism* Heyting discussed Brouwer’s results in his chapter on “controversial subjects” and stated that he preferred van Dantzig approach to these results with van Dantzig having begun with a finite set of *mathematical deductions* and not from a creating subject⁴ (Heyting 1956: 116).

In his unpublished writings (around 1978) Heyting examines the theme of solipsism in depth and to some extent rehabilitates it.

We will now move onto:

1) a focus on the concept of “existence” which is closely related to solipsism, by showing its various occurrences in Heyting’s published and unpublished work;

2) illustrating the contents of these papers.

3.1. The notion of “existence” in Heyting’s thought

Up to 1974 Heyting repeatedly examined the notion of existence but “only within mathematics.” Firstly⁵ he expressed his opposition to

³ Heyting uses the word “creative” without feeling the need to explaining the reason for this change.

⁴ In 1967 he refers to Kreisel’s formalization of the introduction to a subject in intuitionistic set theory and expresses his dissatisfaction with it. In addition he cites van Dantzig formalization of Brouwer’s reasoning but adds that it was not a faithful rendering of Brouwer’s thought (CP: 687).

⁵ See his 1930 paper *Sur la logique intuitionniste* and also his 1968 *Philosophy of Mathematics (Wijsbegeerte van de Wiskunde)*.

the potential for extending everyday realism around objects to all classical mathematical objects on the grounds that the latter refers to the infinite. Secondly,⁶ he cited Poincaré's meaning of mathematical existence as non-contradictoriness and saw it as bizarre. He also⁷ underlined that the axiomatic viewpoint does not express an approach to the existence of objects: it is simply a matter of believing that *if* axioms are true *then* their consequence must also be true. In taking stock of the mathematical foundations status quo, in 1958 he further stressed⁸ that classical mathematics is a magnificent assortment of formal, intuitionistic and Platonic parts (*Bestandteile*). The first two a mutual interdependence. That is, if a formalist seeks to develop mathematics using formal methods alone, then a relic of appeal to intuition remains, whilst if a intuitionist tries to develop mathematics by referring to number intuition alone, then a need for formulas will, at a certain point, make itself felt. Most mathematicians are Platonists: their proof methods (*Beweisverfahren*) are classical but not seen as pure formal inferences: they believe in the existence of a mathematical world. By contrast, intuitionists conceive existence as a mental construction even if they don't always accept the same "evidence." Heyting was conscious that full accordance can exist only around formalized notions but added that setting out a step by step table of evidence degrees (*eine Tafel von Evidenzstufen* – CP: 563) is possible on the basis of the requirements of each, starting with the only condition-free constructions (*bedingungslose*), i.e. those that can be seen (*ueberblickt*) immediately, such as $2 + 2 = 4$. The impossible constructions identified (and critiqued) by Griss appear inside the table. At the top of the table is the general concept of mathematical proof (CP: 563–564). Heyting argued that Platonic

⁶ See, for instance, his 1953 *Sur la tâche de la philosophie des mathématiques* and his 1956 *Intuitionism: An Introduction*.

⁷ See also in *Sur la tâche de la philosophie des mathématiques* and *Intuitionism: An Introduction*.

⁸ See his 1958a paper *Blick von der intuitionistischen Warte*.

mathematics could not be put at the top of such a table⁹ of decreasing evidence because mathematical Platonism *is essentially different* from intuitionistic mathematics: accepting the former does not imply a new construction principle but rather a *philosophical thesis* whose meaning is not shared by all philosophers. Such a thesis was widespread among mathematicians until the turn of the 20th century but was powerfully undermined by the Hilbert and Brouwer schools and “seems to be increasing nowadays, under the influence of the successes of the semantic school, under the leadership of Tarski” (CP: 575).

On one hand he stressed¹⁰ that the notion of mathematical truth (so carefully defined by Tarski) was meaningless to him, because mathematical entities cannot exist outside man: a construction is objective when it is irrelevant which subject built it. On the other hand he argued¹¹ that the intuitionistic meaning of existence made mathematics autonomous. Moreover, *the aim* of constructivism is¹² freeing mathematics from philosophical hypotheses. In 1974 (*Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics*) he argues ironically that the only intuitionist philosophy consists in having no philosophy: we think in entities (and memorize these) and do not care how or why this is possible.

⁹ The final version of this table is the following (1962):

- 1) the highest grade of evidence is that of assertions like $2 + 2 = 4$;
- 2) $1002 + 2 = 1004$ belongs to a lower level: this is shown not by actual counting, but by reasoning which shows that, in general, $(n + 2) + 2 = n + 4$;
- 3) $(n + 2) + 2 = n + 4$: these general statements about natural numbers belong to the next grade;
- 4) the notion of the order type ω as it occurs in the definition of constructible ordinals;
- 5) the notion of negation;
- 6) the theory of quantification;
- 7) the introduction of infinitely proceeding sequences;
- 8) the notion of a species.

¹⁰ See his 1958b paper *On Truth in Mathematics (Over waarheid in de wiskunde)*.

¹¹ See 1967 *Informal Rigor and Intuitionism*.

¹² See his 1960 paper *Remarques sur le constructivisme*.

In his 1974 lecture *Science, Belief, Religion*, Heyting takes into account¹³ the notion of existence, “in both science and everyday life.” In this little known paper,¹⁴ after presenting his definition of science, common to both natural and human sciences, Heyting treats the notion of existence through its four characteristics: “science introduces a structure into experience by using mathematics”; “the scientific structure includes more than direct experience”; “science aims at unity”; “science must have freedom to choose its subject and freedom of method” (Heyting 1974b: 200). He underlines that no natural science grasps the essence of nature: science is done on any subject with the awareness that it “must be content to imagine a suitable structure for the subject it is studying” (and only its successes can lead to judgements on a hypothesis’s scientific value) (1974b: 202). This entails scientific openness: hypotheses can be rejected and replaced by more efficient ones. Heyting stresses that the purpose of science is not to obtain a mirror-image of reality. “Its goal is more modest” (Heyting 1974b: 202): it is the effectiveness of the image obtained. This is strictly linked to the notion of existence:

In general, we say that an object exists when it is associated with an abstract entity of the structure in which we organize our experience and when it fulfills certain conditions which I can not specify here, but which correspond in outline to the syntax of the noun. [...] The physicist is convinced of the existence of the electron as long as it works well in theory. For us to say that an object exists, it is necessary and sufficient that this object functions in a structure that is well adapted to the experience. (1974b: 202)

¹³ For more information, see Franchella 2019.

¹⁴ The French translation of the talk was *Science, croyance, foi* in S., Dockx (Ed.), *Science philosophie foi. Colloque de l'académie internationale de philosophie des sciences* (pp. 197–212). Paris: Beauchesne. The Dutch version of it appeared in 1977 in de Gids and was reprinted in A., Heyting (1980). *Collected Papers* (pp. 756–764).

Heyting notes that some authors attach a kind of existence to religious notions (such as “miracle,” “god”) which are very different from their meaning in everyday life and scientific contexts. For instance, Bishop Ian Ramsey specified that religious statement language contains certain words (called “models”) relating to a realistic domain of reference accompanied by “qualifiers” contrasting with models’ realistic meanings. For example: “God is eternal (qualifier) father (model).” A qualifier tells us that we should not look for the meaning of the word concerned in a realistic domain.

Qualifiers have a role also in mathematics: What now of a regular polygon with an ‘infinite number’ of sides? [...] if we increased the sides without limit, but kept the area approximately constant, there may suddenly dawn on us at a certain point the outline of something quite different: a circle. At this point there would be evoked what we might call ‘mathematical insight’ – something akin to the disclosure of a characteristically religious situation. (Ramsey 1957: 61–69)

In general, there are various situations in the sciences where such insight takes place: when “invariants” like points, force, mass are pointed out. What characterizes a religious context is that the qualifier leads us, through histories, i.e. developments of situations slowly approaching an ideal point, to the final insight. (Ramsey 1957: 61–69)

Heyting responds that:

If the notion of God is a limiting notion in Ramsey’s sense, then this notion does not meet the criterion, so I cannot say that God exists. We can extend the meaning of the word ‘to exist’ so as to make God exist, but then we give to this word a meaning very different from that which it has in everyday life, and it will be necessary to distinguish these two meanings. (Heyting 1974b: 208)

Furthermore, Heyting believes that considering miracles and gods as limit-notions to be approached means

that we use images to express approximately our feelings (sentiments) attached to those notions. There isn't any reason to attribute those images an existence that we would never attribute to any other image. For instance, if I say that misery in Pakistan causes a move of compassion, I don't have the intention of considering this move as existent. (Heyting 1974b: 207–208)

It is clear that here Heyting, aiming to establish a consolidated distinction between what is scientific and what is not, strictly distinguishes between a concept of existence common to both science and everyday life as something which fits into a structuring of reality, and a religious concept of existence, “at the limits.”

3.2. Heyting's unpublished papers

There are traces of profound and continuously reshaped reflections around solipsism in Heyting's unpublished papers, kept at Rijksarchief Utrecht and labelled “Group F. Philosophical notes.” Most of the material was found in a red package named “Filosofie,” held together by paper clips, ordinary packages and exercise books, or combined into a single group of papers quite obviously part of a single sequence. All of this was set out in Franchella (1995: 209–211) according to Troelstra 1989 Index of the *Nachlass*. Our attention here focuses on the following parts of this philosophical archive:

- F3–1/5 – five pages dated 22.06.1978 headed *Solipsism* on the front page;
- F6–1/13 – further sheets entitled *Over solipsism*. Anne Sjerp Troelstra hypothesized that these were written in preparation

for a talk on “filosofiedag” held at Centrale Interfaculteit, Erasmus Universiteit Rotterdam, 20.09.1980. F10 is a single leaf entitled *Uitbreiding van de betekenis van bestaan* (*Extension of the meaning of existence*), dated 21.07.1979;

- F7-1/12 – diary sheets;
- F8 – various sheets containing “numbered annotations”;
- F11-1/8 – eight sheets, the first of which bears the heading *About the word “existence”* (*Over het woord bestaan*), presumably dating to later than 2.05.1980;
- F13-F18 – containing excerpts from authors quoted in his previous sheets (Dijksterhuis, Oliver, Gallie, Austin, Malcom, Ayer);
- F19 – three pages in English headed *Does an external world exist?* written for his daughter-in-law, Mrs. Heyting-Johnson, after a philosophical discussion in September 1979.

This may be a draft of Heyting’s fundamental ideas followed by many disparate refinements and further reflections, stimulated by further references to ever wider literature on the subject. Heyting’s purpose is to set down his views on solipsism, he also considers various other definitions of solipsism¹⁵ and observes that philosophers often *fear* solipsism, and therefore misrepresent it. In fact, he argues that *affirming* one’s belief in solipsism – because communication presupposes believing in the existence of other people – and providing a *theory* of solipsism – because theorizing always *presupposes* a reality against which it can be checked – are each impossible and self-contradictory. Therefore, solipsism can only be *expressed* in the form of a question: “Solipsism is a problem putting. Is the claim that an outside world exists more than the expression of a thought or a feeling? Can I be given something more than my own thoughts and feelings?” (F6.1). He adds that if a philosophical system considers a positive answer to a problem as one which is immediate, it is dogmatic. Philosophers should begin with *the fact* that a representation

¹⁵ For more information, see Franchella 1995: 214–216.

of the outer world and other people exists and then *ask how* this representation of the outer world functions (*functionieert*) in spirit. The starting point is consciousness in its full indeterminacy, because we necessarily start with what we know primarily and certainly.

In this sense he rehabilitates solipsism as “prolegomena¹⁶ to any philosophy” (F8.7). His toolbox consists of introspection (as usual within intuitionism!): “Does philosophy rest on empiry (empirie)? Yes, as far as introspection is a form of empiry” (F8.17). Introspection ultimately tells us that consciousness in its full indeterminacy means that the self has not yet distinguished itself from the non-self, and the connected beauty emotion (extasis), felt so strongly that nobody would be able to survive it if it lasted for a long time. Consequently, pure consciousness is difficult to describe: we refer to animals’ consciousness because it is less intricate. Man implements certain forms of protection from pure consciousness consisting of ordering it internally. The first of these is “reason” which isolates the self. Groups of sensations are separated out from each other and distinguished from the group of sensations which the self consists of.¹⁷ Heyting underlines that each distinction is relative, because everything is mixed up together in consciousness, but he considers the act of distinguishing as a means to survival. In his mathematical writings it was the basis of natural numbers, as it was with Griss: neither of them referred to time for this purpose, while Brouwer did.¹⁸

¹⁶ Heyting argues: “Solipsism as an experience (believing) can mean two things: the experience of the bee against the window-pane; the experience that my representation of the outer world and of other men as a spiritual enrichment” (F5, 31). The first is an unpleasant experience. On the contrary, the second is a good starting point also for philosophers.

¹⁷ The self is active and programs the brain which controls the entire nervous system; the self is a problem-solver.

¹⁸ We would stress here that in this sense in Heyting, too, (as in Griss) mathematics encompasses an original vagueness.

Once objects are identified, they need to be linked to one other. Temporalization comes before spatialization because many sensations with nothing to do with space exist: hunger, smell, etc. There is no absolute space *per se*, because there are no spatial representations without qualities, but rather sight and taste fit into a three-dimensional space (hence Euclidean geometry is a cultural product), and spatialization is always present in our bodily sensations. Furthermore, since we are aware that exchanging thoughts with other people enrich us,¹⁹ this demonstrates that other people exist for us as *minds*. Hence, we attribute people with bodies like our own only subsequently, but in any case spirit and body cannot be separated. Heyting's primary approach to people is via the soul, while Griss's is via the body, though both Griss and Heyting begin with the content of our consciousness, and ultimately believe in the existence of human beings (both spirit and body).

It is only after we admit that other people exist that we can be sure that the outer world exists (i.e. we do not expect reality to change suddenly), because "certainty of the existence of the outer world means that anybody standing where we are would see what we are now seeing."

Brouwer's "exit" from consciousness to objects/living beings passed through time, mind and causality; space was excluded as *a priori* and his opinion of these steps was a negative one. Heyting finds concrete objects as soon as the I is separated from the non-I and time and space then follow, then people (having spiritual exchange with us and later recognized as bodies, too), and finally the outer world.

¹⁹ Introspection is useful because it founds philosophy on empirical data. By contrast, psychology is not necessary to philosophy: it is a science, therefore it already presupposes the existence of an outer world.

Final remarks

In the 1974 meeting, where his aim was to establish a consolidated distinction between what is scientific and what is not, Heyting considered a unique concept of existence, common to both science and everyday life, as something which fits into a structured reality, one which is to be strictly distinguished from an existence understood as “at the limit,” grasped by means of insight. In the years which followed, Heyting reconsidered the subject of “existence” in his unpublished papers noting that we construct a certain idea (model) of the world which generates certain expectations and this also takes place in accordance with the education we receive and thus depends on society. It allows us to distinguish between dream and reality (if something does not fit into the model it belongs to the dream world). Therefore, we believe in the existence of objects even if we cannot see them, both because they generate the simplest model of the world and because we learnt them at school and can trust others’ perceptions: “Why am I convinced of the existence of Japan? Well, because I was told so at school, and because I imagine that some people perceive things there as I perceive my environment” (F7.11). Furthermore, it feels right when we think of our model. Still, there are doubts on the horizon relating to abstract objects:

3.10.78 Each of our abstract concepts begins with something simple and evident. So does “existence”: First there are the objects of my direct environment, which exist; last there are stars and mesons. How many steps are there between these and how close the concept change as it passes from one to the other?

God, real numbers and large cardinal numbers are at the top of such steps. At which step do the rules for the existential quantifier hold? (F5: 20)

He also transcribes some brief quotations from de Pater's book *Taalanalytische perspectieven op godsdiensten kunst* [Perspectives From an Analysis of Language Viewpoint on Religious Art]:

Disclosure; passage to a limit

The "I" can only be known by self-disclosure

God can be known only by disclosure.

Functions of proofs of God's existence:

1. They are technical tools to bring about disclosure.
2. They give us clues to the logical behavior of the word "God". [The former coincides with the inspiration which comes from croyance] [also by using metaphors].

A miracle is a miracle for the believer only; for others it is only an unexplained phenomenon.

(F8.4)

This quote is very similar to that of Bishop Ramsey seen above, but Heyting neither stresses this fact nor comments on it.

He later (1980) offers a scale of existence:

1. the immediate environment. Within this, people.
2. representations of the environment and where I can go from there. The levels partially melt into each other. They overlap each other.
3. Memories of environments, where I have been before (here the concept of other men plays a role).
4. communications from other people (only at this stage the distinction dream/reality can be made clearly)
5. space-relations among represented environments
6. systematisation of these relations by means of maps and globes
7. fitting of all structures into a spatial generalization reaching till infinity.
8. Astronomy.
9. Microscopically small objects.

10. Theoretical physics. Particles of a second fraction exist. Here 'existence' has all become 'fitting into the theory'. (F11.5-6)

Immediately after this passage, entitled *Existence of abstract things (Bestaan van abstracta)* he specifies that most people stop at the fifth step and that

There is a second course of development of the concept 'existence' in addition to the first.

I. Pain, falling in love, anger "exist".

In accordance with the feeling of the outer world is the opposition to our will that this perceptions offer. Nevertheless, this existence is experienced as very different from that of the outer world.

II. Gods and spirits, what we call superstitions. This belief is primitive science. One tries to explain phenomena which are not understood by analogy with everyday experience. (F11.5-6)

Our sensations also "exist": they oppose the same resistance as the outer world to our will. Still, they differ from our perception of the outer world both because they are neither spatialized nor shared by other people. Here we have *two* types of existence (one shared and another not shared by others), while the existence of gods and spirits seems to be excluded at our point of cultural development.

Whilst he frequently returns to the subject of "existence" and modifies some of his thoughts, in his final interview given to his daughter-in-law around the existence of the outer world, he confirms his positive belief in it with a feeling of security (defined "a careful *solipsistic way of expression* which is inevitable") and a feeling of resistance, against his will, adding that "This description of what the conviction of the existence of an external world means for me is certainly incomplete" (F19.1) and specifying that

[...] the main respect in which this description is incomplete is that of the intersubjectivity. In my opinion the notion of other minds is more primitive than that of than outside world (I am afraid that very few people agree with this.) As long as he does not physically attack me (there are other exceptions) another man's mind is to me more important than his body. (Even if he threatens to attack me I try to change his mind, not his body).

Furthermore, he has *by nature* a strong conviction that other minds are similar to his own. He believes that not everybody shares his love for an individual woman but he is convinced that everybody will interpret his perception of a thing in the same way. Hence he is convinced that such perceptions are intersubjective. "In other words, I am convinced that such perceptions are in some sense intersubjective. This being granted, I might rewrite all the above, replacing everywhere 'I' by 'we'" (F19.3).

This allows Heyting to "open the window" that imprisoned Brouwer's intuitionism (so closely bound up with the uncommunicable inner world as to make it impossible to understand why the author himself would try to express it) and coherently enabled him to share it with other people.

Bibliography

- Brouwer, L. E. J. (1905). *Leven Kunst en Mystiek*. Delft: Waltman. English transl. Brouwer, L. E. J. (1996). *Life, Art and Mysticism*. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37(3), 389–429.
- Brouwer, L. E. J. (1907). *Over de gronslagen der wiskunde*. Amsterdam: Mass and van Suchtelen. English transl. Brouwer, L. E. J. (1975). *On the Foundations of Mathematics*. In Brouwer, L. E. J., *Collected Works*, 1 (pp. 11–101). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam–Oxford: North Holland Publishing Company.

- Brouwer, L. E. J. (1949). Consciousness, philosophy, and mathematics. In E. W. Beth, H. J. Pos, J. H. A. Hollak (Eds.), *Actes du Xme Congrès International de Philosophie (Amsterdam, 11-18 août, 1948) — Proceedings of the Tenth International Congress of Philosophy (Amsterdam, August 11-18, 1948)* (pp. 1235-1249). Amsterdam: North Holland Publishing Company. Reprinted in Brouwer, L. E. J. (1975). *Collected Works*, 1 (pp. 480-494). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam-Oxford: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1952). Historical Background, Principles and Methods of Intuitionism. *South African Journal of Science*, 49(3-4), 139-146. Reprinted in Brouwer, L. E. J. (1975). *Collected Works*, 1 (pp. 508-515). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam-Oxford: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1975). *Collected Works*, 1. Heyting, A. (Ed.). Amsterdam-Oxford: North Holland Publishing Company.
- Franchella, M. (1995). Like a Bee on a Windowpane: Heyting's Reflections on Solipsism. *Synthese*, 105(2), 207-251.
- Franchella, M. (2019). Arend Heyting about the Relationship Science-Religion. *Rivista di Filosofia Neo-Scolastica*, 111(1), 179-196.
- Griss, G. F. C. (1946a). *Idealistische filosofie*. Arnhem: Van Loghum Slaterus.
- Griss, G. F. C. (1946b). Negationless Intuitionistic Mathematics I. *Indagationes Mathematicae*, 8, 675-681.
- Griss, G. F. C. (1948). Sur la négation (dans les mathématiques et la logique). *Synthese*, 7, 71-74.
- Heyting, A. (1925). *Intuitionistische Axiomatiek der Projectieve Meetkunde*. Groningen: Noordhoff. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 1-104). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1931). Die intuitionistische Grundlegung der Mathematik. *Erkenntnis*, 2, 106-115. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 240-250). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riems-

- dijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1934). *Mathematische Grundlagenforschung: Intuitionismus: Beweistheorie*. Berlin: Springer.
- Heyting, A. (1949). *Spanningen in de Wiskunde* (Lecture). Groningen: University of Amsterdam. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 449–467). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1953). Sur la Tâche de la Philosophie des Mathématiques. In *Proceedings of the XIth International Congress of Philosophy, Brussels, 20–26 August 1953* (pp. 193–198). Amsterdam: North Holland Publishing Company. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 497–512). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1956). *Intuitionism: An Introduction*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Heyting, A. (1958a). Blick von der intuitionistischen Warte. *Dialectica*, 12, 332–345. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 60–573). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1958b). On Truth in Mathematics. In *Verslag van de Plechtige Viering van het Honderdvijftig Jarig Bestaan der Koninklijke Nederlandse Akademie van Wetenschappen met de Teksten der bij die Gelegenheid Gouden Redevoering en Voordrachten* (pp. 277–279). Amsterdam: North Holland Publishing Company. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 574–576). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1962). After Thirty Years. In E. Nagel, P. Suppes, A. Tarski (Eds.), *Logic, Methodology and Philosophy of Science* (pp. 194–197). Stanford: Stanford UP. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers*

- (pp. 640–643). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1968). Wijsbegeerte van de Wiskunde. *Algemeen Nederlandse Tijdschrift voor Wijsbegeerte en Psychologie*, 60, 140–153. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 711–724). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1974a). Intuitionistic Views on the Nature of Mathematics. *Bollettino dell'Unione Matematici Italiani*, 9, 122–134; also *Synthese* (1974), 27, 79–91. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 743–755). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1974b). Science, croyance, foi. In S., Dockx (Ed.), *Science philosophie foi. Colloque de l'académie internationale de philosophie des sciences* (pp. 197–212). Paris: Beauchesne.
- Heyting, A. (1978). History of the Foundations of Mathematics. *Nieuw Archief voor Wiskunde* (3rd series), 26, 1–21. Also in Heyting, A. (1980). *Collected Papers* (pp. 765–785). Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Heyting, A. (1980). *Collected Papers*. Troelstra, A. S., Niekus, J., van Riemsdijk, H. (Eds.). Amsterdam: Mathematical Institute, University of Amsterdam.
- Ramsey, I. (1957). *Religious Language*. London: SCM Press. Italian transl. I., Ramsey (1970). *Il linguaggio religioso*. Bologna: Il Mulino.
- Ramsey, I. (1964). *Religion and Science*. London: Society for the Promotion of Christian Knowledge.
- van Stigt, W. P. (1990). *Brouwer's Intuitionism*. Amsterdam: Elsevier.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 139–159.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.07>

PIOTR ŁUKOWSKI

Uniwersytet Jagielloński, Kraków

Logiczny solipsyzm

Abstrakt

Perspektywa prawdziwościowa jest powszechnie przyjętym kanonem rozumienia i rozwijania logiki. Polega ona na redukcji sensu zdania do wartości logicznej. I chociaż tak pojmowana logika nie ma wiele wspólnego z naszym myśleniem – my bowiem myślimy treściami zdań, a nie wartościami logicznymi – jest dla logików czymś zwyczajnym i zrozumiałym, a nawet oczywistym. Pogląd ten jest tak silnie ugruntowany i powszechny, że rodzi równie silne i równie powszechne przekonanie, że poza logikami prawdziwościowymi nie ma logik formalnych. Pogląd ten to swoisty solipsyzm, chciałoby się rzec, solipsyzm logiczny.

Słowa kluczowe

Logika fregowska, logika nefregowska, logika prawdziwościowa, logika treści, logiki deontyczne, identyczność zdaniowa Suszki, implikacja treściowa, teza Buridana, zdanie kłamcy, definicja prawdy Tarskiego, paradoks Rossa, paradoksy implikacji materialnej, Suszko

Abstract

A truth-functional perspective is a commonly accepted paradigm of understanding and developing of logic. Such an approach reduces a sense of the sentence to the logical value. It means that logic does not deal with our thinking – we think by sentence's contents and not by truth values. Despite this, it is considered that there is no logic outside truth-functional logic. It is a kind of solipsism. As each solipsism it leads to various problems and paradoxes that are easy to avoid. It is enough to note that beyond truth-functional logics, there are some other logics – logics of content.

Keywords

Fregean logic, non-Fregean logic, truth-functional logic, logic of content, deontic logics, Suszko's sentential identity, content implication, Buridan principle, Liar sentence, Tarski's definition of truth, Ross's paradox, paradoxes of material implication, Suszko

1. Fregowska prawdziwościowość versusiefregowska treściowość

Niestety, logikiiefregowskie, dzieło życia Romana Suszki, wciąż jest niedostatecznie docenianym odkryciem. Skonstruowane przez niego systemy formalne znalazły swoje miejsce obok wielu innych, wydawać by się mogło, że podobnych. Tymczasem Suszko przełamał nimi monopol na sposób rozumienia logiki. Mówiąc ściślej, chciał przełamać, ale obojętność wobec jego dzieła sprawiła, że nie dostrzeżono, iż logikiiefregowskie przeciwstawiają się powszechnie obowiązującemu paradygmatowi uprawiania logiki. Można powiedzieć, że pozostawanie w dotychczasowym sposobie rozumienia logiki formalnej było i chyba nadal jest pewną postacią *solipsyzmu logicznego*, czyli przekonania, że poza naszym prawdziwościowym pojmowaniem logiki nie ma logiki.

Zgodnie z założeniem Suszki logika jest *niefregowska*, gdy nie spełnia tzw. aksjomatu Fregego, czyli następującego warunku:

Istnieją tylko dwa korelaty semantyczne (odniesienia) dla zdań: prawda i fałsz.

Wszystkie zdania prawdziwe mają jeden wspólny korelat semantyczny, prawdę.

Wszystkie zdania fałszywe mają jeden wspólny korelat semantyczny, fałsz.

Zatem logika jest *niefregowska*, jeśli semantyką dla niej adekwatną nie może być klasa modeli, których uniwersa są dwuelementowe. Intencją Suszki było, aby tworzące ogromną mnogość korelaty semantyczne uważać za sytuacje. Tym samym logika *niefregowska* była dla Suszki logiką sytuacyjną, a nie prawdziwościową. Prawdziwościowa logika to taka, która spełnia aksjomat Fregego, czyli jest to logika *fregowska*. W dalszym ciągu, rozwijając pomysł Suszki, będziemy jednak inaczej niż on rozumieli korelaty semantyczne. Dla nas są one treściami zdań, czyli myślami wyrażonymi przez zdania. Treści te będą więc w dalszym ciągu sensami, lub inaczej – znaczeniami zdań.

Prawdopodobnie najlepiej znanym rachunkiem logicznym Suszki jest *rachunek zdaniowy z identycznością* (*SCI*, od *Sentential Calculus with Identity*) (Bloom, Suszko 1972; Suszko 1975). Jest on zdefiniowany na *SCI*-języku, czyli języku *Klasycznego Rachunku Zdaniowego* (*KRZ*) poszerzonego o nowy spójnik identyczności „ \equiv ”, jako aksjomatyczne wzmocnienie *KRZ* formułami:

$$A_{1\equiv} \quad \alpha \equiv \alpha$$

$$A_{2\equiv} \quad (\alpha \equiv \beta) \rightarrow (\neg\alpha \equiv \neg\beta)$$

$$A_{3\equiv} \quad ((\alpha \equiv \beta) \wedge (\gamma \equiv \delta)) \rightarrow ((\alpha \S \gamma) \equiv (\beta \S \delta)), \text{ dla } \S \in \{\wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \equiv\}$$

$$A_{4\equiv} \quad (\alpha \equiv \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$$

Aksjomaty dla nowego spójnika są takie, aby nie dawał się on zinterpretować przy pomocy wartości logicznych. To właśnie spójnik identyczności zdaniowej Suszki jest *niefregowskim* spójnikiem, który gwarantuje *niefregowskość* całego rachunku. Wystarczy bowiem

choć jeden spójnik niefregowski, aby rachunek stał się niefregowskim.

Modus Ponens (MP) $\{\alpha \rightarrow \beta, \alpha\} \vdash \beta$ jest jedyną pierwotną regułą inferencji *SCI*. Semantykę adekwatną dla *SCI* stanowią tzw. *SCI*-modele, czyli matryce $\mathcal{M}_{SCI} = (\mathcal{A}_{SCI}, D)$ takie, że $\mathcal{A}_{SCI} = (A_{SCI}, -, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow, \approx)$ jest algebrą podobną do $\mathcal{L}_{SCI} = (For_{SCI}, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, \equiv)$, D jest niepustym podzbiorem zbioru A_{SCI} oraz dla dowolnych $a, b \in A_{SCI}$,

1. $\neg a \in D$ wtw $a \notin D$
2. $a \cap b \in D$ wtw $a \in D$ i $b \in D$
3. $a \cup b \in D$ wtw $a \in D$ lub $b \in D$
4. $a \Rightarrow b \in D$ wtw $a \notin D$ lub $b \in D$
5. $a \approx b \in D$ wtw $a = b$

Inferencja semantyczna jest zdefiniowana standardowo:

$$X \models_{SCI} \alpha \quad \text{wtw} \quad \begin{array}{l} \text{dla dowolnych } SCI\text{-modelu } \mathcal{M}_{SCI} = (A_{SCI}, D) \\ \text{i } v \in \text{Hom}(\mathcal{L}_{SCI}, \mathcal{A}_{SCI}) \\ v(\alpha) \in D, \text{ jeśli tylko dla dowolnego } \beta \in X, \\ v(\beta) \in D. \end{array}$$

Prosta obserwacja warunków *SCI*-modelu pokazuje, że rzeczywiście spójnik identyczności jest jedynym spójnikiem niefregowskim – tylko on jest zdefiniowany bez odniesienia do wartości logicznej, którą w przypadku prawdy symbolizuje należenie do zbioru D , w przypadku fałszu zaś nienależenie do D .

Jedynymi tautologiami *SCI*, których głównym funktorem jest spójnik identyczności, są identyczności trywialne $\alpha \equiv \alpha$. W *SCI* nie ma więc założonych innych niż oczywiste identyczności: ta sama myśl nie jest wyrażona przez dwa różne zdania. Oczywiście można przyjąć, że z jakiegoś powodu dwa różne zdania uznamy za identyczne, ale wśród tez *SCI* nie ma innych niż trywialne identyczności.

Przez dziesięciolecia nie były znane inne logiki niefregowskie jak tylko te, których niefregowskość jest wymuszona spójnikiem jakiejś niefregowskiej równoważności, czyli identyczności zdaniowej oraz jej wzmocnień. Fakt ten oznaczał, że nie można było zdefiniować implikowania treściowego jednego zdania przez inne. Tymczasem

takie właśnie zależności treściowe leżą u podstaw nie tylko naszego codziennego myślenia, ale również myślenia naukowego, czy wręcz dowodów w matematyce i logice formalnej.

Rachunkiem, którego niefregowski charakter jest spowodowany spójnikiem implikacji, jest *klasyczna logika treści (CCL, od Contentual Classical Logic)* (Łukowski 1997, 2006, 2011). Określona na CCL-języku $\mathcal{L}_{CCL} = (For_{CCL}, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, :)$, będącym klasycznym językiem zdaniowym poszerzonym o nowy spójnik implikacji treściowej „:”, CCL jest aksjomatycznym wzmocnieniem KRZ o następujące formuły:

- A₁: $((\alpha : \beta) \wedge (\beta : \delta)) \rightarrow (\alpha : \delta)$
 A₂: $(\alpha \wedge \beta) : \alpha$
 A₃: $(\alpha \wedge \beta) : (\beta \wedge \alpha)$
 A₄: $\alpha : (\alpha \wedge \alpha)$
 A₅: $((\alpha : \beta) \wedge (\beta : \alpha)) \rightarrow ((\neg\alpha : \neg\beta) \wedge (\neg\beta : \neg\alpha))$
 A₆: $((\alpha : \beta) \wedge (\beta : \alpha) \wedge (\delta : \gamma) \wedge (\gamma : \delta)) \rightarrow (((\alpha \S \delta) : (\beta \S \gamma)) \wedge ((\beta \S \gamma) : (\alpha \S \delta))),$
 dla $\S \in \{\rightarrow, \leftrightarrow, :\}$
 A₇: $((\alpha : \beta) \wedge (\delta : \gamma)) \rightarrow ((\alpha \S \delta) : (\beta \S \gamma)),$ for $\S \in \{\wedge, \vee\}$
 A₈: $(\alpha : \beta) \rightarrow (\alpha \rightarrow \beta)$

Modus Ponens (MP) $\{\alpha \rightarrow \beta, \alpha\} \vdash \beta$ jest jedyną pierwotną regułą inferencji CCL. Semantykę adekwatną dla CCL tworzy klasa tzw. CCL-modeli, czyli matryc $\mathcal{M}_{CCL} = (\mathcal{A}_{CCL}, D)$ takich, że $\mathcal{A}_{CCL} = (A_{CCL}, -, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow, \supset)$ jest algebrą podobną do języka \mathcal{L}_{CCL} , D jest niepustym podzbiorem zbioru A_{CCL} i dla dowolnych $a, b \in A_{CCL}$,

1. $a = a \cap a$
2. $a \cap b = b \cap a$
3. $a \cap (b \cap c) = (a \cap b) \cap c$
4. $-a \in D$ wtw $a \notin D$
5. $a \cap b \in D$ wtw $a \in D$ i $b \in D$
6. $a \cup b \in D$ wtw $a \in D$ lub $b \in D$
7. $a \Rightarrow b \in D$ wtw $a \notin D$ lub $b \in D$
8. $a \supset b \in D$ wtw $a = b \cap c$, dla pewnego $c \in A_{CCL}$

Inferencja semantyczna jest zdefiniowana standardowo:

$$X \models_{CCL} \alpha \quad \text{wtw} \quad \text{dla dowolnych } CCL\text{-modelu } \mathcal{M}_{CCL} = (\mathcal{A}_{CCL}, D) \text{ i } v \in \text{Hom}(\mathcal{L}_{CCL}, \mathcal{A}_{CCL}) \\ v(\alpha) \in D, \text{ jeśli tylko dla dowolnego } \beta \in X, \\ v(\beta) \in D.$$

Oba niefregowskie spójniki, idyntyczności Suszki i implikacji treściowej, łączy prosty związek. Wzmocnienie idyntyczności Suszki formułami

$$(\alpha \wedge \alpha) \equiv \alpha \\ (\alpha \wedge \beta) \equiv (\beta \wedge \alpha) \\ (\alpha \wedge \beta) \wedge \gamma \equiv \alpha \wedge (\beta \wedge \gamma)$$

daje idyntyczność treściową (*content identity*) „ \equiv_c ” taką, że

$$((\alpha : \beta) \wedge (b : \beta)) \leftrightarrow (\alpha \equiv_c \beta).$$

Zamierzonym sposobem czytania zdania $p : q$ jest „zdanie p mówi to, co mówi zdanie q ”, krócej „ p mówi q ”. Ponieważ korelaty zdań są rozumiane jako treści wyrażone tymi zdaniami, zdanie $p : q$ jest prawdziwe, gdy treść zdania q jest częścią

$$v(p) = v(q) \cap c$$

lub całością

$$v(p) = v(q)$$

treści zdania p . W drugim przypadku nie tylko zdanie $p : q$ jest prawdziwe, ale także prawdziwe jest zdanie $q : p$. Nietrudno więc zauważyć, że prawdziwość zdania $p : q$ oznacza, że treść $v(q)$ zdania q jest ingrediensem, w sensie Leśniewskiego, treści $v(p)$ zdania p ¹. Zazwyczaj jednak treść jednego zdania jest częścią niebędącą całością treści innego zdania. Co więcej, rozpoznając treść danego zdania, nie zawsze, a może nawet rzadko kiedy, potrafimy wymienić wszystkie składowe jego treści. Dlatego tak ważnym elementem

¹ Simons 2020: „Definition I. The expression ‘ingredient of object A ’ is used to denote A , and every part of A . That is: Object B is an ingredient of object A if and only if either B is A or B is part of A . Nowadays the term ‘ingredient’ is often simply rendered as ‘part’ and Leśniewski’s ‘part’ is called ‘proper part’”.

warunku ósmego *CCL*-modelu jest pewna bliżej nieokreślona treść $c \in A_{CCL}$. Dla przykładu rozważmy zdanie „Dzisiaj jest Wielkanoc”. Między innymi zdanie to mówi: „Dzisiaj jest niedziela”, „Obecnie nie ma zimy”, „Obecnie nie ma lata”. Co byśmy jednak nie powiedzieli, najprawdopodobniej zawsze będzie coś do dopowiedzenia. Stąd jeśli jakieś zdanie p mówi q_1 i ... i q_n , czyli prawdziwe są zdania $p : q_i$, dla $i \in \{1, \dots, n\}$, to i tak wypada założyć istnienie jakiegoś zdania x o nieuświadomianej w tej chwili przez nas treści, takiego że p mówi x . Wtedy nie tylko prawdziwe jest zdanie $p : (q_1 \wedge \dots \wedge q_n \wedge x)$, ale również zdanie $p \equiv_c (q_1 \wedge \dots \wedge q_n \wedge x)$. Warunek ósmy dotyczy tego właśnie uzupełnienia rozpoznawanej treści o jej nieznaną nam w danej chwili składnik. Co więcej, ta naturalna własność charakteryzująca rozumienie treści każdego zdania wskazuje na jeszcze jeden jej ważny aspekt: częściowość rozpoznanego sensu zdania. Jeśli bowiem pomyślimy, o czym mówi dane zdanie p , to uświadomimy sobie treści szeregu zdań q_1, \dots, q_n , ale to rozpoznanie treści $v(p)$ i tak nie będzie kompletne, gdyż zawsze będzie istniała jakaś dodatkowa a nieuświadomiana w danej chwili treść $c = v(x)$, czyli dokładnie tak, jak w naszym codziennym myśleniu.

Dodatkowe światło na charakter spójnika implikacji treściowej rzuca fakt, iż jedynymi tautologiami *CCL*, których głównym funkcjorem jest ten właśnie spójnik, są formuły jednego z dwóch następujących rodzajów:

$$\alpha : \alpha \quad \text{oraz} \quad (\alpha_1 \wedge \dots \wedge \alpha_n) : \alpha_i, \text{ dla } i \in \{1, \dots, n\}.$$

Pierwsza tautologia informuje nas, że każde zdanie mówi to, co mówi – chciałoby się dodać, że ani mniej, ani więcej. Ta, wydawać by się mogło, trywialna tautologia ma doniosłe znaczenie, gdyż jest formalnym wyrażeniem tzw. tezy Buridana (*virtual entailment principle*), czyli zasady mówiącej, że „każde zdanie rości do prawdy”. Sens tej zasady, choć prosty, jest na ogół zupełnie nieuświadomiany. Otóż każde zdanie, bez względu na swoją wartość logiczną, rości do prawdy w tym sensie, że bez względu na to, czy jest przez nas uznane za prawdziwe czy za fałszywe, to aby je zrozumieć, musimy

jego treść potraktować tak, jakby była prawdziwa. Innymi słowy, myślimy logiką prawdy, a nie fałszu. Aby ocenić wartość logiczną zdania, najpierw musimy je zrozumieć. Jednak aby je zrozumieć, musimy je, niejako roboczo i tymczasowo, potraktować jako zdanie prawdziwe. W przeciwnym razie odczytamy sens przeciwny. Dla przykładu, aby rozpoznać wartość logiczną zdania „Łódź leży na południe od Krakowa”, należy potraktować je, jakby było prawdziwe. Tylko pod tym warunkiem na wyobrażonej przez nas mapie Polski Łódź będzie leżała poniżej Krakowa, czyli na południe od Krakowa. Analizowane tu zdanie mówi więc dokładnie to i nic poza tym. Gdy je już rozumiemy, możemy skonfrontować jego treść z rzeczywistością i stwierdzić, że jednak na mapie Polski Łódź leży nad Krakowem, czyli nie jest tak, jak to zdanie mówi, a więc jest ono fałszywe. Czy jest możliwe, abyśmy wyjściowe zdanie zrozumieli inaczej, czyli tak, jakby rościło do fałszu? Oczywiście, że tak. Jednak wówczas treść tego zdania byłaby alternatywą szeregu możliwości z wyjątkiem tej jednej jedynej, czyli że na mapie Polski Łódź leży poniżej Krakowa. Naturalnie w logice fałszu dochodzi do rozproszenia informacji, bo miejsce jednej możliwości zajmuje ich całe mnóstwo. W tym tkwi przewaga logiki prawdy, że nie rozprasza informacji, lecz ją skupia. Łatwo to zauważyć na prostym przykładzie zdania „ $a = 5$ ”. Jeśli dziedziną naszych rozważań będzie zbiór liczb naturalnych mniejszych od 6, to liczba konfiguracji, w jakich może znaleźć się liczba ogólna a , wynosi 5: $a = 1$, $a = 2$, $a = 3$, $a = 4$, $a = 5$. Gdy myślimy logiką prawdy, to każde zdanie, a więc i „ $a = 5$ ”, rości do prawdy. Należy je więc rozumieć jako wyrażające sytuację ostatnią, czyli $a = 5$. Jeśli jednak myślelibyśmy logiką fałszu, to każde zdanie, a więc i to tutaj rozważane, rościłoby do fałszu, czyli należałoby je rozumieć jako wyrażające jeden z czterech pozostałych przypadków: albo $a = 1$, albo $a = 2$, albo $a = 3$, albo $a = 4$. Jak widać, ta trywialna, jak mogłoby się wydawać, teza Buridana ma doniosłe znaczenie w rozwiązaniu antynomii kłamcy, ale ten wątek zostanie omówiony w następnym rozdziale.

Druga klasa tautologii *CCL*, którą tworzą formuły $(\alpha_1 \wedge \dots \wedge \alpha_n) : \alpha_i$, dla $i \in \{1, \dots, n\}$, informuje o istocie implikacji treściowej. Implikacja ta ustala treść każdego zdania w ten sposób, że najpierw zdanie to rozpoznaje jako koniunkcję pewnej grupy innych zdań i treść tych składowych zdań razem wzięta tworzy treść wyjściowego zdania.

2. Zdanie kłamcy w logice treści

Oczywiste jest to, że na gruncie logiki prawdziwościowej antynomia kłamcy jest nieusuwalna. Mimo podejmowania różnych prób jej uniknięcia² nie da się zaprzeczyć, że skoro każde zdanie jest utożsamione z wartością logiczną, to zdanie $L =$ „To zdanie jest fałszywe” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest fałszywe. Tym bardziej interesujące jest to, że dla człowieka niemającego wiedzy na temat antynomii kłamcy zdanie kłamcy nie jest żadną zagadką myślenia, tak jak żadną zagadką nie jest zdanie sprzeczne. Dla każdego jasne jest przecież, że zwykła sprzeczność, jak na przykład „Słońce świeci i nie świeci zarazem”, jest jawnym fałszem. Podobne reakcje towarzyszą zetknięciu się ze zdaniem kłamcy „To zdanie jest fałszywe” tych osób, które nie przeszły treningu logiki formalnej. Dość powszechną oceną jest uznanie tego zdania za fałszywe. Potwierdziły to badania neurofizjologiczne przeprowadzone na tych studentach Uniwersytetu SWPS w Warszawie, którzy nie odbyli kursu logiki (Rudnicki, Łukowski 2019). Trudno jest też przyjąć, że taki stan rzeczy jest skutkiem nieumiejętności myślenia, gdyż eksperymentowi zostali poddani ludzie mający za sobą raczej ponadprzeciętny trening myślowy. Co ciekawe, żadnego problemu ze zdaniem kłamcy nie mieli też tak wybitni myśliciele średniowieczni, jak chociażby Jean Buridan (ok. 1295–1363), Thomas Bradwardine (ok. 1300–1349)

² Dość liczne są publikacje prezentujące przegląd sposobów uniknięcia antynomii kłamcy, na przykład Łukowski 2006: § 3.2.

czy Albert Saksoński (ok. 1320–1390) (Rahman, Tulenheimo, Genot 2008). Dość powszechne w średniowieczu było bowiem traktowanie zdania kłamcy jako fałszywego z powodu swojej sprzeczności. Kluczem do tego podejścia jest wspomniana wcześniej teza Buridana. Ona jest także podstawą podobnego rozumienia problemu kłamcy przez Arthura Priora (Prior 1961). Logika treści, jaką jest *CCL*, umożliwia prostą prezentację faktu, iż na jej gruncie nie ma antynomii kłamcy, a samo zdanie kłamcy jest sprzeczne, a więc fałszywe, nie będąc prawdziwym.

Ważną zaletą logiki z implikacją treściową jest to, że zdanie kłamcy można zapisać w sposób jak najbardziej zbliżony do jego sensu, aby nie powiedzieć, że wręcz precyzyjnie oddający sens tego zdania:

$$(1) L : \neg L.$$

Zdanie kłamcy mówi dokładnie to, że jest fałszywe, i ani mniej, ani więcej. Możliwość tego zapisu silnie kontrastuje z tradycyjnym sposobem przedstawiania zdania kłamcy w postaci równoważności $L \leftrightarrow \neg L$. Nietrudno zauważyć, że zapis ten nie oddaje sensu zdania kłamcy, gdyż treścią L nie jest równoważność $L \leftrightarrow \neg L$, lecz właśnie $\neg L$. Zdanie kłamcy nie mówi, że jest równoważne swojej negacji, lecz że jest fałszywe. Poprawność zapisu ma swoje, łatwe do akceptacji konsekwencje. Skoro zgodnie z tezą Buridana każde zdanie mówi to, co mówi, czyli każde zdanie rości do prawdy (należy je traktować tak, jakby było prawdziwe), to

$$(2) L : L.$$

Na mocy (1) i (2) oraz aksjomatów, by A_1 , A_2 , A_4 , mamy

$$(3) L : (L \wedge \neg L),$$

a nawet

$$(4) L : ((L) \wedge (\neg L) \wedge (L \wedge \neg L)).$$

Skoro między innymi zdanie kłamcy orzeka fałsz $L \wedge \neg L$, samo też musi być fałszywe. Nie ma też możliwości wykazania, że jako fałszywe jest również prawdziwe. Zdanie L nie jest już więc paradoksalne, bo jest fałszywe, nie będąc prawdziwym. Nietrudno dostrzec, że paradoksalność zdania kłamcy w logikach prawdziwościowych

wynika z samego zapisu, który tę paradoksalność jawnie implikuje $L \leftrightarrow \neg L$.

Brak antynomialności zdania L pokazuje też analiza semantyczna. Niech $\mathcal{M}_{CCL} = (\mathcal{A}_{CCL}, D)$ będzie takim CCL -modelem, $v \in \text{Hom}(\mathcal{L}_{CCL}, \mathcal{A}_{CCL})$ zaś takim homomorfizmem, że $v(L) = a_0 \in A_{CCL}$. Skoro L jest zdaniem kłamcy, więc $L : \neg L$ jest zdaniem prawdziwym, to znaczy:

$$(5) a_0 \supset -a_0 \in D.$$

Na mocy warunku ósmego CCL -modelu mamy więc, że

$$(6) a_0 = -a_0 \cap c, \text{ dla pewnego } c \in A.$$

Wystarczy teraz rozstrzygnąć, czy $a_0 \in D$, czy $a_0 \notin D$.

I. Niech $a_0 \in D$. Wtedy także $-a_0 \cap c \in D$. Na mocy warunku piątego $-a_0 \in D$, a zatem wobec warunku czwartego $a_0 \notin D$ – sprzeczność. Oznacza to, że zdanie L nie może być prawdziwe w modelu \mathcal{M}_{CCL} przy wartościowaniu v .

II. Niech $a_0 \notin D$. Na mocy warunku czwartego $-a_0 \in D$, czyli $a_0 = -a_0 \cap c \notin D$, dla pewnego $c \in A$. Zatem $-a_0 \notin D$ lub $c \notin D$. Ponieważ $-a_0 \in D$, więc $c \notin D$. Rozumowanie zakończy się powodzeniem, czyli niesprzecznością, jeśli znajdziemy takie fałszywe zdanie z , że $L : z$. Ale takie zdanie już znaleźliśmy i jest nim $L \wedge \neg L$. Niech więc $c = v(z) = v(L \wedge \neg L)$. Wówczas $c \notin D$ – brak sprzeczności.

Podsumowując, L jest zdaniem fałszywym, chociaż mówi właśnie to, że jest fałszywe, a więc prawdę, bo mówi też coś więcej, że jest sprzeczne.

Można i należy stwierdzić coś więcej, a mianowicie to, że zdanie kłamcy mówi, że jest fałszywe tylko wtedy, gdy je potraktujemy jako prawdziwe. W przeciwnym razie będziemy musieli stwierdzić, że orzeka ono o swojej prawdziwości.

Warte dogłębniejszych badań jest sprawdzenie, czy paradoks kłamcy nie nabrał walorów wielkiego problemu logicznego dopiero wtedy, gdy pojawiło się fregowskie podejście do rozumienia logiki. Przykład zdania kłamcy jest doskonałą ilustracją fundamentalnej różnicy zachodzącej między logiką prawdziwościową, czyli logiką fregowską, a logiką treści, czyli logiką niefregowską.

Naturalnie przykładów wskazujących na fundamentalną, istotową różnicę między tymi dwoma rodzajami logik formalnych jest więcej. Sławne problemy-paradoksy logiki prawdziwościowej na gruncie logiki treści w ogóle się nie pojawiają. Tak jest z paradokсами implikacji materialnej, którymi zajmiemy się w następnym rozdziale.

3. Paradoksy implikacji materialnej w logice treści

Jednym z najbardziej drastycznych paradoksów implikacji materialnej jest to, że tautologią na przykład logiki klasycznej jest formuła $(\alpha \rightarrow \beta) \vee (\beta \rightarrow \alpha)$. Traktując implikację klasyczną jako wyrażającą wynikanie jednego zdania z drugiego, dochodzimy do absurdalnego, wykraczającego poza wszelkie granice zdrowego rozsądku wniosku, że wśród wybranych dowolnie dwóch zdań p i q przynajmniej jedno wynika z drugiego. Zatem albo zdanie $A =$ „Kraków jest miastem portugalskim” wynika ze zdania $B =$ „Pies jest ssakiem”, albo B wynika z A , albo też każde wynika z każdego. Wykluczony jest jeden jedyny i na dodatek prawdziwy przypadek, że żadne nie wynika z żadnego. Oczywiście przypadek, jakim jest para zdań A i B , pokazuje dobitnie to, że logika prawdziwościowa nie nadaje się do wyrażania związków wynikania jednych zdań z innych, a otrzymany paradoks nie jest *de facto* żadnym paradoksem. Skoro bowiem logika prawdziwościowa utożsamia zdania z wartościami logicznymi w ten sposób, że każde zdanie prawdziwe jest utożsamione z jedynką symbolizującą prawdę, każde zdanie fałszywe jest zaś utożsamione z zerem, które symbolizuje fałsz, to tak naprawdę nie mamy wielkiej mnogości zdań języka naturalnego, lecz dwa zaledwie obiekty 1 i 0, na których dokonujemy operacji zgodnych z dobrze znanymi tabelkami wartości logicznych dla spójników prawdziwościowych. Jeśli więc finalnym wynikiem operacji na tych wartościach dla zdania złożonego jest 1, to na zupełnie nieuprawnionej podstawie

stwierdzamy prawdziwość tego zdania. Tę nieuprawnioną procedurę przeprowadzamy na zdaniu złożonym („Jeśli Kraków jest miastem portugalskim, to pies jest ssakiem” lub „Jeśli pies jest ssakiem, to Kraków jest miastem portugalskim”), dochodząc do przeczącego oczywistości wniosku, że musi być ono prawdziwe. Tymczasem mamy do czynienia z prostym beztreściowym rachunkiem

$$(0 \rightarrow 1) \vee (1 \rightarrow 0) = 1 \vee 0 = 1.$$

Nie ma w nim żadnego znaczenia stwierdzenie, że Kraków jest jakimś miastem, a pies ssakiem. Traktowanie logiki prawdziwościowej we właściwy, odpowiadający jej naturze sposób nie doprowadzi nas nigdy do stwierdzenia, że ma ona jakieś paradoksy implikacji materialnej.

Jasne jest, że użycie implikacji treściowej do wyrażenia związku wynikania jednych zdań z innych nie skutkuje takimi absurdami. Tautologią *CCL* nie jest bowiem formuła $(\alpha : \beta) \vee (\beta : \alpha)$, co jest zgodne z naszym treściowym ze swej natury myśleniem. Nie jest przecież prawdą ani zdanie $A : B$, ani $B : A$. Nie może więc być prawdą $(A : B) \vee (B : A)$.

Podobnie jest z inną znaną paradoksalną tautologią klasyczną $\alpha \rightarrow (\alpha \vee \beta)$. Jej wybór jako kolejnego przykładu nie jest przypadkowy, gdyż jest ona źródłem innego bardzo znanego i ważnego dla logik deontycznych paradoksu Rossa.

4. Deontyczność w logice treści

Porównanie logiki prawdziwościowej i treściowej na gruncie deontyczności zacznijmy od przypomnienia jednej z najważniejszych reguł dla zdań deontycznych, obowiązującej na przykład w *standardowej logice deontycznej (SDL)*. Ma ona postać

$$O(\alpha \rightarrow \beta) \mid - O\alpha \rightarrow O\beta.$$

Wśród jej podstawień jest więc następująca reguła *SDL*

$$O(\alpha \rightarrow (\alpha \vee \beta)) \mid - O\alpha \rightarrow O(\alpha \vee \beta).$$

Teraz za α podstawmy zdanie $A =$ „Listonosz doręcza list”, a za β zdanie $B =$ „Listonosz pali list”. Wynik jest absurdalny i znany pod nazwą paradoksu Rossa. Skoro bowiem każda tautologia klasyczna jest obowiązująca, to w szczególności prawdą jest $O(A \rightarrow (A \vee B))$, co na mocy powyższej reguły daje prawdziwość $OA \rightarrow O(A \vee B)$. Zatem na mocy *SDL* jeśli listonosz jest zobowiązany do dostarczenia listu, to jest zobowiązany do dostarczenia listu lub spalenia go. Ale listonosz rzeczywiście jest zobowiązany do dostarczenia listu. Zatem ostatecznie listonosz jest zobowiązany do dostarczenia listu lub spalenia go.

Pomysł wykorzystywania logik prawdziwościowych do wyrażania deontyczności faktycznie jest zaskakujący i z pewnością trudny do wytłumaczenia. Prawdziwość zdań poprzedzonych deontycznymi funktorami obowiązku (*O*), przyzwolenia (*P*) oraz zakazu (*F*) zależy wyłącznie od wartości logicznych zdań poprzedzonych tymi funktorami. Innymi słowy, to, co mówi dane zdanie, uznajemy za obowiązujące, dozwolone lub zakazane niezależnie od tej właśnie deontycznie ocenianej treści zdania, lecz wyłącznie na podstawie wartości logicznej zdania. Czy to, że niemieckie obozy zagłady istniały, jest prawdą, wystarczy do stwierdzenia przyzwolenia dla ich istnienia, czy może nawet do stwierdzenia, że powinny istnieć?

Zupełnie inna sytuacja jest wówczas, gdy podstawą rozważań deontycznych jest logika treści. I to z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, logika deontyczna określona na logice treści nie dziedziczy absurdalnych praw logiki prawdziwościowej. Nietrudno zauważyć, że ponieważ formuła $\alpha : (\alpha \vee \beta)$ nie jest tautologią *CCL*, nie istnieje zagrożenie popadnięciem w sprzeczność z oczywistymi intuicjami. Nikt przecież nie uzna, że zdanie „Listonosz doręcza list” mówi, że „Listonosz doręcza list lub go pali”. Po drugie zaś, zarówno relacje między funktorami deontycznymi, jak i prawa czysto deontyczne mają wreszcie charakter treściowy, a nie prawdziwościowy.

Na początek zauważmy, że zwykle zastąpienie wspomnianej wcześniej reguły $O(\alpha \rightarrow \beta) \vdash O\alpha \rightarrow O\beta$ przez chociażby

$$O(\alpha : \beta) \vdash O\alpha \rightarrow O\beta \quad \text{lub} \quad O(\alpha : \beta) \vdash O\alpha : O\beta$$

nie tylko uwalnia od paradoksu Rossa, ale czyni regułą sensowną. Skoro bowiem treść zdania B jest częścią treści zdania A , czyli $A \equiv_c (B \wedge \text{„coś”})$, gdzie „coś” oznacza zdanie swoją treścią dopełniające treść B do treści A , to faktycznie obowiązywanie A nie tylko implikuje obowiązywanie B , ale nawet o tym mówi. Z tej treściowej perspektywy intuicyjna jest więc zarówno prawdziwość zdania $OA \rightarrow OB$, jak i prawdziwość $OA : OB$, o ile prawdą jest że $O(A : B)$. Warto w tym miejscu poczynić prostą dygresję, że zdanie będące jakimkolwiek podstawieniem usuniętego z reguły członu $O(\alpha \rightarrow \beta)$ ma wręcz dziwaczne znaczenie: obowiązkowa jest każda implikacja, jeśli tylko jej poprzednik jest fałszywy lub następnik prawdziwy. Czy rzeczywiście ktokolwiek w taki sposób rozumie sens funktora obowiązku?

Implikacja treściowa umożliwia sformułowanie jeszcze innych dość sensownych wersji niefortunnej reguły $O(\alpha \rightarrow \beta) \mid - O\alpha \rightarrow O\beta$. Rozważmy pewne uproszczenie obu wcześniej zaproponowanych treściowych reguł deontycznych

$$\alpha : \beta \mid - O\alpha \rightarrow O\beta \quad \text{oraz} \quad \alpha : \beta \mid - O\alpha : O\beta.$$

Niech zdania A i B będą podstawieniami za odpowiednio α i β . Jeśli prawdą jest zdanie $A : B$, czyli A mówi, że B , to treść zdania B jest częścią w sensie koniunkcji treści zdania A . Oznacza to, że jeśli powinno zajść A , to między innymi powinno zajść B , czyli obowiązek zajścia B jest częścią obowiązku zajścia A . Prawdziwe jest więc zdanie $OA : OB$, to zaś implikuje prawdziwość zdania $OA \rightarrow OB$. Żaden z tych wniosków nie wydaje się paradoksalny. Wręcz przeciwnie, oba wydają się silnie intuicyjne. Rzeczywiście więc zarówno $OA : OB$, jak i $OA \rightarrow OB$ są treściowymi konsekwencjami założenia, że $A : B$. Można więc uznać, że

$$A : B \mid - OA : OB \mid - OA \rightarrow OB.$$

Naturalnie zdanie $OA : OB$ nie jest i nie powinno być wyprowadzalne z $OA \rightarrow OB$.

Logika treści stwarza interesujące możliwości w zakresie wzajemnego definiowania funktorów deontycznych. Dla przykładu, można

uznać identyczność $PA \equiv_c \neg O\neg A$ lub tylko jedną z implikacji treściowych, albo $PA : \neg O\neg A$, albo $\neg O\neg A : PA$. Powstają więc trzy możliwości:

1. „ A jest dozwolone” mówi dokładnie to samo co „Nie jest prawdą, że nakazana jest nieprawda, że A ”;

2. „ A jest dozwolone” mówi więcej niż to, że „Nie jest prawdą, że nakazana jest nieprawda, że A ”;

3. „Nie jest prawdą, że nakazana jest nieprawda, że A ” mówi więcej niż to, że „ A jest dozwolone”.

Oczywiście $PA \equiv_c \neg O\neg A$, $PA : \neg O\neg A$ oraz $\neg O\neg A : PA$ implikują, odpowiednio, $PA \leftrightarrow \neg O\neg A$, $PA \rightarrow \neg O\neg A$ oraz $\neg O\neg A \rightarrow PA$. Dlatego logiczna inferencja jest możliwa, ale standardowe paradoksy deontyczności są zablokowane.

Również rozpoznanie sensu norm zależy od przyjętych założeń. Dla przykładu, jeśli $OA : PA$, co jest intuicyjnie zrozumiałe, wtedy $OA \equiv_c PA \wedge$ „coś”, gdzie „coś” nie powinno dawać trywialnej identyczności³. Może więc także $OA : \neg P\neg A$ powinno być założone? Wtedy rozpoznanie sensu OA dawałoby równość $OA \equiv_c PA \wedge \neg P\neg A$. Jeśli takie rozwiązanie wciąż nas nie zadowala, całą procedurę rozszerzania sensu można powtórzyć dla nowego zdania, na przykład $OA : OOA$.

Na koniec deontycznych rozważań zauważmy, że akceptacja reguły

$$\alpha \mid - O\alpha,$$

gdzie α jest tautologią, nie oznacza, że wszystkie normy mają ten sam sens, 1 (jedynekę). Mimo iż wszystkie są równoważne, to i tak mają odmienną treść, nie są więc identyczne. Ani prawo wyłączonego środka nie mówi tego, co zasada niesprzeczności, ani jedno prawo de Morgana nie mówi tego, co drugie. Jest to zgodne z powszechnym odczuciem, że żadne dwie normy nie mają tej samej treści, a implikacja treściowa właśnie umożliwia szczegółowe rozpoznanie sensu każdej z norm. Wydaje się więc, że logika bez niefregowskiego spójnika nie jest przydatna w semantycznej analizie norm.

³ Trywialne są tożsamości $OA \equiv_c PA \wedge PA$ ($\equiv_c PA$) oraz $OA \equiv_c PA \wedge OA$.

5. Definicja prawdy w logice treści

Analizowane wyżej zdanie kłamcy ma w logice prawdziwościowej, czyli fregowskiej, ogromne znaczenie, gdyż jest tym zdaniem, na którym załamuje się definicja prawdy Tarskiego. Liczne próby, w tym także stratyfikacja języka autorstwa samego Alfreda Tarskiego, miały na celu rozwiązanie tej trudności. Tymczasem na gruncie logiki treści, czyli nefregowskiej, zdanie kłamcy nie jest antynominalne. Dzięki temu możliwe jest podjęcie próby zdefiniowania prawdy na wzór Tarskiego. Okazuje się, że zadanie to nie jest zbyt trudne.

Poszerzmy CCL -język o stałą logiczną $\mathbf{1}$ do postaci umożliwiającej definiowanie prawdy. Teraz mamy więc CCL^1 – język będący algebrą $\mathcal{L}_{ccl^1} = (For_{ccl^1}, \neg, \wedge, \vee, \rightarrow, \leftrightarrow, :, \mathbf{1})$. CCL -modele rozszerzmy do postaci CCL^1 -modeli $\mathcal{M}_{ccl^1} = (\mathcal{A}_{ccl^1}, D)$, gdzie $\mathcal{A}_{ccl^1} = (A_{ccl^1}, -, \cap, \cup, \Rightarrow, \Leftrightarrow, \supset, \mathbf{1})$ jest algebrą podobną do języka \mathcal{L}_{ccl^1} , natomiast

$$\mathbf{1} = \cap\{a : a \in D\}.$$

Chociaż w CCL^1 -języku, tak samo jak w CCL -języku, nie ma formuł nieskończonych, to $\mathbf{1}$ może być rozumiane jako koniunkcja wszystkich zdań, które w $\mathcal{M}_{ccl^1} = (\mathcal{A}_{ccl^1}, D)$ i przy wartościowaniu v są uznane za prawdziwe. Naturalnie członami tej niedającej się zapisać w CCL^1 -języku, choć dającej się zinterpretować semantycznie, „wirtualnej”, nieskończonej koniunkcji są między innymi wszystkie prawdy logiczne logiki CCL^1 . Teraz możliwe jest podanie definicji prawdy.

Definicja zdania prawdziwego:

$$\alpha \leftrightarrow (\mathbf{1} : \alpha)$$

lub przy użyciu predykatu T :

$$T\alpha \leftrightarrow (\mathbf{1} : \alpha).$$

Na mocy tej definicji powiemy, że

$$\text{zdanie } p \text{ jest prawdziwe wtw } \mathbf{1} : p.$$

Nietrudno zauważyć, że definicji tej nie sposób zarzucić ani kłistości, ani asemantyczności. W rzeczywistości bowiem zdanie p jest prawdziwe, jeśli jest prawdziwe w uznawanym przez nas modelu interpretującym język, a tak naprawdę świat. Definicja ta czyni zadość

nie tylko myśleniu codziennemu, ale także jest zgodna z praktyką uprawiania nauki. To, co uznajemy za prawdę, może się zmienić, jeśli tylko zmieni się model postrzegania rzeczywistości. W oczywisty sposób fakt ten jest spełniony przez powyższą definicję. Jednak głębsza analiza własności tej definicji, zwłaszcza wobec czterech zarzutów, jakie definicji Tarskiego postawił Hilary Putnam (1975, 1983, 1985–1986), wymagałaby odrębnej publikacji i dlatego tutaj zostanie pominięta. Warto jednak zauważyć, że obszerna i precyzyjna odpowiedź Jana Woleńskiego (2001) na wspomniane zarzuty Putnama może posłużyć za podstawę pogłębionego komentarza zaproponowanej tu definicji prawdy. Definicję tę można bowiem uznać za nowy zapis znanej i cenionej definicji Tarskiego.

Zakończenie

Z pewnością różnic dzielących logiki fregowskie od nefregowskich jest dużo więcej, niż tu zostało przedstawione. Niektóre nie są jeszcze uświadomione, a wśród tych nieznanymi niektórymi mogą okazać się wyjątkowo znaczące. Jednak już ta bardzo krótka i raczej wybiórcza niż usystematyzowana analiza pokazuje, że między paradygmatem fregowskim a nefregowskim istnieje różnica niezwykle znacząca. Logiki prawdziwościowe, redukujące sensy zdań do wartości logicznych, czynią z tych logik narzędzia raczej nieprzydatne w modelowaniu ludzkiego myślenia. Jeśli nawet w jakichś przypadkach zachodzi zgodność, to okazuje się ona bardziej niezrozumiała i trudniejsza do wyjaśnienia aniżeli w przypadku dobrze znanych paradoksów implikacji materialnej, które po uwzględnieniu natury logik prawdziwościowych zupełnie przestają być paradoksalne. Jednakże logiki nefregowskie przez zastąpienie rachunku na wartościach logicznych analizą treści zdań znacznie przybliżają się do myślenia i codziennego, i naukowego. Sytuacja wydaje się ściśle analogiczna do tej, jaką mamy w teoriach mnogości: dystrybutywnej i kolektywnej.

Sens zdania w logice prawdziwościowej jest takim ponadczasowym i pozareczywistym abstraktem jak zbiór w sensie dystrybutywnym. Sens zdania w logice treści nie jest już natomiast tworem wyabstrahowanym od rzeczywistości, ale tworem realnie istniejącym tu i teraz, mającym swoje części, które także nie są wyabstrahowane od świata. Sens zdania w logice treści jest tak samo ingrediensem sensu innego zdania jak zajmujące czas i przestrzeń zbioru w sensie kolektywnym⁴. Uświadamiając sobie już chociażby te różnice, można dojść do przekonania, że opuszczając świat logik prawdziwościowych na rzecz logik treści, zmieniamy paradygmat myślenia o tym, czym jest logika.

Bibliografia

- Austin, J. L. (1962). *How to Do Things with Words*. Oxford: Clarendon Press.
- Bloom, S. L., Suszko, R. (1972). Investigations into the Sentential Calculus with Identity. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 13(3), 289–308.
- Duhem, P. (1906). *La Théorie Physique. Son Objet, Sa Structure*. Paris: M. Rivière.
- Grice, H. P. (1975). Logic and Conversation. W: P. Cole, J. Morgan (Eds.), *Syntax and Semantics*, 3. Academic Press. Przedruk w Grice, H. P. (1989). *Studies in the Way of Words* (s. 22–40). Harvard University Press.
- Korta, K., Perry, J. (2008). The Pragmatic Circle. *Synthese*, 165, 347–357.
- Levinson, S. (2000). *Presumptive Meaning. The Theory of Generalized Conversational Implicature*. Cambridge: MIT Press.

⁴ U Łukowskiego (2019) pokazane jest podobieństwo, jakie zachodzi między różnicą dzielącą zbiory dystrybutywne od kolektywnych a różnicą dzielącą sensy zdań w logikach prawdziwościowych i w treściowych.

- Łukowski, P. (1997). An Approach to the Liar Paradox. W: *New Aspects in Non-Classical Logics and Their Kripke Semantics* (s. 68–80). Kyoto: Research Institute for Mathematical Sciences, Kyoto University.
- Łukowski, P. (2006). *Paradoksy*. Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego.
- Łukowski, P. (2011). *Paradoxes*. Dordrecht–Heidelberg–London–New York: Springer.
- Łukowski, P. (2019). „Distributive” or „Collective” Approach to Sentences. *Logic and Logical Philosophy*, 28, 331–354.
- Prior, A. N. (1961). On a Family of Paradoxes. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 2(1), 16–32.
- Putnam, H. (1975). Do True Assertions Correspond to Reality. W: H., Putnam, *Mind, Language and Reality, Philosophical Papers*, 2 (s. 70–84). Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam, H. (1983). On Truth. W: Ch. Parsons, R. Schwartz (Eds.), *How Many Questions? Essays in Honor of Sidney Morgenbesser* (s. 55–56). Indianapolis: Hackett. Przedruk w Putnam, H. (1994). *Words & Life* (s. 316–329). Conant, J. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Putnam, H. (1985–1986). On Comparison of Something with Something Else. *New Literary History*, 17, 61–79. Przedruk w Putnam, H. (1994). *Words & Life* (s. 330–350). Conant, J. (Ed.). Cambridge: Harvard University Press.
- Rahman, S., Tulenheimo, T., Genot, E. (Eds.). (2008). *Unity, Truth and the Liar. The Modern Relevance of Medieval Solutions to the Liar Paradox*. New York: Springer.
- Ross, A. (1941). Imperatives and Logic. *Theoria*, 7, 53–71.
- Rudnicki, K., Łukowski, P. (2019). Psychophysiological Approach to the Liar Paradox. Jean Buridan’s Virtual Entailment Principle Put to the Test. *Synthese*. <https://doi.org/10.1007/s11229-019-02107-x>
- Searle, J. R. (1969). *Speech Acts*. Cambridge: Cambridge University Press.

- Searle, J. R., Vanderveken, D. (1985). *Foundations of Illocutionary Logic*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Simons, P. (2020). Stanisław Leśniewski. W: E. N., Zalta (Ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*. Pobrane z <https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/lesniewski/>
- Suszko, R. (1975). Abolition of the Fregean axiom. *Lecture Notes in Mathematics*, 453, 169–239.
- Woleński, J. (2001). In Defense of the Semantic Definition of Truth. *Synthese*, 126, 67–90.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 161–188.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.08>

MARCIN TOMASIEWICZ

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Elementy solipsyzmu w myśli Augustyna z Hippony

Abstrakt

Celem niniejszego artykułu jest próba wskazania korzeni solipsyzmu w myśli Augustyna z Hippony. Autor nie traktuje tym samym o solipsyzmie w jego dojrzałej, nowożytnej wersji, lecz stara się uchwycić te elementy filozofii biskupa z Hippony, które stanowiły inspirację dla późniejszych myślicieli, w szczególności zaś Kartezjusza. Źródeł solipsyzmu należy szukać w augustyńskiej teorii poznania, w której na pierwsze miejsce wysuwa się podmiot poznający. Dzięki rozwiniętej przez Augustyna metodzie uprawiania filozofii z perspektywy pierwszej osoby z całą ostrością zostaje postawione pytanie o uwarunkowania naszego poznania. Teoria poznania znajduje swoje bezpośrednio przełożenie na koncepcję czasu jako rzeczywistości mentalnej, którą Augustyn określa mianem „rociągniętości duszy”. W toku wywodu autor zwraca szczególną uwagę na wzajemną zależność epistemologii i ontologii, która to kwestia staje się główną osią rozważań, ogniskującą poruszane wątki.

Słowa kluczowe

Augustyn z Hippony, Kartezjusz, teoria poznania, prawdy pierwszoosobowe, koncepcja czasu, rociągniętość duszy

Abstract

This paper aims to indicate the roots of solipsism in the thought of Augustine of Hippo. The author thus does not deal with solipsism in its mature modern version, but tries to capture those elements of the philosophy of the bishop of Hippo, which were an inspiration for later thinkers, especially Descartes. The sources of solipsism are to be found in the Augustinian theory of knowledge, where one's mind comes first. Thanks to Augustine's method of practicing philosophy from the first-person perspective, the question of the determinants of our cognition is posed with all distinctiveness. The theory of cognition finds its direct transmission into the concept of time as a mental reality, which Augustine calls "the extension of the soul". In the course of the argument, the author pays special attention to the mutual dependence of epistemology and ontology, which issue becomes the main axis of considerations, focusing the discussed threads.

Keywords

Augustine of Hippo, Descartes, theory of knowledge, first-person truths, concept of time, extension of the soul

Solipsyzm można określić jako pogląd głoszący, iż istnienie świata zewnętrznego (obiektywnego) względem podmiotu poznającego jest bądź to uwarunkowane tymże podmiotem, bądź też wykluczone. W tym drugim wypadku mamy do czynienia z sytuacją, gdy całość rzeczywistości jest wytworem podmiotu poznającego i nie posiada żadnych reprezentacji poza sferą immanencji myśli owego podmiotu.

Wielu badaczy zgodzi się z opinią, iż mówiąc o nowożytnym solipsyzmie, tak naprawdę stosujemy pleonazm. W istocie bowiem solipsyzm jest zjawiskiem obcym średniowiecznym i antycznym autorom. Trzeba jednak zaznaczyć, że problematyka datowania początków solipsyzmu przypomina nieco zagadnienie genezy filozofii dziejów, co do której również panuje przekonanie, iż jest zjawiskiem zapo-

czątkowanym dopiero przez epokę nowożytną. Nie zmienia to jednak faktu, iż pewne elementy historiozoficzne są wcześniejsze. Nikt przecież nie zaprzeczy temu, że filozoficzne (lub teologiczne) wyjaśnienie procesu dziejowego odnajdujemy już u Platona, Augustyna, Orozjusza czy Joachima z Fiore. W przypadku solipsyzmu mamy do czynienia z sytuacją analogiczną. Brak szerszego jej uwzględnienia i trwalszego wpisania w kontekst badań nad solipsyzmem należy uznać za poważną lukę w literaturze przedmiotu.

Chociaż dyskusję wokół solipsyzmu zrodziła dopiero filozofia nowożytna, to samo zagadnienie sięga swymi korzeniami czasów antycznych. Wątków solipsystycznych możemy się doszukiwać we wszystkich próbach ustanowienia relacji pomiędzy umysłem a światem zewnętrznym względem podmiotu poznającego. Innymi słowy, ustalenie związku, jaki zachodzi pomiędzy danymi płynącymi z poznania zmysłowego a reprezentacjami w intelekcie (czy też w duszy), często prowadzi do postawienia pytania o wzajemną ich zależność na poziomie ontologicznym i epistemologicznym. I nie będzie wielką przesadą, jeśli powiemy, że w tych właśnie obszarach ludzkiej myśli wątpliwości towarzyszące solipsyzmowi wręcz się narzucają.

Niniejsze opracowanie ma na celu ukazanie elementów solipsyzmu obecnych w filozofii Augustyna z Hippony. Wybór akurat tego myśliciela jest podyktowany przemożnym wpływem, jaki wywarł autor *De Civitate Dei* na przyszłe pokolenia filozofów. Wypada w tym miejscu przytoczyć słowa Chadwicka, który stwierdza:

Anzelm, Akwinata, Petrarka (nigdy nierozstający się z podręczną kopią *Wyznań*), Luter, Bellarmin, Pascal i Kierkegaard, wszyscy oni stoją w cieniu jego [Augustyna – M. T.], szerokiego dębu. Jego dzieła należały do ulubionych ksiązek Wittgensteina. On był *bête noire* Nietzschego. Jego psychologiczne analizy w części antycypują Freuda: on pierwszy badał istnienie podświadomości¹. (Chadwick 2001: 4)

¹ Tłumaczenie własne.

Bez wątpienia refleksja nowożytna pozostaje wielką dłużniczką Augustyna. Niewykluczone, że do długu tego należy zaliczyć również wkład w rozwój koncepcji solipsyzmu.

Wielu badaczy widzi w Augustynie właśnie tego myśliciela, który jako pierwszy zagłębił się w zagadnienie subiektywnej perspektywy poznania, który uprawiając filozofię w konwencji autobiograficznej, z pozycji pierwszej osoby roztrząsał kwestie wewnętrznej jaźni i prawd jawiących się umysłowi jako oczywiste i niekwestionowane (Dutton 2006: 228)². Wpływ, jaki biskup z Hippony wywarł na Kartezjusza, był już dostrzeżony przez współczesnych temu ostatniemu. Pokrewieństwa i zbieżności u obydwu filozofów podkreślają tacy myśliciele jak Mersenne, Colvius czy Arnauld (Dutton 2006: 235). Również obecnie wielu autorów prezentuje swoje studia na temat augustyńskich źródeł kartezjanizmu (zob. Gilson 1930: 191–201; Gouhier 1978; Matthews 1992; Menn 1998).

Z mocą jednak należy podkreślić, że solipsystą Augustyn nie był. Pogląd ten jest powszechnie podzielany w ramach literatury przedmiotu, o czym dobitnie świadczy fakt, że nawet samo słowo „solipsyzm” nie pada w opracowaniach poświęconych zagadnieniom umysłu i poznania świata zmysłowego w filozofii Augustyna. U samego zaś autora *De Civitate Dei* znajdujemy liczne wypowiedzi, w których wiara w istnienie świata zewnętrznego względem podmiotu poznającego jest wyrażona w sposób niebudzący wątpliwości. Nie przesądza to jednak negatywnej odpowiedzi na pytanie: czy możemy przypisać biskupowi z Hippony rolę inspiratora solipsyzmu nowożytnego? Rola ta polegać by miała na otwarciu pewnych wątków, poddaniu myśli czy też postawieniu pytań, które z powo-

² O praktyce uprawiania filozofii z perspektywy pierwszej osoby zob. Matthews 2010: 41–60; Taylor 1989: 127–142. O zagadnieniu wewnętrznej jaźni w myśli Augustyna z Hippony pisze Cary 2000. Z kolei przedstawienie stanowiska Augustyna w ramach szerszego studium wokół pojęcia samoświadomości czytelnik znajdzie w Sorabji 2006.

dzeniem mogłyby się wpisywać w późniejszą dyskusję na temat solipsyzmu.

Niniejszy artykuł stawia sobie za zadanie przebadanie, na ile kluczowe dla solipsyzmu wątki są obecne w refleksji Augustyna z Hippony. Aby zrealizować tak ustalony cel, należy wyjść od ustalenia istotowych elementów konstrukcyjnych solipsyzmu.

1. U podstaw solipsyzmu

Według Richarda Watsona solipsyzm jest rodzajem idealizmu, stanowiącym ostateczną implikację empirycznych poszukiwań wiedzy pewnej, które wypływają z refleksji Kartezjusza (Watson 2016: 4). W powszechnie podzielanej przez środowisko naukowe opinii autor *Rozprawy o metodzie* uchodzi za ojca nowożytnej filozofii zachodniej. Postawione przez niego pytanie o metodę i możliwości poznawcze podmiotu legło natomiast u podstaw dyskusji prowadzonej przez kolejne stulecia. Kartezjańska refleksja wychodzi od próby ustalenia odpowiedniego dla dociekań filozoficznych sposobu postępowania, czyli metody, którą francuski filozof sprowadza do kilku zasadniczych postulatów badawczych. Katalog tychże postulatów otwiera następująca deklaracja:

Pierwszym było nie przyjmować nigdy żadnej rzeczy za prawdziwą, zanim jej nie poznam z całą oczywistością *jako* takiej: to znaczy unikać *starannie* pośpiechu i uprzedzeń i nie obejmować swoim sądem niczego poza tym, co się przedstawi swemu umysłowi tak jasno i wyraźnie, iż nie miałbym żadnego powodu podania tego w wątpliwość. (Kartezjusz wyd. 1952: 37)

Wierny owemu postulatowi Kartezjusz popada w hiperboliczne wątpienie, które nie ogranicza się już do zawieszenia sądu, lecz przechodzi w zaprzeczenie istnienia wszystkiego, o czym można wątpić (Rodis-Lewis 2000: 27). W drugiej medytacji czytamy:

Zakładam więc, że wszystko to, co widzę, jest fałszem, wierzę, że nie istniało nigdy nic z tego, co mi kłamliwa pamięć przedstawia, i nie posiadam wcale zmysłów. Ciało, kształt, rozciągłość, ruch i miejsce są chimerami. Cóż zatem będzie prawdą? Może to jedno tylko, że nie ma nic pewnego. (Kartezjusz wyd. 1958: 30–31)

Zarzucając kłam własnym zmysłom, Kartezjusz posuwa się aż do kreacji hipotetycznej postaci złośliwego demona zwodziciela, który pracowicie dostarcza filozofowi fałszywych przedstawień. Jednak w tym gąszczu miraży jedna prawda jawi się tak jasno, że nie budzi najmniejszych wątpliwości. Jest nią istnienie podmiotu wątpliwego: „Skoro więc nie możesz zaprzeczyć, iż wątpisz, lecz przeciwnie, jest rzeczą pewną, że nie możesz w to wątpić, w takim razie jest prawdą, że Ty, który wątpisz, istniejesz, a to jest także tak dalece prawdziwe, że już nie możesz w to wątpić” (Kartezjusz wyd. 2002: 91).

W tym kontekście inspiracją dla solipsyzmu będzie postawienie pytania o to, czym właściwie jest demaskowany przez Kartezjusza fałsz. Wydaje się, iż fałszem bez wątpienia są widzenia senne i obrazy – przedstawienia, za którymi nie kryje się żadna obiektywnie i niezależnie względem podmiotu istniejąca rzeczywistość³.

Doszliśmy zatem do pierwszego z dwóch poglądów, na których wspiera się solipsyzm. Idąc za Watsonem, można go ująć następująco: jedynym twierdzeniem, co do którego prawdziwości nie możemy powątpiewać, jest istnienie aktualnej uważności, czy też świadomości.

³ „Tymczasem wiem już na pewno, że istnieję, a równocześnie wiem, że jest możliwe, iż wszystkie te obrazy i w ogóle wszystko, co odnosi się do natury ciała, nie jest niczym innym jak tylko sennym widziadłem”. Kartezjusz wyd. 1958: 35. „W końcu to ten sam ja jestem, który czuję, czyli który rzeczy cielesne jakby za pomocą zmysłów spostrzegam. Widzę wszak oczywiście światło, słyszę hałas, czuję ciepło. Ależ to wszystko jest fałszem! Przecież śpię! Jednakże na pewno wydaje mi się przynajmniej, że widzę, że słyszę, że czuję ciepło. To nie może być fałszem, to jest właśnie tym, co się we mnie czuciem nazywa, to zaś czucie, tak właśnie rozumiane, nie jest niczym innym jak myśleniem”. Kartezjusz wyd. 1958: 37.

mości, w której znajdują się informacje dotyczące doświadczenia empirycznego oraz idei intelektualnych.

Logiczną konsekwencją tego poglądu jest drugi, głoszący, iż owa świadomość bytuje tylko w terażniejszości i jako terażniejszość. A zatem ani przeszłość, ani przyszłość nie mogą uchodzić za istniejące; w każdym razie nie istnieją na sposób inny niż doświadczenia empiryczne i idee, których uwaga towarzyszy podmiotowi w niepodzielnej aktualności (Watson 2016: 5). Innymi słowy, ulegamy złudzeniu trwania w czasie i ciągłego przechodzenia od przeszłości do terażniejszości, która z kolei bezustannie zmierza ku przyszłości. Z ontologicznego punktu widzenia nie ma żadnej istotnej różnicy pomiędzy obecnym w naszym umyśle wspomnieniem ostatniego przeczytanego zdania a aktualnym wrażeniem białości kartki i czerni zapisanych na niej wyrazów. Negacja przeszłości i przyszłości obok negacji istnienia świata poza podmiotem poznającym jest zatem drugim filarem solipsyzmu.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że chociaż wnioski dotyczące czasu logicznie wynikają z przyjętego przez Kartezjusza metodologicznego wątpienia, to jednak sam autor *Rozprawy o metodzie* nie wyciągnął z nich ostatecznej konsekwencji. W kwestii czasu idzie on po linii arystotelesowskiej, upatrując dlań zewnętrzną i obiektywną miarę (Sytnik-Czetwertyński 2006: 36). Problem ten doczekał się rozwinięcia dopiero w pismach Berkeleya (Watson 2016: 21n)⁴.

Opierając się na powyższych uwagach, możemy wnosić, że solipsyzm wypływa z dociekań o charakterze metodologicznym. Rodzi się on ze sceptycyzmu, który podaje w wątpliwość prawdziwość świata zmysłowego. Jest to jednak inny rodzaj sceptycyzmu od tego, który był znany w starożytności i legł u podstaw relatywizmu sofistów. Sceptycyzm nowożytny stanowił zabieg programowy, konieczny element przyjętej przez badacza metody, której ostatecznym celem

⁴ Zagadnienie nieistnienia przyszłości i przeszłości jest również istotnym elementem filozofii George'a Santayany (Watson 2016: 110n).

było przewyższenie niepewności. Stąd też wypływał on z epistemologii. Jednak w odróżnieniu od doktryny antycznej konsekwencje sceptycyzmu nowożytnego rozciągały się również na ontologię. Nie zatrzymywał się tylko na stwierdzeniu pewnych aporii dotyczących poznania czy też komunikowalności poznanych już prawd, jak na przykład sceptycyzm w pojęciu Gorgiasza czy Protagorasa (Korolko 2001: 13). Dla starożytnych istnienie świata obiektywnego nie budziło kontrowersji. Negację tę przyniosła dopiero myśl nowożytna. Stało się to za sprawą powiązania epistemologii i ontologii, a konkretniej przez uwarunkowanie bytu, przez poznanie, którą to zależność należy uznać za kluczowy wątek przy badaniu korzeni solipsyzmu.

Jednak ani Kartezjusz, ani Augustyn do grona solipsystów się nie zaliczali. W gruncie rzeczy byli oni spokojni o istnienie bytu zewnętrznego względem podmiotu poznającego. Pewności tej dostarczała im pokorna wiara chrześcijańska, która w centrum stawiała Boga jako źródło wszelkiego istnienia. Zatem gdy mówimy o Kartezjuszu w kontekście dziejów solipsyzmu, czynimy to, mając na względzie relację, jaką ustanowił on pomiędzy poznaniem a bytem. Pozostaje otwarte pytanie, czy również w pismach Augustyna można dostrzec podobną zależność.

Stąd też badając temat solipsyzmu w myśli Augustyna, wyjść należy od kwestii umysłu (czy też duszy) – jego niematerialności i sposobu poznania. W tym zaś kontekście należy przebadać relację, którą ustanowił biskup z Hippony pomiędzy epistemologią i ontologią⁵. Odpowiedzi na nurtujące nas pytanie poszukiwać będziemy w szczególności na kartach *Dialogów z Cassicianum* i dzieła *O Trójcy Świętej*. Do zagadnień natury czasu i statusu ontologicznego przy-

⁵ Ważnym zastrzeżeniem, które w tym miejscu wypada poczynić, jest to, iż poza obszarem naszych dociekań pozostawimy augustyńską teorię iluminacji. Dzieje się tak z tego względu, że charakter poznania przez iluminację jest transcendentny, dotyczy bowiem szczególnego zaangażowania Boga, sama koncepcja zaś nie wypływa z refleksji nad ludzkimi zdolnościami poznawczymi, ale opiera swoją ważność na ustaleniach natury teologicznej.

szłości i przeszłości Augustyn powraca wielokrotnie przy różnych okazjach, jednak najwięcej uwagi poświęca im w rozważaniach, które zawiera księga jedenasta *Wyznań*⁶.

Chociaż obydwa problemy są stosunkowo dobrze opracowane przez wielu autorów, to jednak ich powiązanie z solipsyzmem w najlepszym razie pozostaje na poziomie wzmianek o charakterze wręcz przyczynkarskim. Tym samym brakuje ujęcia kwestii poznania i koncepcji czasu w myśli Augustyna, któremu przyświecałaby intencja prześledzenia występowania zależności pomiędzy epistemologią i ontologią z punktu widzenia badań nad dziejami solipsyzmu.

2. Teoria poznania

Jak zauważa Blake D. Dutton w *Augustine and Academic Scepticism*, dla Augustyna podstawowym spostrzeżeniem na temat umysłu jest fakt, że może on (umysł) być obecny dla siebie samego, jako obiekt własnych dociekań. Z tej pierwszoosobowej perspektywy umysł staje się przedmiotem metarefleksji. Obecnie niniejszy fakt jest dla nas oczywistością, lecz to właśnie Augustyn jako pierwszy zaczął postrzegać umysł w ten sposób i żaden pisarz przed nim tego nie czynił (Dutton 2006: 228).

W refleksji biskupa z Hippony możemy wyróżnić kilka rodzajów prawd wraz z przynależnymi im sposobami poznania: wiedzę pewną, wiedzę niepewną oraz to, względem czego nie możemy mieć żadnej wiedzy.

Zacznijmy od omówienia wiedzy pewnej. W dialogu *Solilokwia* Augustyn bada umysł, uciekając się do formy rozmowy, którą prowadzi w swym wnętrzu, obierając za interlokutora własny rozum⁷.

⁶ Szersze opracowanie tego tematu czytelnik odnajdzie w: van Dusen 2010; Gilson 1955: 250–257; Pranger 2010.

⁷ Nadmienić wypada, że zwrócenie się o naukę do własnego umysłu nie do końca jest oryginalnym pomysłem Augustyna. W literaturze patrystycznej odnajdujemy

To właśnie tutaj pada słynne stwierdzenie, że wiedza pewna i oczywista dotyczy w pierwszej kolejności istnienia podmiotu myślącego. Przytoczmy wybrany fragment:

R. Człowieku, który chcesz poznać siebie, czy wiesz, że istniejesz?

A. Wiem.

R. Skąd wiesz?

A. Nie wiem.

[...]

R. Czy wiesz, że myślisz?

A. Wiem.

R. A więc prawdą jest, że myślisz.

A. Tak. (Augustyn z Hippony wyd. 1953d: II, 1-1)

Jednak nie tylko fakt istnienia i myślenia jest przedmiotem bezpośredniego poznania umysłu. W dialogu z Ewodiuszem *O wolnej woli* padają argumenty na rzecz istnienia Boga. Przy tej właśnie okazji Augustyn poszerza katalog prawd oczywistych o rozumienie i życie:

A. [...] Aby więc zacząć od rzeczy najbardziej oczywistych – powiedz mi, czy sam istniejesz. Może mając odpowiedzieć na to pytanie boisz się pomyłki? Ale gdybyś nie istniał, z pewnością nie mógłbyś się w ogóle mylić⁸.

E. Przejdź raczej do następnych pytań.

podobny zabieg u innego afrykańskiego autora. Żyjący na przełomie II i III wieku Tertulian powołuje na świadka i nauczyciela duszę chrześcijańską. Dzieło jego nie jest jednak ujęte w formę dialogu, nigdzie też nie pada wprost stwierdzenie, iż autor rozmawia ze swoją własną duszą (zob. Tertulian wyd. 1983: 100-109). Również i późniejsi autorzy na kartach swych dzieł prowadzili wewnętrzny dialog z duszą. Za przykład może nam tutaj posłużyć oddana w ręce polskiego czytelnika w 2019 *Czerwona księga* Carla Gustava Junga.

⁸ Przykłady podobnych stwierdzeń Augustyna czytelnik odnajdzie także w dziełach *O życiu szczęśliwym* (7), *Soliloquia* (2, 1), *O wierze prawdziwej* (73), *O Trójcy Świętej* (15, 12, 21).

A. A więc twoje istnienie jest faktem oczywistym. Nie byłoby oczywiste, gdybyś nie żył; wobec tego jasne jest także to, że żyjesz. Czy rozumiesz, że te dwie prawdy są zupełnie pewne?

E. Tak jest.

A. W takim razie jasna jest jeszcze ta trzecia, że masz rozum.

E. Jasna. (Augustyn z Hippony wyd. 1953b: II, 3, 7)

W ten sposób uzyskaliśmy zręby tego, co jest przedmiotem bezpośredniego poznania umysłu: myślenie, istnienie, życie i rozumienie. Jednocześnie mogą być one uznane za przymioty, które znamionują sam goły, ujęty w izolacji umysł, niejako go konstytuują. Rzecz o nich wypada, iż są wrodzone i ujmowane intuicyjnie, a dalej, że nie są intersubiektywnie komunikowalne i nie mają podstawy w świecie zewnętrznym. Lecz nie tylko te prawdy umysł poznaje w sposób bezpośredni, bez pośrednictwa zmysłów.

W dialogu *O Nauczycielu* czytamy:

Kiedy zaś chodzi o przedmioty, które widzimy myślą, to jest przy pomocy inteligencji i rozumu [czyli poprzez zaangażowanie myślenia i rozumienia – M. T.], słowa nasze odnoszą się wprawdzie do rzeczy obecnych, oglądanych w owym wewnętrznym świetle prawdy, którą oświeca się i której zażywa tak zwany wewnętrzny człowiek, lecz i wtedy nasz słuchacz, jeśli sam także widzi te przedmioty w sposób czysty ukrytym okiem duszy, wie, o czym mówię, nie na podstawie moich słów, lecz własnego wewnętrznego widzenia. A więc nawet w tym wypadku nie pouczam go słowami, gdyż on sam tę prawdę ogląda. Uczy się on nie z mych słów, lecz dzięki temu, że Bóg przed oczami jego duszy odsłania same rzeczy; zapytany o nie, mógłby sam odpowiedzieć. (Augustyn z Hippony wyd. 1953a: XII, 40)

Z powyższego cytatu wynika, że poza prawdami pierwszoosobowymi, które już zostały wymienione (istnienie, myślenie, rozumienie i życie), wedle Augustyna umysł jest zdolny do poznania (nie bez łaski Bożej) pewnych treści, które również nie wymagają uprzed-

niego działania zmysłów⁹. Wydaje się, że przykładem tego typu prawd mogą być prawdy matematyczne, dialektyczne czy tautologie (Dutton 2006: 229). Dla lepszego zobrazowania swej nauki Augustyn sięga po metaforę wewnętrznego oka duszy. Prawdy oglądane tym okiem różnią się od wcześniej wymienionych przynajmniej w dwóch aspektach. Po pierwsze, są intersubiektywnie komunikowalne. A zatem pojęcie ich jest jednakie u wszystkich ludzi. Po drugie, nie konstytuują samego umysłu. Tytułem przykładu, nie mogę podzielić się z nikim bezpośrednim doświadczeniem istnienia moich myśli i rozumienia, lecz prawdy arytmetyki pojmuję dokładnie tak samo jak inni znający je ludzie.

W ten sposób doprowadziliśmy nasze rozważania do punktu, w którym ukazuje się pierwsze ważne rozróżnienie. Ma ono charakter przede wszystkim epistemologiczny, a dopiero w następnej kolejności ontologiczny. Prawdy przez umysł pojmowane bezpośrednio dotyczą albo samego umysłu, albo też rzeczy, które chociaż ciężko jest z samym umysłem utożsamić, to jednak pozostają one w dyspozycji jego immanencji. Co do sposobu poznania w obu przypadkach jest on bezpośredni, intuicyjny i niezmysłowy. Rozróżnienie ich opiera się na sposobie, w jaki umysł je sobie uświadamia, oraz na możliwości intersubiektywnej komunikacji, a zatem ma charakter epistemologiczny. Należy w tym miejscu zwrócić uwagę na fakt, że różnica ontologiczna jest ściśle uwarunkowana przez różnicę epistemologiczną. Chociaż obydwie te rodzaje prawd zdają się istnieć w odmienny sposób, to jednak dzielą tę samą przestrzeń immanencji umysłu. Granica pomiędzy nimi jest wyznaczana przez sposób, w jaki podmiot je sobie uświadamia.

Powyższą konstatację można przedstawić graficznie jako koncentryczne kręgi umysłu, w których obrębie w centralnym punkcie

⁹ W *Państwie Bożym* (11. 26) Augustyn twierdzi, że ślady Trójcy są widoczne także w naszym umyśle. Zauważa, że: istniejemy, wiemy, że istniejemy, radujemy się z tego, że istniejemy i wiemy o tym.

są ulokowane prawdy takie jak istnienie, rozumienie, myślenie czy życie, w najbliższym sąsiedztwie zaś znajdują się pozostałe z wymienionych wewnętrznych treści.

Jednak ten katalog prawd dla rozumu oczywistych nie jest kompletny. Brakuje bowiem jeszcze jednej. Przeświadczenie o jej istotności wraz z Augustynem dzieli również Kartezjusz. Mowa jest o wątpleniu, owym znamiennym *dubio, ergo sum*. W dziele *O Trójcy Świętej* Augustyn tak oto pisze:

Ludzie wątpią o tym [o wiedzy zaczerpniętej z poznania zmysłowego – M. T.], tak że jeden utrzymuje jedno, a drugi co innego. Ale któż by wątpił o tym, że żyje i pamięta, rozumie i chce, poznaje i myśli, i formułuje sądy? Przecież jeżeli nawet wątpi, to żyje; jeżeli wątpi, to pamięta, że wątpi; jeżeli wątpi, to wie, że wątpi, chce być pewny; jeżeli wątpi, to myśli, jeżeli wątpi, to wie, że nie wie; jeżeli wątpi, to sądzi, że nie powinien pochopnie się zgadzać. Można o wszystkim innym wątpić, ale o tych aktach ducha nikt nie powinien wątpić. Gdyby tych aktów nie było, to w ogóle nie można by wątpić. (Augustyn z Hippony wyd. 1963: X, 10, 14)

Zagadnienie wątplenia otwiera przed nami kolejny podział. Z faktu, że wątpimy – który to fakt sam z siebie jest niezaprzeczalny – wynika jasno, że:

- a. istnieją prawdy, o których umysł wątpić nie może;
- b. istnieją także i takie prawdy, które leżą poza sferą pewności i oczywistości dla rozumu.

Aby zbadać te ostatnie, odwołajmy się do słów samego Augustyna:

Niech więc dusza [...] nie dąży do poznania siebie, jakby siebie nie znała, ale niech wyodrębni poznanie siebie od poznania innych. [...] Nie mówi się bowiem do duszy: „Poznaj samą siebie”, tak jakby się jej mówiło: „Poznaj cherubinów i serafinów”. O nieobecnych bowiem mówimy wtedy, wierząc jednak w to, o czym nas uczy wiara, że są to moce niebieskie. Nie każe się również duszy poznawać siebie w taki sposób, jak gdybyśmy

jej powiedzieli: „Poznaj wolę tego człowieka”, gdyż ta wola nie jest dla niej obecna, więc jej nie odczuwa, i nie rozumie, a tylko poznaje ją za pośrednictwem znaków zewnętrznych, którym bardziej wierzymy, niż je rozumiemy. I nie w taki sposób, jak byśmy powiedzieli człowiekowi: „Zobacz swoją własną twarz”, co może uczynić jedynie przeglądając się w zwierciadle. Bo nasze własne oblicze nie jest obecne dla naszego wzroku, gdyż nie jest ono tam. Dokąd wzrok może się skierować.

Lecz kiedy mówi się duszy: „Poznaj samą siebie”, dusza od razu rozumie te słowa. „Sama siebie” – zna siebie; nie dlatego innego siebie zna, ale po prostu z tej racji, że jest dla siebie obecna. Gdyby nie rozumiała tego, co się do niej mówi, to z pewnością by tego nie uczyniła. A więc każe jej się czynić to, co czyni, od razu, gdy tylko zrozumie nakaz. (Augustyn z Hippony wyd. 1963: X, 9, 12)

W słowach tych Augustyn ukazuje nam trzy przykłady treści, co do których pewności umysł mieć nie może. Są to: aniołowie, myśli innych ludzi oraz własna twarz. Aniołowie nie są osiągalni za pomocą intelektu i nie mogą być poznani w sposób, w jaki rozum rozważa prawdy o sobie samym bądź twierdzenia matematyczne. Tylko specjalne objawienie Boże jest źródłem wiedzy na ich temat. Podobnie myśli innych ludzi. O ich istnieniu i biegu możemy wnioskować jedynie na podstawie czynów, słów i znaków zewnętrznych, których znaczenie nie jest nawet przedmiotem naszego rozumienia, a jedynie pewnego przeświadczenia i wiary. Wreszcie nawet nasza twarz nie jawi się umysłowi inaczej jak tylko na sposób zmysłowy, za pośrednictwem zwierciadła.

Pozostawmy na boku sprawy związane z aniołami i skupmy się na dwóch pozostałych przykładach. Zarówno w drugim, jak i trzecim przypadku (myśli innych ludzi i twarz) treści są nam udostępniane za pomocą zmysłów, na przykład wzroku i słuchu. W zaproponowanym wcześniej schemacie umysłu umieścilibyśmy je na trzecim, najszerszym, zamykającym dwa pozostałe kręgu. Różnica, jaka zachodzi w stosunku do dwóch mniejszych, wewnętrznych kręgów, znów ma

charakter w pierwszej kolejności epistemologiczny i tak jak poprzednio rzutuje ona na kwestie ontologiczne. Czy jednak dalej mamy do czynienia z immanencją umysłu, czy może już ją przekroczyliśmy i teraz zmysłom ukazuje się świat zewnętrzny? Jaka jest różnica ontologiczna pomiędzy przedstawieniami, które są w umyśle, a tym, co one reprezentują? Czy to, co zmysły ukazują, istnieje? A jeśli tak, to jak? – Oto są pytania o isticie solipsystycznym wydzwiewku.

Więcej światła rzuca na te kwestie argument, którym posłużył się Augustyn, aby dowodzić niematerialności duszy¹⁰. W cytowanym już dziele na temat Trójcy Świętej biskup z Hippony tak oto pisze:

Otóż absolutnie nie można mówić o poznaniu jakiejś rzeczy, kiedy się nie zna jej substancji. Toteż znając siebie, dusza zna swoją substancję. [...] Natomiast wcale nie jest pewna, czy jest powietrzem, ogniem albo jakimś ciałem. Toteż nie jest żadnym z nich. Więc nakaz poznania siebie sprowadza się do tego, by z pewnością wiedziała, że jest niczym z tego, co do czego nie posiada pewności. Że tylko tego może być pewna, o czym wie, że tym jest. W taki bowiem sposób myśli o ogniu, powietrzu czy innych rzeczywistościach cielesnych. Lecz zupełnie nie może tak myśleć o tym, czym sama jest, jak myśli o tym, czym nie jest. Wyobraźnia dostarcza jej przedstawień tamtych wszystkich rzeczy – ognia, powietrza czy innego elementu materialnego albo części ciała, albo powiązania i harmonii ciała [...]. Otóż gdyby dusza była rzeczywiście jedną z wymienionych rzeczy, wówczas inaczej myślałaby o tej jednej, a inaczej o pozostałych. To znaczy nie myślałaby o niej za pośrednictwem wyobrażeń, tak jak się myśli o rzeczach nieobecnych, postrzeganych przez zmysły, albo o czymś innym tego rodzaju. Ale poznawałaby tę jedną rzecz dzięki pewnego rodzaju wewnętrznej, nie ułudnej, lecz prawdziwej obecności [...]. W taki sam sposób dusza myśli o tym, że żyje, pamięta, rozumie i chce. (Augustyn z Hippony wyd. 1963: X, 10, 16)

¹⁰ Nadmienić wypada, iż również niematerialność duszy jest przedmiotem jej bezpośredniego poznania; zob. Dutton 2006: 233.

W powyższym cytacie skupiają się wszystkie otwarte wcześniej wątki. Są tutaj obecne kwestie samoświadomości umysłu, prawd pierwszoosobowych oraz rzeczy cielesnych. Z wyraźną ostrością powraca kwestia wiedzy pewnej i wątpliwej. Ponownie różnica ontologiczna jest podyktowana przez poznanie. Dusza wie, czym jest, i wie, czym nie jest. Wiedza pewna dotyczy prawd uświadamianych przez umysł w sposób bezpośredni, z perspektywy pierwszej osoby, podczas gdy świat zmysłowy jest zewnętrzny względem duszy. Ta zewnętrzność wynika jednak właśnie z owego braku pewności, dotyczy tego, „co do czego nie posiada pewności” – jak to ujmuje Augustyn.

Podsumowując, istnieją w umyśle trzy rodzaje treści. Pierwsze dwa zaliczają się do rzeczy niewątpliwych – są to prawdy, które umysł uświadamia sobie bezpośrednio na swój temat, oraz te prawdy, które chociaż nie dotyczą go w sposób bezpośredni, to jednak są uświadamiane na drodze intuicyjnego i dyskursywnego poznania. Trzeci rodzaj treści stanowią przedstawienia będące efektem za pośredniczenia zmysłowego¹¹. A chociaż wszystkie te trzy rodzaje prawd istnieją na sposób sobie właściwy, to wspólnie przynależą immanencji umysłu.

Jednak w dalszym ciągu nurtuje nas pytanie o relację, jaka zachodzi pomiędzy intelektualnymi przedstawieniami rzeczy zmysłowych a światem zewnętrznym. W rozstrzygnięciu tej kwestii okazuje się pomocna augustyńska polemika z akademikami. Punktem wyjścia jest pytanie o charakterze solipsystycznym. Podeprzyjmy się cytatem:

Skąd – powie akademik – wiesz, że istnieje ten świat, skoro zmysły cię zwodzą? [...]

Ja zatem nazywam światem to wszystko, co nas otacza i utrzymuje – jakkolwiek ono jest – wszystko, co według świadectwa moich oczu i moich zmysłów posiada ziemia i niebo albo pozory ziemi i pozory nieba. [...]

¹¹ Rozróżnienie to odnajdujemy również w: Augustyn z Hippony wyd. 1953a: XII, 39.

Jeżeli natomiast mówisz, że to, co przedstawia się moim oczom, nie jest światem, wszczynasz spór o nazwę, ponieważ ja powiedziałem, że nazywam to światem. (Augustyn z Hippony wyd. 1953c: III, 11, 24)

Augustyn odrzuca sceptycyzm akademików, którzy podają w wątpliwość twierdzenie o możliwości poznania istnienia świata, ponieważ opiera się ono na świadectwie zmysłów. W odpowiedzi biskup z Hippony wychodzi od definicji świata, który określa jako wszystko to, co jawi się w umyśle. W ten sposób ucina dyskusję dotyczącą zawodnego poznania zmysłowego. Augustyn nie rozstrzyga kwestii realnego istnienia rzeczy przedstawianych w umyśle. Godzi się, że mogą one być tylko pozorem, widziałem sennym bądź też majakami człowieka złożonego w malignie. Nie zmienia to wszakże faktu, że istnieją, bo się jawią. Świat jako taki zdaje się zatem tożsamy ze światem tego, co się jawi. Punktem odniesienia dla istnienia świata jest sam umysł – istnieje to, co jest oglądane w umyśle. Tym samym biskup z Hippony dotarł do miejsca, gdzie tylko niewielki krok dzieli go od stwierdzenia, iż istnienie jakichś realnych bytów na zewnątrz samego umysłu wcale nie jest konieczne.

3. Czas

Plutarch z Cheronei w tych partiach swoich *Moraliiów*, które poświęcił refleksji nad Platonem (ed. 1874: VIII.4), zbiera różne koncepcje czasu obecne w myśli starożytnej. Kompletuje on w ten sposób pewnego rodzaju katalog stanowisk na dany temat. Tak tedy w opinii Arystotelesa czas jest to ilość ruchu wedle kryterium sprzed i po. Podobnie twierdzi Speuzyp – dla niego czas stanowi wielkość ilościową w samym ruchu. Z kolei zdaniem stoików czas nie jest niczym innym jak tylko pewnym interwałem ruchu. W sposób bardziej poetycki odnosił się do tego zagadnienia Pitagoras, twierdząc, iż czas jest duszą niebios. Pindar zaś personifikuje czas, zwracając się doń jako

do wzniosłego pana, który przewyższa wszystkich błogostawionych bogów.

Sporządzona przez Plutarcha typologia dobrze pokazuje, że problem czasu w opinii starożytnych ograniczał się właściwie do znalezienia odpowiedniej miary. Zagadnienia ontologiczne schodziły na plan dalszy. Tajemnica czasu powinna być tedy wyjaśniona przez przydanie mu odpowiedniej wartości ilościowej. W ten sposób czas próbowano sprowadzić do fizykalnej właściwości przynależącej ciałom, jak na przykład odległość lub waga. Jednak jak znaleźć odpowiednią dlań miarę?

Rozwiązania tego problemu dostarczyły ciała niebieskie. Ich ruch wszak cechuje się regularnością i ciągłością. Ponadto jest on zewnętrzny i niezależny względem jakichkolwiek zmian w świecie sublunarnym. Spostrzeżenie to doprowadziło do skojarzenia czasu z ruchem. W tym miejscu warto podkreślić, że u wymienionych filozofów mieliśmy do czynienia z obiektywizacją czasu. Temporalność była cechą przynależną ciałom. Trwała ona w rzeczywistości zewnętrznej względem umysłu i obiektywnej.

Augustyn jednak nie uznaje powyższego rozwiązania za satysfakcjonujące. Zabiegowi polegającemu na utożsamieniu czasu z ruchem stawia on szereg zarzutów, z których na czoło wysuwa się spostrzeżenie, iż skoro czas można mierzyć ruchem, to również i ruch daje się sprowadzić do czasu. W *Wyznaniach* czytamy:

Pewien uczony powiedział mi kiedyś, że czas to nic innego jak ruch słońca, księżyca i gwiazd, ale nie trafiło mi to do przekonania. Dlaczego czas nie miałby polegać raczej na ruchu wszelkich ciał? Gdyby światła niebieskie znieruchomiały, lecz jeszcze obracałyby się koło garncarskie, czyż nie istniałby nadal czas, według którego mierzylibyśmy obroty koła? Czy nie moglibyśmy stwierdzić, że obraca się ono w regularnym rytmie albo że szybkość jego ruchu się zmienia, gdyż niektóre obroty zajmują więcej czasu niż inne? A mówiąc tak, czyż sami nie mówilibyśmy tego w czasie? I czyż nasze słowa nie składałyby się z sylab o nierównej długości – po pro-

stu dlatego, że wymówienie jednej z nich wymagałoby więcej albo mniej czasu niż wymówienie innej? (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 23)

Wypada w tym miejscu poczynić drobną uwagę, iż Augustyn w swojej deprecjacji koncepcji czasu pogańskich filozofów nie po-przestaje tylko na tym argumentie. Mnoży on zarzuty przeciwko utożsamieniu czasu z ruchem, rozciągając front polemiczny na za-gadnienia o naturze moralnej, teologicznej, historiozoficznej czy matematycznej. Nie ma sensu w tym miejscu przytaczać całości jego argumentacji. Dla interesującej nas kwestii solipsyzmu wystarczy, jeśli zauważymy, że Augustyn odrzuca postrzeganie czasu oparte na zewnętrznej, obiektywnej wielkości.

Po ustaleniu, iż nie można uzyskać odpowiedniej symetrii po-między ruchem ciała a czasem, Augustyn rozważa możliwość zna-lezienia innej miary. Podejmuje tedy próbę mierzenia czasu czasem. Pomysł ten kieruje dalszą refleksję biskupa z Hippony na obszary bliskie zagadnieniu solipsyzmu. Zastanawia się on nad możliwością mierzenia długiego dźwięku trwaniem krótkich dźwięków, a dalej długości całego poematu liczbą wierszy, które z kolei dzielą się na stopy i głoski, z których da się przecież wyróżnić najkrótszą głoskę. Jednak i ten sposób mierzenia czasu Augustyn odrzuca, bo przecież każdy wiersz i każdą głoskę możemy wedle woli wypowiadać krócej lub dłużej (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 26). Nie mają one zatem zewnętrznej i obiektywnej miary, lecz są uwarunkowane su-biektywnie. Co więcej, jak zauważa autor *Wyznań*, można przecież, nie otwierając nawet ust, w myślach jedynie, przebiegać kolejne strofy i wiersze (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 27). Wydaje się, iż już w tym miejscu pojawiają się wątpliwości charakterystyczne dla rozważań o wydzwięku solipsystycznym, a mianowicie pytanie o zakres istnienia bytów poza umysłem w kontekście czasowości (Gilson 1955: 255).

Dodatkowym problemem okazuje się kwestia sposobu istnienia trzech wymiarów czasu. Augustyn pyta:

Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jakim sposobie istnieją, skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? Teraźniejszość zaś, gdyby zawsze była terażniejszością i nie odchodziła w przeszłość, już nie czasem byłaby, ale wiecznością. Jeśli więc terażniejszość jest czasem tylko dlatego, że odchodzi w przeszłość, to jakże i o niej możemy mówić, że jest, skoro jest tylko dzięki temu, że jej nie będzie? Nie możemy więc właściwie mówić, że czas jest, jeśli nie dodajemy, iż zmienia on do tego, że go nie będzie. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 14)

Stwierdzenie o nieistnieniu przeszłości i przyszłości w gruncie rzeczy funduje się na innym sposobie ich doświadczania niż terażniejszości. Przeszłość i przyszłość nie istnieją na sposób, jaki jest właściwy terażniejszości, gdyż nie są przedmiotem bezpośredniej uwagi. Percepcja ich odbywa się w terażniejszości i stąd też bytują one pod postaciami wspomnienia i oczekiwania. Zatem każdy ma swoje trzy czasy. Jak stwierdza biskup z Hippony:

[...] obecność rzeczy minionych, obecność rzeczy terażniejszych, obecność rzeczy przyszłych. [...] Jakież tego rodzaju trzy dziedziny istnieją w duszy; ale nigdzie indziej ich nie widzę. Obecnością rzeczy przeszłych jest pamięć, obecnością rzeczy terażniejszych jest dostrzeganie, obecnością rzeczy przyszłych – oczekiwanie. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 20)

Jednak oczekiwanie i pamięć są w istocie zjawiskami o czysto mentalnym charakterze. Wynika z tego, że przeszłość i przyszłość nie są bytami zewnętrznymi, obiektywnymi i przynależnymi światu. Jeśli tak, to należy porzucić jakiegokolwiek próby poszukiwania obiektywnej podstawy dla czasu. Nie można go postrzegać w odniesieniu do miar, którymi się posługujemy do opisanego rzeczywistości fizycznej, nie da się bowiem określić długim lub krótkim tego, czego w ogóle nie ma (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 15).

A jednak przecież mierzymy czas; mówimy, iż jakiś okres w przeszłości był dwa razy dłuższy od innego, albo coś nastąpiło wcześniej

lub później. Wynika z tego, że mimo wszystko posługujemy się pewną periodyzacją. Augustyn odkrywa podstawy dla miary czasu we własnym umyśle. Przytoczmy jego słynną wypowiedź:

W tobie, umyśle mój, mierzę czas. [...] Wrażenie, jakie mijające rzeczy na tobie wywierają, pozostaje w tobie, gdy one przeminęły. To wrażenie, jako obecne, mierzę, a nie owe rzeczy, dzięki którym przeminęciu ono powstało. To wrażenie mierzę, kiedy mierzę czas. Albo więc to właśnie jest czasem, albo wcale nie mierzę czasu. (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 27)

W stosunku do swoich poprzedników Augustyn całkowicie odwraca perspektywę. Rezygnuje on z poszukiwania obiektywnej podstawy dla czasu, a zamiast tego przenosi dyskusję z obszaru filozofii przyrody na grunt psychologiczny, czy może lepiej epistemologiczny. Zauważyć trzeba, że dokonany przez niego zabieg odpowiada wskazanemu wcześniej elementowi solipsyzmu, polegającemu na uwarunkowaniu sposobu bytowania przez sposób percepcji. Refleksja na temat tego, co jawi się w umyśle, stanowi dla biskupa z Hippony punkt wyjścia do próby uchwycenia istoty czasu. Dopiero na podstawie tych ustaleń buduje on definicję czasu jako „rozciągłości” duszy (Cochrane 1960: 428). Owa *distentio animae* umożliwia trwanie przeszłości i przyszłości w teraźniejszości, a także umożliwia dokonywanie ich pomiaru (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 23, 26).

Reasumując, elementy solipsyzmu w pojęciu czasu u św. Augustyna możemy ująć w trzech następujących punktach:

- 1) stwierdzeniu braku obiektywnego istnienia przeszłości i przyszłości;
- 2) przekonaniu, że czas jest zjawiskiem czysto mentalnym;
- 3) próbie uchwycenia istoty czasu przez odwołanie się do sposobu jego percepcji, a zatem uwarunkowanie bytu od poznania.

Na koniec warto jeszcze poczynić uwagę, iż pojęcie czasu jako rzeczywistości mentalnej, pewnej „rozciągłości duszy”, znajduje swoje przedłużenie w augustyńskiej nauce dotyczącej ciała. Cho-

ciaż kwestia ciała w pojęciu Augustyna nie jest wprost związana z solipsyzmem, to wydaje się mieć z nim pewne elementy wspólne, stąd też warto jej w tym miejscu poświęcić uwagę.

Według Davida van Dusena, autora monografii poświęconej zagadnieniu zmysłowości czasu w filozofii Augustyna, końcowe treści książki jedenastej (wersy 14–29) *Wyznań* wskazują na zmysłowy wymiar czasu. Zauważa on, że wszelkie odniesienia do słyszalnej muzyki czy odtwarzanych w myślach dziełach literackich sugerują, że owa rozciągłość duszy odnosi się również do sfery zmysłowej. Doświadczenie czasu jako zjawiska mentalnego, które objawia się przez pamięć czy też oczekiwanie, zawiera także pewien zmysłowy aspekt rozciągłości. Nie można zatem poprzestać na rozumieniu czasu jako rozciągłości duszy; uwzględnienia wymaga również aspekt rozciągłości doświadczenia zmysłowego w czasie (van Dusen 2010: 138–139). Na podstawie tej uwagi warto jest postawić pytanie, czy obecne w koncepcji czasu wątki solipsyzmu nie znalazły przedłużenia również na gruncie augustyńskiej nauki o ciele.

Zaiste jedną z trudności, które biskup z Hippony dostrzega w dociekaniach dotyczących zarówno czasu, jak i sposobu poznania, jest kwestia ustalenia adekwatnej nauki na temat tego, czym właściwie jest ciało. Zagadnieniu temu poświęca on sporą część książki dziesiątej *Wyznań*, w której rozpatruje wrażenia zmysłowe przechowywane w skarbcu pamięci.

Augustyńska nauka o ciałach znacznie odbiega od tej, ku której skłaniali się filozofowie o proveniencji akademickiej. Platonicy, przypomnijmy, przyjmują, iż ciało jest tylko pewnym odbiciem świata idei, cieniem na ścianie. Augustyn z kolei wołał rozpatrywać ciało jako organ, czyli narzędzie, za którego pomocą człowiek nawiązuje kontakt ze światem. Pogląd ten jednocześnie implikuje stwierdzenie, że świat niejako odsłania się człowiekowi w doświadczeniu zmysłowym ciała. Ale przecież doświadczenie dostarczane przez zmysły pozostaje zamknięte w czasie, stąd też „wszystko, czego dotyczy zmysł cielesny i co dzięki temu nazywa się dotykającym, jest podległe zmia-

nie bez przerwy, a zmiana ta odbywa się nieustannie i nieprzerw nie, bez najmniejszego zatrzymania się¹². Tutaj Augustyn zdaje się podzielać doskonale znane już Heraklitowi poczucie płynięcia przez świat zmysłowy (Cochrane 1960: 427). Percypowana w ten sposób rzeczywistość przybiera postać *imaginale figmentum*. Jest to rodzaj wytworzonego przez umysł obrazu, który jednocześnie indywidualizuje podmiot poznający, niby „dowód osobisty” (Cochrane 1960: 428). Świat tedy daje się sprowadzić do nieustannie pojawiającego się i niknącego we wspomnieniu korowodu poruszających się wzorów rejestrowanych przez zmysły ciała. Spostrzeżenie to doprowadza Augustyna do relatywizacji rzeczywistości obiektywnej. Uważa on mianowicie, że nie istnieje coś takiego jak absolutne ciało. Wszelkie fizyczne wielkości, które przypisujemy bytom zewnętrznym, w istocie pozostają względne w stosunku do nas samych. Augustyn powiada: „Wydaje się zaś wielki [świat – M. T.] nie przez swój rozmiar, lecz przez małość naszą, to jest istot, których jest pełny” (Augustyn z Hippony wyd. 1954: 43, 80). Innym przykładem może być muzyka, w której interwały są różne dla każdego stworzenia obdarowanego zmysłem słuchu (Cochrane 1960: 428).

Trudno jest rozpatrywać koncepcję czasu u świętego Augustyna w oderwaniu od jego teorii na temat poznania świata zmysłowego. W gruncie rzeczy percepcja czasu i percepcja zjawisk zmysłowych zachodzi w tej samej rozciągłości uwagi duszy. A chociaż dane płynące z doświadczenia docierają do umysłu za pośrednictwem zmysłów, to jednak poznanie to nie wykracza poza granice temporalności, która jest domeną przynależną duszy. Właśnie z tego powodu podlegają one bezustannej przemijalności, natomiast miejscem, w którym są udostępniane dla intelektu, jest pamięć. Wątek solipsyzmu ujawnia się tutaj nie tyle bezpośrednio, ile właśnie w kontekście temporalności zmysłów. Przez powiązanie percepcji czasu z percepcją bytu zmysłowego Augustyn dochodzi do relatywizacji świata zewnętrznego.

¹² Augustyn z Hippony, *Różne zagadnienia*: LXXXIII, 9, za: Cochrane 1960: 427.

Nie ma już absolutnego ciała, posiadającego obiektywne właściwości, jak na przykład waga bądź wielkość. W gruncie rzeczy dokonuje się tutaj zabieg myślowy dokładnie odwrotny od tego, który przyświecał filozofom pogańskim. Próbowali oni, zakładając obiektywność świata zewnętrznego, stworzyć równie obiektywną miarę czasu. Augustyn z kolei przez uwewnętrznienie czasu i sprowadzenie go do sfery umysłu relatywizuje również i świat ciał poznawalnych zmysłowo. W tym właśnie punkcie daje się zaobserwować charakterystyczną dla solipsyzmu zależność sposobu bytowania od sposobu poznania.

Zakończenie

Na podstawie powyższych rozważań możemy wyciągnąć następujące wnioski:

1) Elementem wiążącym myśl Augustyna z solipsyzmem jest przyjęcie pierwszoosobowej perspektywy rozważań. Zabieg ten w ostateczności doprowadził do ustanowienia zasady, iż różnica w poznaniu pociąga za sobą różnicę ontologiczną – nie na odwrót. Co więcej, kwestia istnienia koniecznego związku pomiędzy przedstawieniami rzeczy zmysłowych, które posiada umysł, a realnym ich bytem nie została ostatecznie rozstrzygnięta.

2) Należy zauważyć, że ustanowienie zasady uzależniającej sposób bytowania od poznania otwiera drogę do solipsyzmu. Wystarczy bowiem zanegować różnicę w sposobach poznania poszczególnych rodzajów treści, zamazać krzywe wyznaczające kolejne wewnętrzne kręgi na naszym schemacie, by stwierdzić, że zniknęła również różnica ontologiczna. W istocie aby dokonać takiego zabiegu, potrzebna jest tylko drobna zmiana perspektywy. Mianowicie należy nieco oddalić punkt widzenia, aby ujrzeć wszystkie opisywane przez nas prawdy złane w jeden strumień świadomości, poza którym nie ma już nic.

3) Augustyńska koncepcja czasu zawiera pewne elementy wspólne z solipsyzmem. Przede wszystkim odrywa ona czas od zewnętrznych,

obiektywnych wielkości i przenosi do sfery immanencji podmiotu. Czas istnieje w duszy, lecz nigdzie poza nią. Tym samym nie istnieją ani przyszłość, ani przeszłość jako oddzielne dziedziny czasu. Cały ciężar temporalności spoczywa na terażniejszości, w której uobecnia się także pamięć rzeczy minionych i oczekiwanie tego, co ma się dopiero wydarzyć.

4) Z koncepcji czasu jako rozciągłości duszy Augustyn wyciąga wnioski dotyczące doświadczeń zmysłowych. Zmysły mianowicie również cechuje pewna rozciągłość. Konstatacja ta doprowadza Augustyna do negacji istnienia absolutnego ciała. Byty zewnętrzne względem podmiotu poznającego są uwarunkowane jego sposobem percepcji. Tym samym dochodzi do ich relatywizacji.

Wszystkie powyżej wyszczególnione elementy augustynizmu można zaobserwować również w solipsyzmie. Bliskość tych koncepcji nie ogranicza się tylko do werbalnej powierzchowności, lecz dotyka konstrukcji poszczególnych partii całego systemu myślowego (na przykład epistemologii). Nie przesądza to jednak ostatecznie o bezpośredniej inspiracji, jaką Kartezjusz czy Berkeley mogliby czerpać z pism Augustyna w kwestii tych elementów, które posłużyły za bazę dla solipsyzmu. Jednak jak się wydaje, ukazanie takiego związku nie jest w tym miejscu wcale konieczne. Niezależnie bowiem od potwierdzenia augustyńskiej proveniencji kartezjańskiego *cogito* czy podstaw empiryzmu Berkeleya zbieżności pomiędzy solipsyzmem a filozofią biskupa z Hippony są faktem – chociaż może być to zbieżność czysto przypadkowa. Trzeba jednak pamiętać, że chociaż podobieństwa te istnieją i nie wyczerpują się jedynie w sferze werbalnej, to jednak poszczególne myśli są solidnie osadzone w potężnej strukturze całego filozoficznego systemu, którego sercem jest teologiczna wizja Boga. Bóg ten, rozumiany jako transcendentny absolut, w żadnej mierze nie daje się pogodzić z solipsystycznymi roszczeniami podmiotu do roli źródła i kreatora wszelkiej rzeczywistości. Niezależnie od tego, jak dalece Augustyn mógłby posunąć się w relatywizacji czasu i świata poznawanego zmysłowo, ów Bóg

będzie stanowił nieprzekraczalną granicę dla demiurgicznej mocy umysłu. Stąd też właściwszym jest mówienie raczej o pewnych elementach solipsyzmu w myśli Augustyna bądź też o prezentowanym przez biskupa z Hippony rodzaju protosolipsyzmu.

Na sam koniec chciałbym zauważyć, że chociaż zagadnienia teorii poznania i czasu u Augustyna są stosunkowo dobrze opracowane w literaturze przedmiotu, to jednak wątek solipsyzmu nie jest w nich traktowany priorytetowo (jeśli w ogóle się pojawia). Dzieje się tak między innymi z tego względu, że rozważania nad Augustynem umieszczone są najczęściej w szerszym kontekście badań skupionych wokół myśli patrystycznej bądź średniowiecznej. Solipsyzm zaś stanowi obszar zainteresowań uczonych zgłębiających filozofię nowożytną i współczesną. Niniejsza monografia jednak stworzyła dobrą okazję do przedstawienia nauki Augustyna w innym zupełnie kontekście i pogłębienia namysłu nad korzeniami pewnych koncepcji. Niewykluczone, że taka retrospektywa okaże się inspiracją dla badań nad możliwościami zaistnienia solipsyzmu w innych niż tylko nowożytny paradygmatach myślowych.

Bibliografia

- Augustyn z Hippony (wyd. 1953a). O nauczycielu. Modrzejewski, J. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 3 (s. 18–70). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1953b). O wolnej woli. Trombala, A. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 3 (s. 77–235). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1953c). Przeciw akademikom. Augustyniak, K. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 1 (s. 43–143). Warszawa: PAX.

- Augustyn z Hippony (wyd. 1953d). Solilokwia. Świderkówna, A. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi filozoficzne*, 2 (s. 5–77). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1954). O wierze prawdziwej. Ptaszyński, J. (tłum.). W: Augustyn z Hippony, *Dialogi i pisma filozoficzne*, 4 (s. 80–168). Warszawa: PAX.
- Augustyn z Hippony (wyd. 1963). *O Trójcy Świętej*. Stokowska, M. (tłum.). Poznań: Księgarnia św. Wojciecha.
- Augustyn z Hippony (wyd. 2002). *Wyznania*. Kubiak, Z. (tłum.). Kraków: Znak.
- Cary, P. (2000). *Augustine's Invention of the Inner Self. The Legacy of a Christian Platonist*. Oxford: Oxford University Press.
- Chadwick, H. (2001). *Augustine*. New York: Oxford University Press.
- Cochrane, Ch. N. (1960). *Chrześcijaństwo a kultura antyczna*. Pianko, G. (tłum.). Warszawa: PAX.
- van Dusen, D. (2010). *Space of Time. A Sensual Interpretation of Time in Augustine, Confessions X to XII*. Leiden–Boston: Brill.
- Dutton, B. D. (2006). *Augustine and Academic Scepticism*. Ithaca–London: Cornell University Press.
- Gilson, E. (1930). *Études sur le rôle de la pensée médiévale dans la formation du système Cartésien*. Paris: J. Vrin.
- Gilson, E. (1955). *Wprowadzenie do nauki świętego Augustyna*. Jakimiak, Z. (tłum.). Warszawa: PAX.
- Gouhier, H. (1978). *Cartésianisme et augustinisme au XVIIe siècle*. Paris: J. Vrin.
- Jung, C. G. (wyd. 2019). *Czerwona księga*. Prokopiuk, J., Korpanty, J. (tłum.). Kraków: Vis-à-vis Etiuda.
- Kartezjusz (wyd. 1952). *Rozprawa o metodzie*. Boy-Żeleński, T. (tłum.). Kraków: PIW.
- Kartezjusz (wyd. 1958). *Medytacje o filozofii pierwszej*. Ajdukiewicz, M., Ajdukiewicz, K. (tłum.). W: Kartezjusz, *Medytacje o filozofii pierwszej wraz z zarzutami uczonych mężów i odpowiedziami autora*. Kraków: PWN.

- Kartezjusz (wyd. 2002). *Poszukiwanie prawdy poprzez światło naturalne*. Chmaj, L. (tłum.). Kęty: Wydawnictwo Antyk.
- Korolko, M. (2001). *Retoryka i erystyka dla prawników*. Warszawa: PWN.
- Matthews, G. (1992). *Thought's Ego in Augustine and Descartes*. Ithaca: Cornell University Press.
- Matthews, G. (2010). Augustine's First-Person Perspective. W: P. Cary, J. Doody, K. Paffenroth (Eds.), *Augustine and Philosophy* (s. 41–60). Lanham: Lexington Books.
- Menn, S. (1998). *Descartes and Augustine*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Plutarch (ed. 1874). *Platonicae Quaestiones*. Pobrane z <http://www.perseus.tufts.edu/hopper/text?doc=Perseus%3Atext%3A2008.01.0384%3Achapter%3D8%3Asection%3D4>
- Pranger, M. B. (2010). *Eternity's Ennui. Temporality, Perseverance and Voice in Augustine and Western Literature*. Leiden–Boston: Brill.
- Rodis-Lewis, G. (2000). *Kartezjusz i racjonalizm*. Cichowicz, S. (tłum.). Warszawa: Prószyński i S-ka.
- Sorabji, R. (2006). *Self. Ancient and Modern Insights about Individuality, Life, and Death*. Chicago: University of Chicago Press.
- Sytnik-Czetwertyński, J. (2006). *Metafizyczne zasady wszechświata. Kartezjusz – Newton – Leibniz*. Kraków: Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego.
- Taylor, C. (1989). *Sources of the Self*. Cambridge: Harvard University Press.
- Tertulian (wyd. 1983). Świadectwo duszy. Guryn, A. C. (tłum.). W: Tertulian, *Wybór pism*, 2 (s. 100–109). Warszawa: Wydawnictwo ATK.
- Watson, R. A. (2016). *Solipsism. The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*. South Bend: St. Augustine Press.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 189–214.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.09>

ADAM OLSZEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Czy Brouwer był solipsystą?

Abstrakt

Głównym celem niniejszej pracy jest rozważenie sprawy dotyczącej osoby Luitzena Egbertusa Jana Brouwera (27.02.1881 Overschie – 2.12.1966 Blaricum (Holandia)), zwykle charakteryzowanego jako matematyka i filozofa, tej mianowicie, czy przysługuje mu dodatkowa charakterystyka jako *solipsysty*. Pytanie takie nie jest bezpodstawne, gdyż oparte jest na pewnych spostrzeżeniach obecnych w stosownej literaturze przedmiotu. Z samej struktury tytułowego pytania wiemy, że odpowiedź powinna brzmieć: tak lub nie. Jednak ze względu na niejasny termin *solipsyzm* sprawa jest złożona. Szkieletowo zdradzić możemy, że będziemy się starali uzasadnić, iż Brouwer nie był solipsystą, i w jakim to sensie.

Słowa kluczowe

Brouwer, solipsyzm metafizyczny, solipsyzm epistemologiczny, solipsyzm metodologiczny, solipsyzm etyczny, filozofia matematyki

Abstract

The main aim of this work is to consider the case concerning the person of Luitzen Egbertus Jan Brouwer (27.02.1881 Overschie – 2.12.1966 Blaricum).

cum (Netherlands)), usually characterised as a mathematician and philosopher, namely whether he has additional characteristics as a solipsist. Such a question is not unfounded as it is based on certain observations present in the relevant literature. From the very structure of the title question, we know that the answer should be: yes or no. However, due to the unclear term solipsism, the matter is complex. We can sketch out that we will try to justify that Brouwer was not a solipsist, and in what sense.

Keywords

Brouwer, metaphysical solipsism, epistemological solipsism, methodological solipsism, ethical solipsism, philosophy of mathematics

1. Jakie są źródła rzekomego solipsyzmu Brouwera?

Cała sprawa z solipsyzmem Brouwera jest dość ciekawa, gdyż nie opiera się ona na jakichś nieuzasadnionych pomówieniach, lecz wywodzi się ją głównie z jego trzech pism o charakterze filozoficznym¹. Franchella stwierdza: „[t]he subject of solipsism had been considered many times by Brouwer and was in a sense typical of his closed personality; it was also one of his most problematic ideas”². Pierwsze z tych pism to praca siedemnastoletniego Bertusa, jak Brouwer był nazywany przez przyjaciół, o tytule: *Profession of Faith by L. E. J. Brouwer*³.

¹ Dla przykładu por: Placek 1999: 22. Poza tym specyficzne zainteresowania solipsyzmem ze strony na przykład A. Heytinga (opisane przez Franchella 1995), współpracownika i ucznia Brouwera, mogą na to wskazywać.

² Franchella 1995: 207. Nie wiemy, co miała na myśli Franchella, pisząc o „wielu miejscach”, gdyż o ile dobrze szukaliśmy, nie znaleźliśmy zbyt wielu miejsc, gdzie Brouwer używa terminu *solipsism*. Na przykład w Brouwer 1975 [dalej: BCW 1975] termin ten spotkaliśmy tylko raz, w pracy *Synopsis of the Signific Movement in the Netherlands. Prospects of the Signific Movement*. Wracamy do tego wątku później. W pracy *Life, Art, and Mysticism* terminu *solipsism* nie znaleźliśmy w ogóle.

³ Jest to tytuł, jaki nosi angielskie tłumaczenie oryginału niderlandzkiego, które zawdzięczamy van Stigtowi, a które zostało opublikowane w pracy: van Stigt

Drugie to praca sześćdziesięciosiedemletniego Brouwera z roku 1948 pod tytułem *Consciousness, Philosophy and Mathematics*. Do tych dwóch podstawowych pism dołączymy bardzo ważne pismo pośrednie dwudziestoczteroletniego, świeżo dyplomowanego matematyka: *Life, Art, and Mysticism* z roku 1905⁴. Teraz przejdziemy do zaprezentowania tych trzech głównych pism w formie skróconej, a w szczególności wydobędziemy z nich te miejsca, które są według naszego przekonania istotne dla zrealizowania celu głównego pracy.

2. *Profession of Faith* (1889)

Forma tej wypowiedzi, czyli formularz z pytaniami, na które miał odpowiedzieć kandydat do konfirmacji⁵, pochodziła prawdopodobnie od pastora B. Tidemana i była zwyczajowo przyjęta w Kościele Remonstrantów (Remonstrantse Kerk). Brouwer sam ustalił kolej-

1990: 390–393. Drugie tłumaczenie na angielski, późniejsze i nieco się różniące, znajduje się w: van Dalen 2013: 16–19. Wyznanie wiary napisane 30 marca 1898 złożył Brouwer 3 kwietnia 1898 przed pastorem B. Tidemanem z Kościoła Remonstrantów (odłamu kalwinizmu) w Haarlemie. Ta denominacja charakteryzuje się tym, że nie posiada ustalonego credo (wyznania wiary) dla wyznawców, czyli jest tak zwaną *non-creedal denomination*. Każdy formułuje własne credo, i tak właśnie było w przypadku Brouwera. Ten wybór wyznania przez Bertusa nie powinien budzić niczyich wątpliwości, gdyż wydaje się zgodny z jego profilem psychologicznym. Taką wątpliwość zgłasza van Dalen (2013: 16–20), między innymi dlatego, że rodzice Brouwera należeli do Holenderskiego Kościoła Reformowanego (Dutch Reformed Church, w języku niemieckim: *Nederlandse Hervormde Kerk*), którego religia w pewnym okresie była religią urzędową (*state religion*): „[t]he one-time state religion” (por. van Dalen 2013: 16).

⁴ Dla ułatwienia, odnosząc się do tych trzech pism, będziemy się posługiwać następującymi skrótami: PF – *Profession of Faith by L. E. J. Brouwer*; CPM – *Consciousness, Philosophy and Mathematics*; LAM – *Life, Art, and Mysticism*.

⁵ Tak się nazywa poprawnie w protestantyzmie odpowiednik katolickiego bierzmowania. W przeciwieństwie do katolicyzmu konfirmacja nie jest sakramentem. Uwagę tę zawdzięczamy prof. Hintzowi.

ność swoich odpowiedzi na postawione pytania, cała praca liczy zaś tylko trzy strony tekstu (por. van Dalen 2013: 16). Przytoczymy teraz kilka cytatów mogących wskazywać na pewne solipsystyczne inklinacje Brouwera lub ogólniej – dających podstawę do myślenia w tym kierunku, które będą następnie stanowić przedmiot komentarza⁶.

A. For, to me the only truth is my own ego of this moment, surrounded by a wealth of representations in which the ego *believes*, and that makes it *live*. (16)

B. A question whether these representations are ‘true’ makes no sense for my ego, only the representations exist and are real as such; a second reality corresponding to my representations, independent of my ego, is out of the question. (17)

C. My *life* at the moment is my *conviction of my ego*, and my *belief in my representations*, and the belief in That, which is the origin of my ego and which gives me my representations, independent of me, is directly linked to that. Hence something that, like me, lives and that transcends me, and that is my *God*.

D. The belief in God is a *direct spontaneous emotion*⁷ in me. (17)

E. My representations are my life. (17)

⁶ Poniższe cytaty i podane w nawiasach numery stron umieszczone z prawej strony fragmentu pochodzą z van Dalen 2013: 16–19. Ich oznaczenie widoczne z lewej strony pochodzi od nas.

⁷ Tutaj ciekawostka związana z faktem, iż tłumaczenie van Stigta różni się od tłumaczenia van Dalena w tym, że ten pierwszy używa słowa angielskiego *sensation*, drugi zaś słowa *emotion* jako tłumaczenia niderlandzkiego słowa *gevoel*. Zob. van Stigt 1990: 391; van Dalen 2013: 16. Ta różnica z naszego punktu widzenia jest o tyle ważna, że termin *sensation* występuje w definicyjnym określeniu solipsyzmu na przykład w książce Watsona (2016), podczas gdy drugi termin nie występuje. Nie wiadomo, dlaczego van Dalen zdecydował się na takie tłumaczenie, gdyż jest ono dość rzadkie. Termin *gevoelens* pojawia się także w ostatnim akapicie tekstu, i to wystąpienie obaj tłumacze oddają przez *feelings*. W formie dygresji zaznamy, że obaj autorzy w istotnie różny sposób przetłumaczyli pewien fragment tekstu Brouwera, co daje wiele do myślenia.

F. For the concept of *time*, like *space*, belongs to my representations, whereas my ego is completely separate from those concepts. (17)

G. [B]ut *in* that life I do not find my God, my God is under⁸ and outside my life, only the fact that I live, makes me sense my God, it is not *in the way* I live that I find my God. (17)

H. [T]he shadows of men around me are the ugliest part of my conceptual world. (18)

Przytoczone fragmenty są, jak się wydaje, najważniejsze z punktu widzenia naszych zamierzeń, gdyż pokazują kilka istotnych myśli Bertusa. Warto przede wszystkim zwrócić uwagę na dużą samoświadomość duchową i intelektualną młodego, w końcu siedemnastoletniego młodzieńca. Co do samodzielności treści postawionych tez to sprawa wedle van Dalena jest złożona. Dostrzega w nich wpływy Schopenhauera, którego filozofia była ówczynie *en vogue* i z tego powodu był pewnie czytany w środowisku naukowym młodego Bertusa. Drugim źródłem wpływu był według van Dalena kardynał Mikołaj z Kuzy, a jest to szczególnie widoczne przy okazji kwestii niemocy (*impotence*) umysłu w poznawaniu Boga i Jego istnienia⁹. Poza tym widać jakieś niezwykle zdecydowanie Brouwera w formułowaniu własnych poglądów, które może być pochodną jego uzdolnień matematycznych i efektem swoistej młodzieńczej pychy¹⁰. Na rzecz tej drugiej możliwości przemawia to, że na końcu swego credo Brouwer zaznacza, że zrobił to po raz pierwszy i że to są jego religijne przekonania, „which I have ordered and sifted even though the unity

⁸ „[...] under, i.e. is the *Urheber* [*the originator*, jak pisze van Stigt 1990 – A. O.] of my life (Brouwer’s footnote)”. Van Dalen 2013: 17.

⁹ Por. van Dalen 2013: 19–20. Wydaje nam się, że opinie van Dalena mogą być decydujące, gdyż wywodził się on ze środowiska bardzo bliskiego środowisku Brouwera.

¹⁰ Oczywiście takie sformułowanie nie ma na celu zdezawuowania osoby Brouwera, lecz jest próbą opisu właściwości osoby. Warto ten aspekt jakoś przedyskutować.

and force have suffered by an arrangement in points that was not mine” (za: van Dalen 2013: 19). Ta wypowiedź jest redundantna ze względu na kontekst wyznania. Matematycy, szczególnie ci będący tak zdecydowani jak Brouwer, starają się unikać powtórzeń. Wobec tego uzasadnione wydaje się przypuszczenie, że być może została ona zapisana ze względu na obawę Brouwera przed ewentualnymi zarzutami ze strony czytelników lub przełożonych, dla usprawiedliwienia siebie samego¹¹. Jednakże napisanie takiego wyznania, które posiada dość intymny charakter, wymaga dużej odwagi po stronie autora. Przypomnijmy, że przyjęliśmy, iż Brouwer wybrał celowo tę denominację jako miejsce swej confirmacji. To właśnie tutaj van Dalen używa w określeniu do omawianych poglądów filozoficznych Brouwera (wyrażonych w PF) terminu *solipsyzm* (por. van Dalen 2013: 19–20).

3. *Life, Art, and Mysticism (1905)*

LAM został napisany przez młodego Brouwera, kiedy ukończył studia matematyczne *cum laude* w czerwcu 1904 roku. Jego praca jest w pewnym sensie odpowiedzią na pojawienie się na scenie ogól-

¹¹ To domniemanie o charakterze psychologicznym, przecucie, nie posiada wystarczającego uzasadnienia racjonalnego. Warto to jednak również rozważyć, biorąc pod uwagę spójność życia Brouwera. Podobny problem konstatuje van Stigt (1990: 34), gdy pisze o zauważalnej obecności nieszczerości Bertusa w jego potępieniach z pracy LAM: „[t]here is a touch of insincerity about most of Brouwer’s strong condemnations. He ridicules fashions and many of the human weaknesses which mark his own life, such as ambition, lust of power, jealousy and hypochondria. [...] his sarcasm when he deals with spiritism, theosophy and nudism must raise a smile in those who knew him and his obsession with health (he attended séances and theosophic meetings, was a vegetarian, visited spas and practised ‘air and mud baths’). Nie jesteśmy w stanie odpowiedzieć na narzucające się pytanie o psychiczną kondycję Brouwera, a niektóre wątki powinny zostać przebadane przez odpowiedniego specjalistę.

nofilozoficznej w Holandii człowieka o nazwisku G. J. P. J. Bolland. Człowiek ten, heglista z przekonań filozoficznych, początkowo zainteresował Brouwera swoją krytyką hedonizmu i materializmu, lecz po ujawnieniu swojego ostrego racjonalizmu, populizmu i swojej arogancji stał się przedmiotem ataku ze strony Bertusa, co znalazło swój wyraz w serii uwag napisanych dla studenckiego czasopisma uniwersyteckiego *Propria Cures* szydzących z Bollanda¹². Te artykuły miały przyczynić się do wywołania niepokojów wśród studentów uniwersytetu w Amsterdamie (1904) skierowanych przeciwko Bollandowi. W następstwie tego na zaproszenie Society of Free Study Bertus wygłosił serię *Delft Lectures*. To właśnie one zostały później opublikowane w marcu 1905 roku pod tytułem *Leven, Kunst en Mystiek*¹³. Wykłady te prezentowały poglądy Brouwera dotyczące właściwie każdego ważniejszego obszaru człowieczej refleksji nad otaczającym go światem i w szczególności nad nim samym. Niektóre z tych poglądów były na owe czasy dość oryginalne, a może nawet szokujące, i ten stan rzeczy trwa, jak się zdaje, do dzisiaj, być może nawet się pogłębia¹⁴. Na szczęście nie musimy tutaj w te sprawy wchodzić, gdyż naszą sprawą są wątki związane z solipsyzmem. Oryginał pracy jest w języku niderlandzkim, a jego skrócona angielska wersja zwykłego formatu liczy czterdzieści stron i jest podzielona na dziewięć rozdziałów. Dla naszych rozważań najważniejsze wydają się fragmenty rozdziału czwartego zatytułowanego *Język*. Bertus pisze tam (401) o języku jako o „immediate companion of the intellect”, przy czym wcześniej, w rozdziale trzecim, wyjaśnia, że intelekt to główna przyczyna upadku człowieka. Język w sytuacji niemożliwości bezpośredniej komunikacji z innymi jest niejako wyścieniem zapasowym dla

¹² Nie wchodzimy tutaj w zawłości tej sytuacji od strony merytorycznej.

¹³ Por. van Stigt 1996: 386–387. Oryginał niderlandzki został wydany w Delft przez J. Waltmana jr w 1905 roku i miał dziewięćdziesiąt dziewięć stron. Strony te są zaznaczone w tłumaczeniu angielskim, które jest wersją okrojona.

¹⁴ Odsyłamy do samego tekstu Brouwera lub do skrótowych odniesień zawartych we wprowadzeniu do angielskiego tłumaczenia autorstwa van Stigta (1996).

człowieka, próbą zbudowania komunikacji pomiędzy ludźmi – „soul to soul”¹⁵. Próba ta jednak jest niemal bezowocna, czego przejawem są głównie trzy czynności, a mianowicie gdy: a) człowiek próbuje wyrazić „subtle nuances of will which are not part of the living reality of those concerned, when for example so-called philosophers or metaphysicians discuss among themselves morality, God, consciousness, immortality, or the free will” (401); b) w przypadku argumentacji ludzie próbują dojść do wspólnego stanowiska dzięki rozumowaniu (*reasoning*); c) ludzie używają języka w konwersacji do wykazania przewagi nad innymi (por. Brouwer 1996: 401–402). Jedyną właściwie sensowną korzyścią z używania języka w życiu codziennym jest stosowanie go jako środka do podtrzymywania, już wcześniej uzgodnionej, woli dwojga ludzi we wspólnym działaniu. Zacytujemy tutaj kilka fragmentów z LAM. Odniesiemy się do nich w części, w której będziemy formułować odpowiedzi na tytułowe pytanie.

- a. Holland was created and was kept in existence by the sedimentation of the great rivers. [...] this self-imposed burden is not only accepted as inevitable but has been elevated to a task laid on our shoulders by God or inescapable Fate. (391)
- b. The belief in a reality, the same for all – existing outside and independent of them – made society foolishly attach great importance to “speaking the truth.” Yet “telling the truth” is often far less effective than what is known as “telling a lie.” Once someone is imprisoned in the belief in a logically coherent (i.e., conceived without pain in a certain region of the brain) complex of externalities, which he calls ‘reality’, [...] it becomes rather difficult to follow him in his folly, and even more difficult to try to evoke in him a particular emotion or state of mind by means of words which he can only interpret in accordance with his reality. One would at least have to resort to some gross exaggeration. (402)

¹⁵ Związany z tym cytat: „[f]or logic is life in the human brain” (401).

- c. It is hard for the attention to break away from the intellect so much so that only the most extraordinary events make an impression and get through to the central human emotions. By means of language as the slave of an illusion of reality one cannot reveal truth. (403)
- d. Language by itself has no meaning [...]. A language which does not derive its certainty from the human will but which claims to live on in the 'pure concept' is an absurdity. (403)
- e. An external, visible world necessarily lives on the free will; that is where it tries to find happiness, even if this free will remains firmly locked up in causality. (400)
- f. This corrupt world, as you now recognize, only exists because of its very corruption, its deviation from the paths of rectitude. A world of righteousness seems to you as contradictory as your own mortality. [...] [i]n a world which you know to be 'real', strife and conflict of irreconcilable interests are essential, and so is the search for an external balance which is incompatible with external existence. (400)

Już pobieżna lektura powyższych fragmentów pozwala na wyciągnięcie niektórych wniosków odnoszących się do filozofii Brouwera. W skrócie można powiedzieć, że z naszego punktu widzenia istotne są te miejsca z LAM, gdzie mowa jest o:

- istniejącym Bogu¹⁶;
- istniejącym świecie;
- istniejących innych ludziach.

Z tym są związane pewne problemy dotyczące jasności zaprezentowanych poglądów przez niderlandzkiego myśliciela. Po pierwsze, nie do końca jest jasne, jak Brouwer rozumiał samo istnienie różnych

¹⁶ Wedle naszej skromnej wiedzy w późniejszych od LAM pismach termin *Bóg* wcale się nie pojawia. Opieramy to na podstawie przeglądu za pomocą przeglądarki *View* tekstu całego tomu pierwszego *Collected Works* Brouwera. Chociaż na przykład w CPM na stronie 486 znajdujemy taki cytat, bez podania źródła: „not to improve her work has Providence placed thee in this world”, w którym *Opatrzność* oznacza najprawdopodobniej Boga, ale jest to chyba jednak wyjątek.

obiektów spośród powyżej wskazanych. Drugim, blisko z nim związanym zagadnieniem jest kwestia obiektywności ich istnienia, czyli ich niezależności od podmiotu poznającego. Dla przykładu, kiedy Brouwer mówi o, jak byśmy powiedzieli z realistycznego punktu widzenia, innych ludziach, używa określenia *object individuals*. Natomiast o podmiocie lub raczej o sobie pisze jako o *subject individual*¹⁷. Do tego zagadnienia wrócimy w następnym punkcie i w punkcie poświęconym odpowiedzi na tytułowe pytanie.

4. *Consciousness, Philosophy and Mathematics (1948)*

CPM pochodzi z roku 1948, czyli jest to pismo późniejsze, można powiedzieć dojrzałe od poprzednio omawianych, a Brouwer, pisząc je, miał już 67 lat, i z pewnym namysłem wyjaśnia podstawy swojej filozofii. Pismo to spina swoistą klamrą filozoficzne publikacje Brouwera, i będziemy je traktować jako rozstrzygające dla jego poglądów, które nas tutaj interesują¹⁸. Poniżej zacytujemy kilka fragmentów z CPM. Odniesiemy się do nich w części, w której będziemy formułować odpowiedzi na tytułowe pytanie.

- i. In the world of sensation experienced by mind, the free-will-phenomenon of *causal attention* occurs. (480)
- ii. The whole of egoic sensations indissolubly connected with an individual, is called the soul of the corresponding human being. The soul connected with the subject-individual is rather latent, but manifest in sensations of vocation and of inspiration. (480–481)
- iii. On the other hand there are iterative complexes of sensations whose elements are permutable in point of time. Some of them are completely es-

¹⁷ Por. dla przykładu CPM: 484.

¹⁸ Por. uwagi na temat ciągłości poglądów filozoficznych Brouwera w Placek 1999: 17–18.

tranged from the subject. They are called *things*. For instance individuals, i.e. human bodies, the home body of the subject included, are things. (480)
 iv. The whole of things is called *the exterior world of the subject*. (481)
 v. From the above report, especially from the rejection of the hypothesis of plurality of mind, follows that *truth* is only in *reality* i.e. in the present and past, experiences of consciousness. Amongst these are things, qualities of things, emotions, rules (state rules, cooperation rules, game rules) and deeds (material deeds, deeds of thought, mathematical deeds). But expected experiences, and experiences attributed to others are true only as anticipations and hypotheses; in their contents there is no truth. (488)
 vi. Causal behaviour of the subject (isolated as well as cooperative) is affected by logic. And again object individuals behave accordingly. (488)
 vii. Consciousness in its deepest home seems to oscillate slowly, will-lessly and reversibly between stillness and sensation. (480)

W CPM znajdujemy ciekawy fragment (484–485), w którym Brouwer próbuje się rozprawić, jak się sędzi nie do końca skutecznie, z kwestią istnienia innych umysłów (por. Placek 1999: 22–27). Ten wymieniony fragment według Placka (1999: 22) dał asumpt do przypisywania Holendrowi solipsystycznych inklinacji. Jednak Placek z nieznanых przyczyn nie bierze wcale pod uwagę PF, a nawet nie wymienia go w spisie literatury, podczas gdy właśnie w PF występują miejsca mocno wskazujące na solipsystyczne przekonania lub tendencje młodego Bertusa¹⁹. Przechodząc dalej, przypomnijmy, że Brouwer w swych rozważaniach odnosi się do siebie jako podmiotu, używając terminu *idividual subject*, jednocześnie w stosunku do innych używając terminu *idividual objects*. Dokonuje przy tym istotnego spostrzeżenia, że w przypadku dowolnej współpracy *causal attention* rola, jaką odgrywa *idividual subject*, jest analogiczna do roli *idividual objects*. Wskazuje tym samym na pewną tożsamość tych

¹⁹ Jest to dodatkowo dziwne z tego powodu, że PF znajduje się w angielskim tłumaczeniu u van Stigta (1990).

ról, znajdującą swoje odzwierciedlenie w językach cywilizowanych – „mostly being cooperative languages”. To utożsamienie prowadzi do zlekceważenia podmiotu; w konsekwencji może to prowadzić do wyprowadzenia (czy też uzasadnienia) sposobu zachowania indywiduum z *mind*, co uważa Brouwer za nieracjonalne, gdyż to z kolei prowadzi do przypisania innym indywiduom wolnej woli (*free-will*) i do „elevating itself to a mind of second order experiencing incongnizable alien consciousnesses as sensations. Quod non est” (484). To jest punkt wyjścia dla głównego argumentu przeciwko *plurality of minds*²⁰. Ów argument biegnie dalej następująco: jeśli używając *causal attention*, przypiszemy obiektom indywidualnym (*individual objects*), a dokładniej ich ciałom, posiadanie umysłów (i wolnej woli), to musiałyby to znaczyć, że [dla przypomnienia *causal attention* operuje na wrażeniach (*sensations*)] umysł podmiotu (*subject mind*) jest umysłem drugiego rzędu²¹ w stosunku do doświadczanych umysłów rzędu pierwszego. Tę konieczność opiera Brouwer na wyjątkowej własności „podniesienia” podmiotu w jego możliwościach poznawczych. To z kolei wymuszałyby konieczność istnienia umysłów trzeciego rzędu, i tak dalej „usque ad infinitum”²². Franchella (1995: 208) wyraża tę sprawę za Heytingiem: „[n]amely – as Heyting himself in his 1968 summary of Brouwer’s thought wrote – a «mind» is a perception of sensations (and not a perception of perceptions of sensations)”. W przeciwnym przypadku trzeba by wprowadzić wła-

²⁰ To rozróżnienie na obiekty pierwszego i drugiego rzędu, w szczególności na matematykę pierwszego i drugiego rzędu, co było nowatorskie w tamtych czasach, było używane przez Brouwera w różnych kontekstach; por. np. van Stigt 1990: 83, 161, 214.

²¹ Pojęcie drugiego rzędu pojawia się w twórczości Brouwera w kilku miejscach, głównie w kontekście matematyki. Matematyka drugiego rzędu to mniej więcej matematyka zastosowana do niej samej, ale pierwszego rzędu; por. van Stigt 1990: 186, 214.

²² Por. CPM: 485. Brouwer dodaje na koniec, że te przesłanki z argumentu prowadziłyby również do przyznania umysłów zwierzętom.

śnie umysły drugiego rzędu, z których każdy „perceives perceptions of sensations”, a powtarzając ten ruch myślowy, uzyskamy umysły kolejnego rzędu, i tak w nieskończoność. Zgodnie z konkluzją wyciągniętą przez Brouwera mielibyśmy więc do czynienia z nieskończoną liczbą różnych *minds* i nieskończoną liczbą rzędów (*orders*) umysłów. Placek (1999: 24–25) słusznie krytykuje tę argumentację, wskazując na brak uzasadnienia dla odróżnienia umysłu rzędu pierwszego od umysłu drugiego rzędu (i tak dalej w górę hierarchii umysłów – rzędu n od rzędu $n + 1$), co może skutkować tym, że umysły z kolejnych rzędów będą tym samym umysłem, co właściwie unicestwiłoby wartość argumentu Brouwera. Placek (1999: 25) krytykuje również argument Brouwera ze względu na niemożliwość zrekonstruowania pojęcia *reason*, ale najwyraźniej się tutaj myli, gdyż można je odczytać pośrednio z LAM, szczególnie z rozdziału trzeciego: *Man's Downfall Caused by the Intellect*, oraz z odrzuconych części dysertacji doktor-skiej. W skrócie wydaje nam się słuszne stwierdzić, że *reason* to po prostu *intellect*, czyli mówiąc swobodnie – zdeprawowany *mind* (zdeprawowany przez *will*)²³. Podsumowując ten fragment naszych rozważań, powiemy, że intencjonalnie Brouwer pomimo swej wadliwej argumentacji chciał wykazać nieistnienie *plurality of minds*, czyli nie uznawał istnienia innych umysłów, ale być może uznawał istnienie

²³ Potwierdza to van Stigt (1990: 118, 141–142). Alternatywnymi określeniami na rzeczywistość rzadko używanej *reason* są: *mathematical viewing*, *causal attention*, *causal thinking* lub *mathematical thinking*; por. van Stigt 1990: 142. Można mówić o „akcie umysłu” (*mind*), który przesuwają go od duszy (*soul*) w kierunku woli (*will*) (van Stigt 1990: 141). Z tego powodu mowa jest o woli, gdyż na tym etapie podmiot wie, że może dzięki *causal attention* (to jest akt twórczy podmiotu, przez który wprowadzona jest przyczynowość w zewnętrznym świecie podmiotu) przyporządkować pewne środki odpowiednim celom wybieranym przez wolę. Nie będziemy tutaj analizować argumentu przeciwko *plurality of minds* szerzej, gdyż wymagałoby to poszerzonego studium. Dodamy dla pełności obrazu, że w LAM znajdujemy taką wypowiedź o intelekcie posiadającym moc dominacji nad naturą i: „this power of the Intellect to be the source of all evil”, a ponadto, jak dodaje van Stigt: „[is] evil itself”; por. van Stigt 1990: 183.

*plurality of reasons*²⁴. Te poglądy Brouwera są dość zagadkowe w momencie, gdy na przykład spotykamy jego wypowiedź o „collective hypothesis of a collective supersubject” i o tym, że „pluralified mind is a game” (CPM: 485). Po przeczytaniu tych uwag zdziwienie może towarzyszyć fragmentom CPM, w których jest mowa o wzajemnej odpowiedzialności między ludźmi, a nawet o tym, na jakich zasadach „[p]ower over fellow-creatures will be avoided” (486)²⁵.

5. Sposoby rozumienia głównych terminów

Zgodnie z wymogami metodologii ustalmy obecnie znaczenia najważniejszych terminów zawartych w tytułowym pytaniu. Chodzi o dwa terminy: *solipsyzm* oraz, co może się wydać dziwne, *brouwer*, gdyż jest on nazwą własną i właściwie nie posiada samodzielnego znaczenia.

5.1. Termin *solipsyzm*

Ustalenia terminologiczne zawsze nastroczają problemy, ale z metodologicznego punktu widzenia są konieczne, gdyż bez nich nie będziemy właściwie wiedzieć, o czym rozmawiamy. Wbrew obiegowym opiniom często nie jest możliwe całkiem precyzyjne ustalenie znaczenia terminów, ale jakieś zabiegi w kierunku mniej precyzyjnego, ale jednak rozumienia muszą zostać podjęte. Tak się właśnie stanie w naszym przypadku, gdyż podamy *kierunkowe rozumienie* solipsyzmu²⁶.

²⁴ To jest dość ważne dla naszych dalszych rozważań i konkluzji.

²⁵ Co ciekawe, wspomniane zasady czerpie Brouwer również z księgi *Bhagavadgita*, z których zawartością najwyraźniej się zgadza, a w nich znajdujemy potwierdzenie dla istnienia innych osób. Tą sprawą spróbujemy się zająć w kolejnym artykule na temat tego, czy Brouwer był mistykiem.

²⁶ Ten zwrot *kierunkowe rozumienie* ma charakter opisowy i jest nawiązaniem do opowieści o podróżniku, który stracił orientację przestrzenną i nie otrzymuje

Najpierw zauważmy, że termin *solipsyzm* jest złożeniem dwóch łacińskich słów: *sōlus* + *ipse*. Po wtóre obecnie w literaturze przedmiotu rozróżnia się zwyczajowo cztery rodzaje solipsyzmu:

- metafizyczny (S_M);
- epistemologiczny (S_{EP});
- etyczny (S_{ET});
- metodologiczny (S_{MD}).

Z pewnego punktu widzenia najistotniejszy jest pierwszy rodzaj solipsyzmu, gdyż z niego wynikają w prosty sposób wszystkie inne rodzaje i niemal całkowicie je trywializuje. Takie ujęcie jednak zniekształcałoby stan faktyczny w filozofii, w której można na przykład mówić o zwolennikach solipsyzmu epistemologicznego (S_{EP}) odrzucających S_M , i podobnie jest w niektórych innych konfiguracjach solipsyzmów. Teraz krótko, zgodnie z obietnicą, przedstawimy kierunkowe określenia powyższych solipsyzmów. Dla lepszego uchwycenia idei zastosujemy zabieg quasi-formalizacji, który jak sądzimy, posiada co najmniej duży walor dydaktyczny. Przyjmujemy dodatkowo następujące oznaczenia: E – istnienie ekskluzywne²⁷; I – *ego* lub *subject*²⁸; D – *datum* (dane, reprezentacje, emocje i temu pokrewne); E_P – obszar możliwego poznania lub wiedzy; E_T – ob-

wprawdzie dokładnego opisu dalszej marszruty, ale zostaje mu wskazany kierunek, w jakim ma podążać, co w sytuacji podróznego jest informacją istotną.

²⁷ Istnienie ekskluzywne dotyczy istnienia całkowitego, to znaczy poza E nic nie istnieje, tylko (ekskluzywnie) E.

²⁸ To *ego* to jest ludzkie *ja* – człowieczy podmiot, a zatem chodzi o tak zwany *human solipsism*. Są do pomyślenia inne podmioty. Ze względu na brak precyzyjnych określeń użytych terminów należy być bardzo ostrożnym. Posługując się w kontekście solipsyzmu pojęciem *ego* jako oczywistym, można natknąć się na pewne problemy. Na przykład dla Hume'a *ego* właściwie nie istnieje, gdyż jest całością *datum*; także Husserl miał przez pewien czas podobne kłopoty. Brouwer w LAM w jednym miejscu twierdzi, że *ego* nie istnieje i jest próbą zasypania dziury pomiędzy *intuiting consciousness* a *perceptual world itself* przez pojęcie *ego*, „which is self-created with and at the same time as their perceptual world; and they say, 'Yes, of course, something must remain incomprehensible, and that

szar (docelowy) doświadczenia i działania etycznego²⁹; E_j – obszar (źródłowy) odniesienia dla wszelkiej refleksji filozoficznej i nauki z jej językiem. Tak oto główne rodzaje solipsyzmu możemy wyrazić w postaci quasi-równań. Jak można zauważyć na podstawie powyższych ustaleń dotyczących przyjętych skrótów, każdy z rodzajów solipsyzmu nie jest precyzyjnie zdefiniowanym poglądem, lecz całą *variety* możliwych poglądów podpadających pod jeden schemat. Mamy zatem schematy quasi-równań:

- 1) S_M : $E = I + D$;
- 2) S_{EP} : $E_P = I + D$;
- 3) S_{ET} : $E_T = I + D$;
- 4) S_{MD} : $E_j = I + D$.

5.2. Termin *brouwer*

Jak już zauważono, *brouwer* to w naszym kontekście nazwa własna indywidualnego człowieka. Człowiek się zmienia wraz z upływem czasu, co dla naszych rozważań nie jest tak istotne; jednak to, że myśliciele, filozofowie zmieniają swoje poglądy, ma dla nas znaczenie. Musimy zatem tutaj na wstępie odróżnić Brouwera – człowieka – od Brouwera – filozofa, i przedstawić ich odpowiednie poglądy. Nasze rozważania dotyczą poglądów tego drugiego Brouwera, ale skądinąd wiemy, iż bardzo często różniły się znacząco od poglądów tego pierwszego³⁰. Możemy zatem zapytać, czy Brouwer zmieniał swoje poglądy w ciągu swego życia, poczynając od najwcześniejszych publikacji do wieku późnego. Tutaj, co dla nas korzystne, odpowiedź specjalistów

something is ego that comprehends” (LAM: 396), a w innym miejscu wprost mówi, że „[m]y life is my conviction of my Ego” (PF: 1).

²⁹ Ten obszar w sensie solipsystycznym można opisać jako: „goodness and needs of my self which count and are realized as far as possible, disregarding the needs of others”.

³⁰ Na ten temat pisze obszerniej i wprost van Stigt (1990, 1996).

(van Atten, Placek) jest dość zgodna, że właściwie holenderski matematyk wykazuje pewną stabilność i nie zmieniał swoich poglądów filozoficznych w sposób istotny w ciągu swojego życia³¹. Dlatego wymienione powyżej trzy prace, napisane odpowiednio w wieku 17 lat (PF), 24 lat (LAM), 67 lat (CPM), choć wskazują na pewną nieznaczną ewolucję przekonań, można traktować jako reprezentatywne dla poglądów Brouwera.

6. Odpowiedź na tytułowe pytanie

Przejdziemy teraz do kwestii zasadniczej, czyli kwestii tytułowej. W formie żartobliwej dygresji można powiedzieć, iż odpowiedzi właściwe na tytułowe pytanie, które ma postać pytania-rozstrzygnięcia, są dwie: „tak” oraz „nie”. Ponieważ nie potrafimy odpowiedzieć w taki sposób na to pytanie, skorzystamy z żartu językowego użytkowników języka niemieckiego, którzy utworzyli oprócz form odpowiedzi na pytania-rozstrzygnięcia: *ja* oraz *nein* formę pośrednią *jain*, co wyjątkowo dobrze koresponduje z konsekwentną krytyką zasady wyłącznego środka, którą uprawiał Brouwer. Nasza odpowiedź jest właśnie taka, gdyż tytułowe pytanie ze względu na cztery rozumienia solipsyzmu może być rozumiane co najmniej na cztery sposoby (symb. P.1), P.2), P.3) oraz P.4)), w zależności od określeń schematycznych 1), 2), 3) i 4) z powyższej listy. Formułując odpowiedzi, wykorzystamy przytoczone powyżej fragmenty z prac Brouwera, które pozwalają na wyciągnięcie pewnych wniosków (niektóre są presupozycjami) odnoszących się do filozoficznych przekonań ich autora. Zauważmy najpierw za van Stigtem, że Brouwer miał trzy pojęcia *świata*:

- (S.1) *świat fizyczny* doświadczany przez zmysły;

³¹ W tej sprawie mamy pewne uwagi odnoszące się do pewnej części poglądów Brouwera, o których napiszemy w artykule na temat jego mistycyzmu.

- (S.2) *świat matematyki czystej*, konstruowany przez podmiot – „the Interior World of the Subject”;
- (S.3) *świat pojęć*, który tworzy *ja (Self)*, wywodząc go z percepcji zmysłowej za pomocą intuicji matematycznej – „the Exterior World of the Subject”;
- (S.4) Bóg – jako Istota Najwyższa³².

Jeszcze przedstawimy, w analogii do powyższej listy światów, wyróżnione przez Brouwera trzy fazy świadomości, czyli przechodzenia ze stanu wewnętrznego bycia duszy do świata zewnętrznego (*external World*), tak zwany „exodus from its [soul’s – A. O.] deepest home”. Ten *deepest home* to stan określany przez Brouwera jako *stillness*; dotyczy on stanu przed jakimikolwiek wrażeniami zmysłowymi, poza czasem i przestrzenią (por. vii). Tak oto mamy:

- fazę 1. – „The ‘naive phase’, opened with the creation of the world of sensations”;
- fazę 2. – „The ‘isolated causal phase’ of scientific activity”;
- fazę 3. – „The ‘social phase’ of social acting and language” (por. van Stigt 1990: 137).

A po stronie matematyki tym fazom antropologicznym odpowiadają trzy fazy:

- „mathematical viewing”;
- „mathematical abstraction”;
- „enforcement of will by means of signs”³³.

³² Trzeci świat nazywa się u Brouwera „zewnętrznym światem Podmiotu” (van Stigt 1990: 185). Punkt (S.4) został dodany przez nas, gdyż dziwne jest to, że van Stigt nie wymienia tutaj Boga, którego istnienie przyjmował Brouwer. Pojęcie świata bez Boga w tej klasyfikacji wydaje nam się pominięciem, wypaczającym pojęcie świata w filozofii holenderskiego matematyka. Wiadomo jednakże, iż van Stigt świetnie zdawał sobie sprawę z poglądów na temat Boga u Brouwera; por. van Stigt 1990: 123.

³³ Por. van Stigt 1990: 418; jest to angielska wersja pod tytułem *Will, Knowledge, and Language* (1933) niemieckiej wersji wykładu *Mathematik, Wissenschaft und Sprache* z Wiednia z 10 marca 1928.

Teraz przejdziemy do kluczowej sprawy, czyli bezpośrednio do odpowiedzi, wraz z uzasadnieniami, na nasze cztery pytania.

Ad P.1). Co do tego pytania to nie mamy wątpliwości, że Brouwer nie był solipsystą ontologicznym, czyli używając naszej terminologii, nie uznawał S_M . Uzasadnienie dla takiego wniosku jest proste: jest tak, ponieważ uznawał on istnienie Boga (por. dla przykładu: C., D., G., a.) oraz świata zewnętrznego (a., S.1)³⁴. O ile co do kwestii przekonania Brouwera odnośnie do istnienia Boga istnieje dość obfity i w miarę jasny materiał to potwierdzający, o tyle co do kwestii przekonania Brouwera odnośnie do istnienia innych ludzi takiej pewności w jego pismach nie ma. Warto zauważyć, że van Stigt, ten solidny komentator myśli Holendra, był przekonany, że „Brouwer does not deny that other individuals exist, nor that these individuals have some form of inner capacity, a ‘capacity for action’ [...]” (van Stigt 1990: 140).

Ad P.2). Odpowiedź na to pytanie brzmi: tak, choć nie jest pozbawiona lekkich wątpliwości. Wydaje się, że pomimo uwag z punktu poprzedniego odnośnie do istnienia obiektów różnych kategorii w filozofii Brouwera można odpowiedzieć twierdząco na to pytanie. Na przykład Bertus w PF przyjmuje niezależne istnienie Boga, ale równocześnie pisze D. lub: „[o]nly the *sensing of my God* belongs to my proper religion”³⁵. Podobnie istnienie innych zostaje dopuszczone (jako możliwość), ale równocześnie „there should be other egos, also with representations, but these are not real, they are parts of my representations, therefore they are *mine*” (za: van Dalen 2013: 17). Te przytoczone teksty (podobnych jest więcej) potwierdzają, iż właściwie jedynym obszarem poznania dla Brouwera był świat jego reprezentacji (por. choćby D.). Przytoczmy tutaj również

³⁴ Sądzimy, że zachodzi ogólna zasada, że kto uznaje istnienie Boga, nie jest solipsystą w sensie S_M . W CPM Brouwer pisze o Bogu znacznie mniej niż w poprzednich pismach.

³⁵ Za: van Dalen 2013: 17. Van Stigt (1990: 392) tłumaczy ten fragment: „[m]y real religion is only my feeling of my God”. Te różnice w tłumaczeniach są nieco deprymujące.

opinię znakomitego znawcy myśli Brouwera, który napisał, iż był on epistemologicznym solipsystą³⁶. Wreszcie zacytujmy opinię Brouwera na temat poznania zawartości umysłów innych indywiduów: „expected experiences and experiences attributed to others are only true as anticipations and hypotheses; in their content there is no truth” (CPM: 488) oraz ten już wcześniej przytoczony, znamieny fragment: „elevating itself to a mind of second order experiencing incognizable alien consciousnesses as sensations. Quod non est” (CPM: 484). Jest on znamieny, gdyż tutaj Brouwer wypowiada się ściśle negatywnie na temat poznania innych świadomości (jako wrażeń zmysłowych), co jak pisze – „non est”, czyli nie zachodzi, i ma to charakter stwierdzalny „empirycznie”. Ten w miarę czytelny obraz w sprawie SEP nieco psuje to, że Brouwer w piśmie na temat ruchu *signifiki*, komentując sprawę „spirituals forces and values” jako podstawy dla ruchu, pisze: „[a]s an example of denoting a spiritual force, I might call the relative clearness with which the reality of a fellow-creature is felt by the subject as indissolubly interwoven with its own reality, the *degree of egoicity of that fellow-creature in relation to the subject*” (BCW 1975: 465). I dalej, omawiając pięć poziomów języka, rozróżnionych względem ich roli w porozumieniu jednostek, opisuje *emotive language* w taki sposób:

The words and word groups evoke emotions in the hearer both in themselves and by association with other words. Speaker and hearer mutually recognize their right of existence, consequently *solipsism* [wyróżnienie moje – A. O.] is excluded and friendship and hostility get articulate forms. To this level of language largely belong popular and poetical languages of modern western society, also eastern image-language. (467)

³⁶ Oczywiście to argument z autorytetu: „There is no reason, then, to think that Brouwer’s epistemological solipsism entails a denial of the intersubjective validity of mathematics [...]” (van Atten 2015: 254).

Te fragmenty rodzą pewne wątpliwości, gdyż Brouwer w tym przytoczonym miejscu, jako jedynym w jego twórczości, które znaleźliśmy, odnosi się świadomie do solipsyzmu, pokazując, że nie tylko dobrze rozumie ten termin, ale dodatkowo zdaje sobie sprawę, że z pewnych przesłanek (w tym przypadku faktu wzajemnego odczuwania) można w miarę łatwo wykluczyć solipsyzm, którym to tropem w niniejszej pracy właśnie staramy się podążać³⁷. Jednak znawcy poglądów Brouwera, jak na przykład van Stigt, traktują signifikowy etap jego twórczości jako swoisty wyjątek³⁸. Dla „usprawiedliwienia” Holendra trzeba powiedzieć, że w piśmie o dwa lata późniejszym od cytowanego napisał: „[i]n this way civilized languages, mostly being cooperative languages, suggest a sameness for such totally different phenomena as acts of the subject and acts of object individuals are” (BCW 1975: 484)³⁹.

Ad P.3). Istnieją, jak sądzimy, mocne podstawy do pozytywnej odpowiedzi na to pytanie, ale równocześnie towarzyszy im pewna niejednoznaczność. Spróbujemy zatem podać uzasadnienie dla naszej nie całkiem jednoznacznej odpowiedzi. Otóż z wcześniejszych rozważań na temat SEP mogliśmy zauważyć, że Brouwer dopuszczał istnienie innych indywiduów (podmiotów), które są jednak poznawczo niedostępne, a jest tak pomimo tego, że wykluczał tak zwane *plurality of minds*. W BCW 1975 (484–487) pisze wprost o konieczności

³⁷ W związku z tym wydaje się słuszne sądzić, że Brouwer zdawał sobie sprawę z ewentualnych zarzutów o solipsyzm, ale albo taki pogląd jak solipsyzm odrzucał, albo nie obawiał się takich zarzutów. Ciekawe jest to, że o ile nam wiadomo, nie pisał na ten temat.

³⁸ U van Stigta (1990: 65–70) odpowiedni podrozdział nosi tytuł *The Signific Interlude* i jest poświęcony staraniom Brouwera, opierającego się na tym ruchu, zbudowania nowego języka dla ludzkości, jak rozumiemy. Van Stigt (1990: 193–201) wskazuje, by nie lekceważyć próby przemiany u Brouwera, jak się wydaje, związanej z otrzymaną profesurą w 1912 i staraniami wejścia w szersze środowisko naukowe, które zakończyły się całkowitą porażką.

³⁹ W tym miejscu można chyba jasno stwierdzić, że praca na podobny temat do naszej powinna mieć znacznie większą objętość.

współpracy z innymi jako efekcie trzeciej fazy rozwoju świadomości z powyżej wymienionych, czyli tak zwanej fazy społecznej, charakteryzującej się koniecznością działania społecznego i używania języka, w większości o kooperacyjnym charakterze. Charakterystyka zachowań indywiduów przez wywodzenie tych zachowań z *reason* uważa Brouwer za rozsądne, o czym już była mowa w części 1.3. niniejszej pracy. Brouwer podtrzymuje w konsekwencji, po odrzuceniu tezy o wielości *minds*, że „there is no exchange of thought either”, gdyż są one nierozdzielnie związane z podmiotem i jego *mind* (BCW 1975: 485). Pomimo tych uwag, posiłkując się ważną przesłanką o stałości poglądów Brouwera, myślimy, że trzeba przyjąć, iż do końca uznawał pogląd zapoczątkowany w wieku 17 lat w PF za pomocą naszej tezy H. Warto dodać, że Brouwer jako student pod pseudonim Lau van der Zee napisał esej *On Morality*, a w nim zaznaczył, że *other people*: „[i]n their existence lies their immorality”⁴⁰. Znajduje to potwierdzenie również w dość kłopotliwych dla czytelników współczesnych fragmentach z LAM (szczególnie w rozdziale szóstym *Immanent Truth*), w wypowiedziach w kontekście języka zarówno z LAM, jak i CPM i innych prac⁴¹. Van Stigt w komentarzu do LAM podaje metaforę wędrowca, który jest zagrożony w swej pielgrzymiej drodze przez intelekt oraz *human company*⁴². Wspomniane zastrzeżenia wywodzą się z pewnych fragmentów późniejszych pism, które dotyczyły fazy 3, czyli *social phase* w rozwoju *consciousness*; chodzi

⁴⁰ Van Stigt 1990: 30, 194. Ponieważ nie mieliśmy tej pracy w rękę i cytujemy ją za van Stigtem, nie umiemy dobrze zinterpretować tego zdania. Wydaje nam się ono w tonie podobne do fragmentów z LAM. Ponieważ jednak jest to pismo z czasów studenckich, możliwe, że odnosił tę myśl do Schopenhauera, iż wina moralna leży w samej zasadzie „indywiduacji” i tak zinterpretowana, nie wspiera tezy o solipsyzmie. Uwagę tę zawdzięczamy W. Załuskiemu.

⁴¹ Tutaj mamy na myśli szczególnie dwie prace, z lat 1929 oraz 1933.

⁴² Por. van Stigt 1996: 384. Wydaje nam się, że podstawowych terminów etycznych, jak *dobro* i *zło*, używał w ograniczony sposób. O złu mówił w kontekście zdeprawowanego intelektu, wręcz go z nim utożsamiał; zobacz powyżej.

o pisma z roku 1929, 1933, 1946 oraz CPM. Tam Brouwer z konieczności, wyjaśniając między innymi zagadnienie języka i używając go do przeprowadzenia reform społecznych jako *linguistic engineering*, zajmuje pozornie nieco łagodniejsze stanowisko w kwestii „moralnych” aspektów relacji z innymi. Te nadzieje zostały pogrzebane z końcem lat dwudziestych i Brouwer wrócił do samotności i separacji od społeczeństwa, a w późniejszych latach sytuacja znowu uległa zmianie. Lecz zaznaczymy, że we wstępnej części do *Will, Knowledge and Speech* Brouwer napisał, że trzecim sposobem, w jaki wola pojedynczego człowieka wywiera wpływ na drugiego, jest użycie dźwięku („die Willensauferlegung durch die Laute”), bo wyrażenia języka nie posiadają samodzielnych znaczeń⁴³. Wydaje się, że ostatecznie jednak chodzi raczej tylko o *My Self* i *consciousness*, czyli dokładnie I + D.

Ad P.4). Odpowiedź na ostatnie pytanie brzmi: tak. Jak wcześniej zauważono, S_{MD} sprowadza się do obszaru I + D, którego elementy, czyli: *sensations, impressions* and *ideas*, są jedyną podstawą dla wszelkiej filozoficznej bądź naukowej konstrukcji – czyli nauki jako takiej. Jeśli przywołamy trzy rozumienia świata w ujęciu Brouwera S.3 i przypomnimy sobie, czym jest świat S.3 – „the Exterior World of the Subject”, to możemy się dowiedzieć, że Holender dokonał w swej myśli „complete identification of science with the exterior world of the Subject”. Na tej podstawie prawda naukowa i istnienie świata Natury są pochodną relacji pomiędzy trzema światami (por. van Stigt 1990: 185). Jak wiemy z wcześniejszych rozważań, *things*, które są

⁴³ Opieramy to na mocnym fragmencie z LAM: „Language by itself has no meaning; any philosophy which searched for a firm foundation based on that presumption has come to grief; lulled into sleep by the assurance of such firm foundation, one was rudely awakened by the appearance later of deficiencies and contradictions. A language which does not derive its certainty from the human will, but which claims to live on in the ‘pure concept’ is an absurdity” (za: van Stigt 1996: 403). Ta cała sprawa w życiu Brouwera i jego poglądach wydaje nam się dość skomplikowana. Należy odesłać czytelnika do prac samego Holendra lub adekwatnie do problemu zatytułowanych rozdziałów pracy: van Stigt 1990.

przedmiotem nauki, są kompleksami wrażeń. Podobnie z bardziej skomplikowanymi obiektami „Exterior World of the Subject”, jakimi są na przykład *causal sequences* istniejące w czasie, które są oczywiście tak naprawdę wytworami woli *Self* i wyobraźni (por. Brouwer 1933: 419; van Stigt 1990: 186). Są takie fragmenty u Brouwera, które w rozważanej sprawie wydają się przełomowe. Na przykład w liście z 13 listopada 1906 roku do promotora swej pracy doktorskiej będącej w przygotowaniu – Kortwega – pisze: „[y]ou say [...] that the general law of gravity has little to do with the instruments which led to its discovery. But aren't all laws nothing but a joining of phenomena by means an induction, a means of commanding the phenomena, and existing nowhere except in the human mind?” (za: van Stigt 1990: 496). Van Stigt (1990: 185) podkreśla, że dla Bertusa zarówno obiekty nauki, jak i jej prawa są pochodnymi Intelaktu. W tym procesie zwanym nauką *the Self* wywiera za pomocą woli presję na Naturze (świat zewnętrzny S.1) i w pewnym sensie go deformuje. Istnieje jeszcze wiele miejsc w twórczości Brouwera, które potwierdzają te jego poglądy. Wydaje nam się, że można to podsumować tak, iż badanie (naukowe) świata zaczyna się w *Self* i jego języku, a nawet kończy się w *Self* i w mówieniu o *Self*.

Zakończenie

Pozwolimy sobie na zakończenie tej pracy bez jakiegoś podsumowania. To musiałby zrobić każdy czytelnik samodzielnie. Powiemy tylko, że tytułowe pytanie zostało rozłożone na cztery podpytania i odpowiedzi na te pytania w kolejności brzmią: „nie”; „tak”; „tak” (bądź *jain*); „tak” (bądź *jain*). Pragniemy zwrócić jedynie uwagę na stopień skomplikowania przedstawionych zagadnień i obszerność tych zagadnień. Wydaje się, że wnikliwsze ich opracowanie wymagałoby obszernej książki. Można postawić sobie pytanie, czy jest sens zajmować się filozofią Brouwera tak szczegółowo. Jest to

z pewnością filozoficznie ciekawy myśliciel, a na dodatek słabo znany w Polsce.

Bibliografia

- van Atten, M. (2004). *On Brouwer*. Belmont: Wadsworth Publishing Company.
- van Atten, M. (2015). *Essays on Gödel's Reception of Leibniz, Husserl, and Brouwer*. London: Springer.
- Brouwer, L. E. J. (1898). *The Profession of Faith*. Tłumaczenie angielskie w van Stigt, W. P. (1990). *Brouwer's Intuitionism* (s. 390–393). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1929). *Mathematik, Wissenschaft und Sprache*. *Monatshefte für Mathematik und Physik*, 36, 153–164. Przedruk w Brouwer, L. E. J. (1975). *L. E. J. Brouwer Collected Works*, 1 (s. 417–428). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Tłumaczenie angielskie w Mancosu, P. (Ed.). (1998). *From Brouwer to Hilbert: The Debate on the Foundations of Mathematics in the 1920s* (s. 45–53). New York: Oxford University Press.
- Brouwer, L. E. J. (1933). *Willen, weten, spreken*. Tłumaczenie angielskie sekcji 3 w Brouwer, L. E. J. (1975). *L. E. J. Brouwer Collected Works*, 1 (s. 443–446). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Pełne tłumaczenie angielskie Brouwer, L. E. J. (1990). *Will, Knowledge, and Speech*. W: W. P., van Stigt, *Brouwer's Intuitionism* (s. 418–431). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1949). *Consciousness, Philosophy and Mathematics*. W: E. W. Beth, H. J. Pos, H. J. A. Hollak (Eds.), *Library of the Tenth International Congress of Philosophy, August 1948, Amsterdam*, 1 (s. 1235–1249). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Przedruk w Brouwer, L. E. J. (1975). *L. E. J. Brouwer Collected*

- Works*, 1 (s. 480–494). Heyting, A. (Ed.). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1975). *L. E. J. Brouwer Collected Works*, 1. Heyting, A. (Ed.). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1990). Synopsis of the Signific Movement in the Netherlands. Prospects of the Signific Movement. W: W. P., van Stigt, *Brouwer's Intuitionism* (s. 465–471). Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- Brouwer, L. E. J. (1996). Life, Art, and Mysticism. van Stigt, W. P. (transl.). *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37(3), 389–429.
- van Dalen, D. (2013). *L. E. J. Brouwer – Topologist, Intuitionist, Philosopher. How Mathematics is Rooted in Life*. London: Springer.
- Drwięga, M. (2016). Spór o podmiot w filozofii. W: A., Warmbier (red.), *Spór o podmiotowość – perspektywa interdyscyplinarna* (s. 21–35). Kraków: Księgarnia Akademicka.
- Franchella, M. (1995). Like a Bee on a Windowpane. Heyting's Reflections on Solipsism. *Synthese*, 105, 207–251.
- Mitroff, I. I. (1971). Solipsism. An Essay in Psychological Philosophy. *Philosophy of Science*, 38(3), 376–394.
- Olivier, W. D. (1970). A Sober Look at Solipsism. *American Philosophical Quarterly Monograph Series*, 4, 30–39.
- Placek, T. (1999). *Mathematical Intuitionism and Intersubjectivity. A Critical Exposition of Arguments for Intuitionism*. Dordrecht: Kluwer.
- van Stigt, W. P. (1990). *Brouwer's Intuitionism*. Amsterdam: North Holland Publishing Company.
- van Stigt, W. P. (1996). Introduction to „Life, Art, and Mysticism”. *Notre Dame Journal of Formal Logic*, 37(3), 381–387.
- Watson, R. (2016). *Solipsism. The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*. Indiana: St. Augustine's Press.

De Solipsismo, red. J. Dadaczyński, A. Olszewski, Z. Wolak,
Kraków 2020, s. 215–244.

DOI: <https://doi.org/10.15633/9788374389303.10>

ADAM OLSZEWSKI

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II, Kraków

Solipsyzm i różne sprawy

¿La vida es sueño?

Abstrakt

Zamierzeniem niniejszej pracy jest pobudzenie zainteresowania solipsyzmem jako nieco zapomnianym fenomenem filozoficznym. Dlatego najpierw przedstawiamy garść ogólnodostępnych faktów historycznych i filozoficznych dotyczących solipsyzmu. W dalszej części pracy próbujemy uporządkować rozumienia solipsyzmów. Na koniec formułujemy kilka własnych wątków dotyczących badań nad solipsyzmem, w szczególności formułujemy dwa argumenty, jeden *za*, a drugi *przeciwko* solipsyzmowi.

Słowa kluczowe

solipsyzm, Kartezjusz, solipsyści, definicja solipsyzmu, argument przeciwko solipsyzmowi

Abstract

The intention of this work is to stimulate interest in solipsism, as a somewhat forgotten philosophical phenomenon. Therefore, I first present

a handful of publicly available historical and philosophical facts about solipsism. In the further part of the work I try to organize the understanding of solipsism. Finally, I formulate some of my own threads concerning the research on solipsism, in particular, I formulate two arguments, one *in favour* and one *against* solipsism.

Keywords

solipsism, Descartes, solipsists, definition of solipsism, argument against solipsism

Celem niniejszej pracy jest przygotowanie przedpola dla większego zamierzenia polegającego na ostatecznym rozprawieniu się z solipsyzmem, gdyż brak takiego rozprawienia się jest rodzajem skandalu współczesnej myśli filozoficznej¹. By móc to zamierzenie osiągnąć, potrzeba wykonać dość dużą pracę. Zadaniem podstawowym w takim kontekście zdaje się określenie solipsyzmu, co jest trudne z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze jest to właściwie pogląd filozoficznie martwy w tym sensie, że obecnie trudno znaleźć ważnego filozofa, który go wyznaje, lub takiego, który go uznawał w przeszłości w sposób konsekwentny². Druga sprawa dotyczy tego, że poglądy solipsystyczne prawdopodobnie nie zostały nigdzie ściśle i wyczerpująco sformułowane ani przedyskutowane³. Praca niniejsza

¹ Ciekawe uwagi na pokrewny temat czyni Stace (1932: 65), a także Watson (2016: 4–13).

² Bokil (1996: 37) pisze jednak: „[...] wydaje się pewne, że solipsyzm jako poważna teoria filozoficzna został sformułowany w przeciągu kilku dekad bezpośrednio po śmierci Kartezjusza jako odrośl (*offshoot*) jego sławnego *cogito* w siedemnastym wieku”.

³ W ostatnich kilku latach pojawia się coraz więcej publikacji na temat solipsyzmu; por. na przykład Watson 2016. Natomiast *Stanford Encyclopedia of Philosophy* nie posiada odrębnego hasła poświęconego solipsyzmowi, a rozważa omówienie go w hasle *Other Minds*, choć jest to podproblem zasadniczej kwestii solipsyzmu.

składa się z trzech części, z których pierwsza ma charakter ogólnofilozoficzny i przeprowadza się w niej rozważania nad solipsyzmem, druga zawiera szczegóły filozoficzne koncepcji solipsyzmu, natomiast trzecia, najkrótsza, zawiera szkice argumentów za i przeciwko solipsyzmowi. Wątki z ostatniej części zostaną prawdopodobnie rozwinięte w postaci dodatkowych prac.

1. Krótka historia terminu *solipsyzm*

Powstanie filozofii nowożytnej, które przyjmuje się od czasów Kartezjusza (1596–1650), polegało w dużej mierze na stworzeniu nowego języka filozoficznego, czyli nowych pojęć oraz odpowiadających im terminów⁴. W tym kontekście mówi się często o tak zwanym podmiotowym zwrocie w filozofii. Ów nowy język filozoficzny rozkwitł szczególnie w okresie filozoficznego oświecenia (1688–1789), a w nim pojawiły się interesujące nas terminy: *ego-ismus* (pol. *egoizm*) i *solipsismus* (pol. *solipsyzm*)⁵. Drugi z nich miał się pojawić początkowo w kontekście pozafilozoficznym, a mianowicie w satyrycznym dziele jezuita Giuseppe Clemente Scottiego *Lucii Corneliae Europaei Monarchia solipsorum* (Venice 1645), w którym tytułowe królestwo solipsystów to królestwo jezuitów, sam zaś termin *solipsysta* był tutaj używany w istocie jako epitet na określenie członków tego zakonu. Książka ta została przetłumaczona na wiele języków, między innymi na język francuski w 1721 roku jako *La Monarchie des Solipses*⁶. To użycie jest potwierdzone: „[n]om injurieux donné aux jésuites,

⁴ Ktoś może być zaskoczony tym sformułowaniem. Ma ono na celu podkreślenie wagi rozróżnienia pojęcia od terminu, który go oznacza.

⁵ W dalszej części będziemy mówić o terminach: *egoizm*, *egoista* zamiennie, podobnie dla *solipsyzm*, *solipsysta*.

⁶ Adriaans (draft) twierdzi, że tłumaczenie na francuski dokonane zostało już w roku 1652, ale nie podaje źródła tej wiedzy. Prawdopodobnie się myli. Por. Stefanowska 2005: 361–362, która dokładnie omawia tę sprawę.

accusés d'égoïsme" (por. Larousse 1875: 846). Ten nowy termin zaczął pojawiać się w kręgach intelektualnych różnych krajów krytycznych wobec zakonu jezuitów, co również mogło się przyczynić, jak nam się zdaje, w konsekwencji do rozwiązania tego zakonu w roku 1773. Etymologiczne pochodzenie obu terminów jest dość jasne: pierwszy pochodzi od łacińskiego słowa *ego*, co znaczy „ja”, drugi z nich zaś od słów: *solus* – „sam”, oraz *ipse* – „ja – sam”, by pojawić się w języku francuskim w postaci kalki językowej: *solipse*. Adriaans tłumaczy to ostatnie słowo na angielski jako *selfish*, czyli „samolubny” („egoistyczny”), co jest uzasadnione wczesnym użyciem terminu.

Pierwszym zatem ustaleniem wydaje się to, że termin *solipsyzm* początkowo odnoszony był w sensie negatywnym (satyrycznym) do jezuitów. Jeśli chodzi o drugi z terminów – *egoizm* (*egoista*) – historia jest nieco inna, gdyż termin ten wcześniej niż pierwszy przyjął znaczenie filozoficznie techniczne. Stało się to za sprawą pojawienia się we Francji grupy filozofów, która została nazwana – przez choćby takich filozofów jak T. Reid⁷, Ch. Wolff⁸, encyklopedyści – „sektą egoistów”⁹. Teolog Ch. Pfaff wspominał o nich, choć uważał ich za heretyków, że rozprzestrzenili się nie tylko we Francji, ale także w Anglii i Irlandii. Na obecnym etapie pracy wystarczy wspomnieć, że

⁷ Por. Reid 1863: 332: „[f]or, soon after Des Cartes, there arose a sect in France called *Egoists*, who maintained that we have no evidence of the existence of anything but ourselves. [...] Those *Egoists* and Mr. Hume seem to have reasoned more consequentially from Des Cartes's principle than he did himself [...]”.

⁸ Por. Wolff 1719: § 2: „Daher auch die allerseltsamste Secte der Egoisten, die vor weniger Zeit in Paris entstanden, und von allen Dingen geleugnet, daß sie sind, doch das: *Ich bin*, zugegeben”. Za: Heidemann 1998: 19. Por. także: Halbfaß 1968: 200; Heidemann 1998: 19, przyp. 14.

⁹ Niektórzy z kolei wątpili w istnienie takiej grupy, jak na przykład W. Hamilton (wydawca pism Reida) czy też Ch. M. Pfaff (1686–1760), ewangelicki teolog, por. jego *Oratio* (1722). Na temat innych wzmianek o tej sekcji por. Bokil 1996: przyp. 13; Halbfaß 1968: 201; Heidemann 1998: przyp. 14. Dużą wagę do świadectwa jezuita o Buffiera na rzecz istnienia sekty egoistów we Francji (*solipsystów*) przykładą Bokil (1996: 44).

egoiści uważani byli za dość osobliwych sukcesorów i kontynuatorów filozofii Kartezjusza, Malebranche'a, a nawet Hume'a (Reid 1863). Jako ciekawostkę można podać fakt, że pojawiły się również wariacje na temat nazwy egoistów w postaci *egomizmu* (franc. *egomisme* czy też *egometisme*)¹⁰. Twórca *Spectatora* Addison wspomina w 1714 roku o używanym w kontekście szkoły Port Royal terminie *egotisme* na oznaczenie tych, którzy mówią zbyt wiele w pierwszej osobie¹¹. Obecnie uważa się, że na dobre termin *solipsyzm* zadomowił się w języku filozoficznym z ustalonym znaczeniem pochodzącym od Kanta, który w kwestii moralności odróżnił w *Vorlesung zur Moralphilosophie* (1770: §195) *den moralischen Egoismus* od *den moralischen Solipsismus*; różnica polegała na tym, że w pierwszym przypadku chodziło o naruszenie obowiązku wobec siebie samego, a w drugim wobec innych¹². Poza tym Kant w *Anthropologie in pragmatischer Hinsicht* (1798) dokonał podziału na: i) *logischer Egoismus*; ii) *ästhetischer Egoismus*; iii) *moralischer Egoismus*; iv) *metaphysischer Egoismus*. Hartmann opisuje to nieco podobnie, że egoizmem nazwane było to stanowisko teoretyczne przez długi czas począwszy od wieku siedemnastego aż do późnego okresu wieku osiemnastego, solipsyzmem zaś nazywano nieograniczone praktyczne samouwielbienie (*Selbsucht*)¹³. Ostatecznie do uporządkowania różnych znaczeń i ustalenia nowoczesnego sensu terminu *solipsyzm* przyczyniła się

¹⁰ Por. Halbfaß 1968: 207, gdzie można znaleźć dokładne ustalenia, które są dość złożone.

¹¹ Por. Halbfaß 1968: 224. Schopenhauer mówił o „teoretycznym egoizmie”, gdy chciał zwrócić uwagę na rozumienie tego terminu, które odnosiło się do rzeczywistości świata zewnętrznego. Por. Halbfaß 1968: 225.

¹² Adriaans 1986: 2. Z tej pracy Adriaansa skorzystaliśmy wiele przy pisaniu pracy, szczególnie przy budowaniu struktury historycznej części pracy.

¹³ Por. von Hartmann 1899: 379. Zob. również Eisler 1904: „Kant versteht unter «Solipsismus» den praktischen Egoismus, die «Selbstsucht»”. Por. Kant wyd. 1911: 100: „Wszystkie skłonności razem [...] stanowią samolubstwo (*solipsismus*). Jest ono albo miłością samego siebie, sprzyjaniem samemu sobie ponad wszystko (*philautia*), albo upodobaniem w sobie samym (*arogantia*)”.

publikacja F. E. Müllera *De Solipsismo* (Lipsiae 1841), czyli nastąpiło to dopiero w pierwszej połowie dziewiętnastego wieku. Egoizm niejako przejął kantowskie znaczenie etyczne, solipsyzm zaś zaczął znaczyć metafizyczną lub epistemologiczną postawę teoretyczną. Dzisiaj standardowo wskazuje się na cztery główne rodzaje solipsyzmu: a) metafizyczny; b) metodologiczny; c) epistemologiczny¹⁴; d) etyczny¹⁵.

2. Krótka historia solipsystów

Historycznie trudno jest znaleźć w starożytności jakiś konkretny pogląd filozoficzny, którego kontynuatorem lub następcą byłby solipsyzm. Niektórzy, wspominając Gorgiasza lub Heraklita, łączą solipsyzm z filozofią sofistów bądź sceptycyzmem, czasem go z nimi myląc; inni natomiast wskazują na wzmianki solipsystyczne u św. Augustyna¹⁶. Ta ostatnia wzmianka o św. Augustynie wymaga obszerniejszego komentarza. Otóż przypisywanie myślicielowi z Hippony solipsyzmu w jakiegokolwiek postaci musi zostać odrzucone jako chybione w sposób oczywisty. W przypadku św. Augustyna można

¹⁴ Istnieje tendencja do „zmiękczenia” tej wersji solipsyzmu, która wydaje się beznadziejna, a która istnienie świata zewnętrznego traktuje jako nierozwiązalny problem.

¹⁵ Solipsyzm metodologiczny ma różne znaczenia, ale ogólnie chodzi o to, że w odpowiednio pojętych badaniach filozoficznych potrzeba i wystarczy rozpocząć od własnego indywiduum. W tym ujęciu są dwa główne: pierwsze było to ważne pojęcie dla neopozytywizmu Carnapa, por. np. Schlick 1979: 472–473; Watson 2016: 81–91; drugie, bardziej współczesne, por. Fodor 1980. Solipsyzm etyczny to dawny (kantowski) egoizm. Czasami mówi się również o solipsyzmie psychologicznym, który jest najczęściej traktowany jako zaburzenie dysocjacyjne, czyli na przykład jako utrata integracji między własną tożsamością a wrażeniami.

¹⁶ Por. Adriaans 1986. W podobnym duchu wypowiadają się niektórzy myśliciele, którzy wywodzą Kartezjańskie *cogito* od Augustyna, jak na przykład Watson 2016. Halbfaß (1968) przytacza Wolffa (1719), który zalicza egoizm (dzisiaj solipsyzm) do skrajnego idealizmu.

jedynie w tym kontekście mówić o rodzaju *subiektywizmu*¹⁷. Przywoływany, najczęściej jako wyrwany z kontekstu, urywek dotyczący czasu z *Wyznań* pochodzi z § 14 księgi jedenastej. Biskup z Hippony w tym fragmencie jawi się jako jeden z najważniejszych myślicieli, którzy przyczynili się do pokonania obiektywistycznej koncepcji czasu pochodzącej od Arystotelesa – dla niego miarą upływającego czasu była zmiana materialna, czyli ruch¹⁸. To fundamentalne nastawienie obiektywistyczne w kwestii ujmowania czasu pokonał właśnie św. Augustyn, wprowadzając koncepcję czasu prywatnego, można powiedzieć – subiektywnego lub wewnętrznego. Koncepcja ta ujawniła się później u Heideggera (*Sein und Zeit*) oraz u Husserla (*Fenomenologia wewnętrznej świadomości czasu*)¹⁹. Dość jaskrawy przykład rozumienia nieobiektywistycznego czasu znajdujemy u Kanta, u którego czas jest jedną z dwóch form naoczności. Wspomniana powyżej dziwna, można powiedzieć swoista nieobecność solipsyzmu, a nawet samego terminu, w starożytności stanie się bardziej zrozumiała, kiedy uświadomimy sobie, że filozofia od starożytności była raczej refleksją nad bytem i podstawowy model poznawczy rozpinał się na parze podmiot–przedmiot, a sam proces poznawczy kierował się (wyłącznie²⁰) ku przedmiotowi. Za właściwy początek filozofii nowożytnej – jak już wspomniano – uważa się kartezjańskie *Cogito, ergo sum*, tak zwany podmiotowy zwrot, którego jedną z negatywnych, jak się powszechnie niemal sądzi, konsekwencji było pojawienie się poglądu nazwanego solipsyzmem. Historia poważnych lub „mocnych” jego wyznawców jest bardzo krótka, gdyż można właściwie wymienić

¹⁷ Jednak faktem jest częste łączenie myśli Kartezjusza z myślą św. Augustyna. Tę sprawę omawia na przykład Halbfaß 1968: 94–99. Por. również Paź draft: 1, gdzie podano więcej źródeł u św. Augustyna, z którymi ma związek późniejsze *cogito*.

¹⁸ Tę całą uwagę zawdzięczamy prof. B. Paziowi na podstawie osobistej rozmowy.

¹⁹ Do tych bardzo ciekawych zagadnień jeszcze powrócimy.

²⁰ Oczywiście jest to uproszczenie, ale dające do myślenia i wymagające prze-myślenia. Całkiem niedawno dotarła do nas informacja, że Arystoteles w dziele *O duszy* (III, 431b) pisał: „Dusza jest w pewnym sensie wszystkim, co istnieje”.

tylko jednego myśliciela: Claude Bruneta²¹, natomiast uważa się, że lista „słabych” solipsystów (quasi-solipsystów) lub podejrzewanych o solipsystyczne tendencje jest nieco dłuższa – są to między innymi: George Berkeley (1683–1753), David Hume (1711–1776), Immanuel Kant (1724–1804), Artur Schopenhauer (1788–1860), Max Stirner (1806–1856), Eduard von Hartmann (1842–1906), Johannes Volkelt (1848–1930), Theodor Ziehen (1862–1950), Hans Driesch (1867–1942), Richard Ritter von Schubert-Soldern (1852–1924) (por. Halbfaß 1968: 235), Luitzen E. Brouwer (1881–1966), Edmund Husserl (1859–1938), George Santayana (1863–1952), Ludwig Wittgenstein (1889–1951). Przy okazji warto przypomnieć, że Kartezjusz przebywał również przez ponad 20 lat w Amsterdamie, gdzie z całą pewnością oddziaływał na niderlandzkich myślicieli. Na myślicieli holenderskich miały też wpływ kontakty z filozofią Dalekiego Wschodu, wykształcone dzięki rozwijającej się w siedemnastym wieku kolonizacji, w której Niderlandy miały pokaźny udział, oraz pojawienie się protestantyzmu. To wszystko tłumaczy jakieś ponadprzeciętne, jak sądzimy, zainteresowanie solipsyzmem w dzisiejszej Holandii²².

3. Jak rozumieć solipsyzm?

W tej części pracy spróbujemy podjąć się kłopotliwego zadania – podania określenia (definicji?) solipsyzmu²³. Takie określenie, mające charakter zbliżony do definicji *per genus proximum et differentiam*

²¹ Żył na przełomie siedemnastego i osiemnastego wieku. Dokładne daty nie są znane. Adriaans (1986) wspomina o Johanie Andreasie Dèr Mouw (1863–1919), ale nie wydaje się on solipsystą w sensie ścisłym.

²² Uczniowie Brouwera i uczniowie jego uczniów tworzą dużą część grupy zainteresowanych solipsyzmem w Holandii, jak na przykład A. Heyting, P. Adriaans.

²³ Trudność polega na niewielkiej objętości pracy, ale także na skomplikowaniu tematu. Niektórzy sądzą, że ani podanie określenia (Adriaans 1986), ani obalenie solipsyzmu nie jest możliwe do zrealizowania (Russell 1923).

specificam, wymagałoby wpierw ustalenia rodzaju bliższego dla solipsyzmu spośród głównych kandydatur: teorii²⁴, problemu i poglądu (doktryna, teza). Pierwszym naszym ustaleniem jest to, że w rozważaniach będziemy myśleć o solipsyzmie jako o poglądzie (doktrynie), i podążamy tutaj za większością ujęć tego tematu dostępnych w literaturze. Po drugie wygląda na to, że ustalenie jednej ogólnie obowiązującej definicji solipsyzmu nie jest możliwe, również z tego powodu, że mamy wyróżnione cztery jakby główne wersje: metafizyczną, epistemologiczną, metodologiczną i etyczną. Dlatego naszym kolejnym ustaleniem będzie to, że zajmiemy się (głównie) solipsyzmem metafizycznym, sugerując, choć bez argumentu konkluzyjnego, że ten solipsyzm jest podstawowy, a pozostałe wersje są względem niego pochodne²⁵. Pomimo takiego zastrzeżenia mamy wiele wersji samego już solipsyzmu metafizycznego, ale wyjściem z tej sytuacji jest spostrzeżenie, iż możliwe jest wskazanie na pewien schematyzm, jaki pojawia się w różnych określeniach solipsyzmu metafizycznego, i naszą rzeczą będzie wskazanie jednego określenia, którego dotyczyć będzie nasza praca. Ten tryb postępowania wymusza metodologia, gdyż celem całej pracy jest podanie argumentu mającego obalić solipsyzm, ale jak widać, dokonać tego będzie można w odniesieniu do jego pewnego szczególnego rozumienia w obrębie metafizyki. Dla uzyskania naszego zamierzenia spróbujemy najpierw przedstawić to pojęcie na podstawie niektórych znanych ujęć częściowych. Zaczniemy prezentację określeń solipsyzmu, wychodząc od dorobku pozostałego po uczniu i współpracowniku Brouwera – Arendcie Heytingu. Nie był on filozofem, lecz raczej matematykiem, który zajął się solipsyzmem w metodyczny i interesujący sposób, poczynając od bardzo ogólnego ujęcia tego zagadnienia, a przy okazji

²⁴ O solipsyzmie jako *teorii* poznania wspomina Halbfaß 1968: 229; nieco dalej jako o *problemie* solipsyzmu.

²⁵ Ta kwestia jest zasadnicza dla rozumienia zależności pomiędzy rodzajami solipsyzmu i zajmiemy się nią obszerniej w innej pracy, którą zamierzamy napisać.

sprecyzował niektóre określenia i wypowiedzi dotyczące solipsyzmu²⁶. Następnie dołączymy określenia innych myślicieli:

- [S.1] (A. Heyting) S. = doktryna przypisująca *ja* (*the Self*) pierwszorzędną rolę²⁷.
- [S.2] (A. Heyting) S. = „Cały świat składa się wyłącznie z moich reprezentacji”.
- [S.3] (B. Russell) S. = „The belief that I alone exist”;
 - a) dogmatyczny: „There is nothing beyond data”;
 - b) sceptyczny: „One cannot know anything beyond data”;
 - c) drastyczny: „Everything consists in the following (what I perceive and remember)”;
 - d) mniej drastyczny: „I accept everything that is present in my spirit according both to pure reason and to orthodox psychology; hence also unconscious perceptions”²⁸.
- [S.4] (F. C. S. Schiller) S. = „The doctrine that all existence is experience and that there is only one experient”²⁹.

²⁶ Prezentacja poglądów Heytinga kończy się na roku 1980, czyli na roku jego śmierci.

²⁷ Por. Franchella 1995: 214. Autorka pisze tam, że Heyting przejął to określenie z *Encyklopedie* Kuipersa; badaczka opiera się na własnoręcznej notce Heytinga, którą zaznaczył na marginesie swoich notatek (o numerze porządkowym F8.28). Jednak nie udało się odnaleźć takiego dzieła ani nie mogła go odnaleźć Franchella, która potwierdza, że sprawa jest niejasna. Heyting powoływał się również na Brouwera i dokonał następującego podziału na: a) „egoizm” = poszukiwanie samego siebie (etyczny); b) „solipsyzm realności” = *ja* (*the Self*) jest całą rzeczywistością (metafizyczny); c) „solipsyzm wiedzy” = *ja* jest (jedynym) źródłem naszej wiedzy (epistemologiczny). Na przeciąg tych rozważań „S.” jest skrótem dla terminu *solipsyzm*.

²⁸ Por. Franchella 1995: 216; Russell 1923: 157–158. Interesujące jest to, że Heyting, odmiennie niż Russell, wykluczał wiedzę nieświadomą jako wyłącznie teoretyczną, niedoświadczaną (por. Franchella 1995: 217). Heyting krytykował podejście Russella, który w centrum teorii wiedzy stawiał *belief* jako „karykaturę solipsyzmu”; por. Franchella 1995: 216.

²⁹ Za: Halbfaß 1968: 232. Ściśle rzecz biorąc, Schiller podał takie określenie solipsyzmu jako funkcjonujące potocznie, ale po to, by je skrytykować. Podkre-

- [S.5] (F. H. Bradley) „I cannot transcend experience, and experience must be *my* experience. From this it follows that nothing beyond my self exists; for what is experience is its [the self's] states”³⁰.
- [S.6] (C. Brunet) „Everything exists only with the consciousness; I wish to say that there is a contradiction in attributing a positive existence to a thing of which one does not think at all”³¹.
- [S.7] (A. Pastore) „[...] l'identificazione di tutta la realtà, al mio io individuale, cosciente e pensante, unica realtà” (por. Halbfaß 1968: 229).
- [S.8] (P. Foulquié) „Le solipsiste dit: Il n'y a que moi” (por. Halbfaß 1968: 229).
- [S.9] (R. Eisler) S. = pogląd, że „daß das eigene Ich allein, das Seiende ist, daß alles Sein im eigenen Ich, im eigenen Bewußtsein beschlossen ist” (por. Halbfaß 1968: 229).
- [S.10] (S. Thornton) „I am the only mind which exists”; „My mental states are the only mental states” (por. Thornton b.d.).
- [S.11] (K. Popper) S. = „[...] is a theory that I, and only I, exist” (Popper 1993: 106).
- [S.12] (R. Watson) S. = „[...] the thesis that one can be conscious only of one's own sensations and ideas in the present moment”³².

ślał, iż w tym określeniu „the whole reality has a single owner”, co nie musi być prawdą (por. Schiller 1906: 86). Wedle Schillera takich solipsystycznych *ja* może być więcej niż jedno. W sprawie rozmiękania solipsyzmu przez Schillera szerzej wypowiedział się Watson (2016: 51).

³⁰ W: Bradley 1893: 218, za: Watson 2016: 55.

³¹ Por. Bokil 1996. Tam można znaleźć rozszerzoną i bardzo szczegółową dyskusję na ten temat, i w ogóle na temat sekty egoistów. Cytujemy Bruneta za: Bokil 1996: 61.

³² Watson 2016: 127. Solipsyzm „of the present moment” Watsona był już znany Wilhelmowi Ostwaldowi, który mówił o „instantaner Solipsismus” w okresie międzywojennym. Por. Halbfaß 1968: 230.

- [S.13] (W. Todd) S. = „Analytic solipsism is defined as the view which says that all the statements of ordinary language can be translated without loss of meaning into a language whose primitive terms refer only to the mental phenomena of the speaker” (Todd 1968: xiii).
- [S.14] (Wikipedia niem.) S. = „Nur das eigene Ich existiert. Nichts außerhalb des eigenen Bewusstseins existiert, auch kein anderes Bewusstsein”.
- [S.15] (A. Schopenhauer) „Nach Schopenhauer kann der Solipsismus, der alle Erscheinungen außer dem eigenen Individuum für Phantome hält, als ernstliche Überzeugung «allein im Tollhause» gefunden werden (W. a. W. u. V. I. Bd., § 19)”³³.
- [S.16] (A. Olszewski) S. = Istnieją tylko *ja* i moja projekcja (*datum*).

Jako podsumowanie można wstępnie przyjąć, że są trzy elementy, które konstytuują pojęcie solipsyzmu, i jakiegokolwiek określenie solipsyzmu jest równocześnie wypowiedzią na ich temat: „*ja*”, świadomości oraz istnienia. Z powyżej podanych określeń widać, że te trzy podstawowe pojęcia są nazywane za pomocą różnych terminów. My będziemy używać w naszych rozważaniach następujących terminów: *ja*, *datum* (*projekcja*) i *istnienie* (ekskluzywne – *only exists*) (symbolicznie odpowiednio: J, D, I). Gdybyśmy chcieli podać jakiś ogólny schemat dla określenia solipsyzmu, to solipsyzm metafizyczny, który odgrywa rolę podstawową, charakteryzowałoby następujące quasi-równanie dla S.:

$$(S.) \quad I = J + D^{34}.$$

Ktoś mógłby skrytykować tę formułę z tego powodu, że nie obejmuje ona pozornie stanowiska Hume’a, który w przeciwieństwie do Kartezjusza i Berkeleya negował istnienie substancjalnego *ja*. Jednak

³³ Eisler 1904 (hasło *Solipsismus*).

³⁴ Przypominamy, że chodzi tutaj o solipsyzm w wersji metafizycznej, gdyż wersja ta wydaje się podstawowa, a pozostałe są jej konsekwencjami.

dla Hume'a zachodzi również to quasi-równanie, z tym zastrzeżeniem, iż $J = D$, co znaczy, że *ja jest datum*. Na dodatek warto zauważyć, że – co jest raczej zgodnie podtrzymywane w literaturze przedmiotu – niemal wszyscy podają solipsyzm w wątpliwość (uznają, że nie jest *plausible*³⁵), ale równocześnie nikt go nie potrafi ostatecznie odrzucić (nie jest *conclusively refuted*)³⁶.

3.1. Solipsyzm punktem wyjścia filozofii?

Solipsyzm uważany jest czasem za punkt wyjścia filozofii, o czym pisze Stace (1932: 66): „[...] the initial position of every mind must be solipsistic”. Podobną myśl, ale wyrażoną nieco inaczej, znajdujemy u Halbfaşa (1968: 228), który przytacza cytat o solipsyzmie: „[d]octrine sans partisans, mais logiquement impliqué dans toute théorie idéaliste de la connaissance et de la réalité”³⁷. Thornton natomiast rozważa trzy presupozycje filozoficzne jako niemal powszechnie przyjmowane w punkcie wyjścia epistemologii, które nieuchronnie (?) prowadzić mają do solipsyzmu. Są to:

(a) [m]y most certain knowledge is the content of my own mind – *my thoughts, experiences, affects, and so forth*; (b) [t]here is no conceptual or logically necessary link between the mental and the physical. For example, there is no necessary link between the occurrence of certain conscious experiences or mental states and the “possession” and behavioral dispo-

³⁵ Słownik Webstera podaje, że *plausible* znaczy również: „appearing worthy of belief; the argument was both powerful and *plausible*”.

³⁶ Por. Watson 2016: 120. Ten wątek jest bardzo ciekawy do rozwinięcia od strony logicznej. Na przykład Popper twierdził, że S. jest jawnie (oczywiście) fałszywy, ale nieobalalny: „Nach Schubert-Soldern ist der Solipsismus theoretisch unwiderlegbar, indem jedes fremde Ich nur mein eigener Bewußtseinsinhalt, ein von mir Erschlossenes ist”. Za: Eisler 1904 (hasło: *Solipsismus*).

³⁷ Halbfaß 1968, za: *Dictionnaire Foulquié* (artykuł: *Solipsisme*: 228).

sitions of a body of a particular kind; (c) [t]he experiences of a given person are necessarily private to that person³⁸.

Heyting twierdzi podobnie, że pierwotnie (*primarily*) znamy na pewno jedynie nasze reprezentacje, i przytacza myśl J. Mithoffa, iż: „solipsism gives prolegomena to any philosophy” (za: Franchella 1995: 217). Warto zwrócić uwagę na to, że między tym poglądem a przytoczonymi powyżej (Foulquié, Halbfaß, Thornton) zachodzą dwie istotne różnice. Po pierwsze: (1) Mithoff mówi o *każdej* filozofii, podczas gdy Foulquié mówił słabiej – o dowolnym idealizmie. Po drugie: (2) Mithoff, z którym zgadza się Heyting, raczej uważa, że solipsyzm jest jakby *założeniem* (prolegomena) wszelkiej filozofii, wcześniej wspomniani badacze mówią zaś o solipsyzmie jako implikacji pewnych *presupozycji* (Thornton) teorii filozoficznych lub *implikacji* pewnych teorii filozoficznych. Z logicznego punktu widzenia może tutaj zachodzić ważna różnica pomiędzy tymi ujęciami, o ile zostaną odpowiednio doprecyzowane, taka mianowicie, jaka zachodzi pomiędzy rozumieniem implikacji (*respective* wynikiem), założeniem zwykłym a presupozycją. Przy obecnym szkicowym poziomie rozważań można powiedzieć, że poglądy Mithoffa i Foulquiégo wydają się fałszywe, co ma wykazać następujące rozumowanie: niech symbol F oznacza koniunkcję zdań tworzących jakiś dowolny system czy teorię filozoficzną, S zaś oznacza koniunkcję zdań tworzących doktrynę solipsystyczną. Według powyżej omówionych poglądów Foulquiégo ma zachodzić wynikanie, że dla dowolnego F: $(F) = S$. To zdanie jest jednak fałszywe, jeśli za F weźmiemy na przykład idealizm transcendentálny Kanta, dopuszczający istnienie rzeczy samych w sobie, bądź dowolny system ściśle realistyczny, jak na przykład tomizm. Nie wiadomo dokładnie, jak rozumieć termin

³⁸ Por. Thornton b.d. Praca Thorntona poświęcona jest próbie obalenia tych presupozycji za pomocą argumentacji opartej na poglądach Wittgensteina, głównie argumentu z języka prywatnego.

prolegomena od strony logicznej, ale jeśli dopuścimy jego rozumienie jako *założenia*, to wtedy mielibyśmy coś takiego, dla dowolnego F rozumianego jak powyżej: $S \Rightarrow F$. Założywszy, że istnieją filozofie (teorie filozoficzne) jawnie fałszywe, to z prawa kontrapozycji mielibyśmy $\neg S$ ³⁹. Solipsyzmem zajmują się również filozofowie z nieco innych pozycji, i można powiedzieć dla osiągnięcia innego celu. Dla zakosztowania takiej sytuacji przytoczmy bardzo skrótową charakterystykę książki Valberga: *Dream, Death, and the Self*. Nie zajmuje się on tam ani argumentami za, ani przeciw solipsyzmowi. Rozpatruje ciekawy paradoks, polegający na tym, że z jednej strony wszyscy wydajemy się solipsystemi, bo uważamy, iż nasza świadomość zawiera wszystkich innych, z drugiej strony doskonale wiemy, że to samo zachodzi dla innych podmiotów. Cała książka jest poświęcona dyskusji tego paradoksu⁴⁰.

3.2. Czym jest *ja*?

Jak już stwierdzono, *ja* użyte w określeniu solipsyzmu jest różnie nazywane, dodatkowo zaś język polski nie pozwala na łatwe sprecyzowanie niektórych filozoficznych dystynkcji, które są obecne w języku angielskim, jak na przykład rozróżnienie między *I* oraz *Self*. Tak czy inaczej obecnie dla nas najważniejszy jest problem, czy *ja* ma charakter substancjalny, tak jak to jest u Kartezjusza, czy też nie musi mieć takiego charakteru, jak to jest na przykład u Claude'a Bruneta, Davida Hume'a, a później Edmunda Husserla czy Arenda Heytinga. Dzięki temu, że są możliwe dwie tak różne interpretacje *ja*, mamy do dyspozycji co najmniej dwie odmiany solipsyzmu oparte na:

³⁹ Te sprawy wymagają dokładnego sprawdzenia i pozwalają nam sobie uświadomić, jak często niechlujnie prowadzone były badania nad solipsyzmem. Tutaj podajemy tylko *thumbnail sketch* ewentualnych badań.

⁴⁰ Taką skrótową charakterystykę zawdzięczamy uprzejmości autora w prywatnej korespondencji.

- *ja* substancjalnym;
- *ja* niesubstancjalnym.

W naszych rozważaniach pójdziemy tutaj drogą wskazaną przez Kartezjusza i rozumieć będziemy *ja* substancjalnie. Ma to oczywiście daleko idące skutki, z których chyba najważniejszy jest taki, że prawdziwa jest wtedy zasada: *Cogito, ergo sum*, ponieważ wtedy *Ego cogito (ego sum cogitans), ergo ego sum*. Jako w miarę prostą i znaną emanację tej zasady przytoczmy tezę logiki pierwszego rzędu z identycznością, zwaną *uogólnionym podstawowym twierdzeniem Descartesa* – *e* nazywa *ego*, $M(x)$ czytamy zaś jako: „*x* myśli”: $M(e) \equiv \exists y (y=e \wedge M(y))$. Uważa się, że logika predykatów w pewnym sensie jest pochodną filozofii Arystotelesa, i w tym kontekście konsekwentnie $M(e)$ należy interpretować jako: *ja myślę*, czyli własność myślenia „okrywa” substancję *ego*. Natomiast wspomniane stanowisko Hume’a z *Treatise of Human Nature* (1739) jest dość radykalnie różne od stanowiska Kartezjusza, gdyż znajdujemy na przykład taki oto fragment:

[w]hat we call a *mind*, is nothing but a heap or collection of different perceptions, united together by certain relations, and supos’d, tho’ falsely, to be endow’d with a perfect simplicity and identity. Now as every perception is distinguishable from another, and may be consider’d as separately existent; it evidently follows, that there is no absurdity in separating any particular perception from the mind; that is, in breaking off all its relations, with that connected mass of perceptions, which constitute a thinking being. (Hume 1739: 207)

Już Berkeley używał zamiennie określeń *spirit*, *soul* lub *myself* na określenie *mind* (por. Watson 2016: 22) i jak się wydaje, zachodzi to również w przypadku Hume’a, co znaczy, że – przynajmniej terminologicznie – *ja* to Hume’owski *mind*. Pokrewne stanowisko prezentował Husserl w *Badaniach logicznych*, kiedy myślał o *ja* jako wiązce czy kompleksie przeżyć, i nawet twierdził, iż nie udaje mu się

odnaleźć czystego *ja*, a jedynie przyznawał istnienie *ja* empirycznemu, pojmowanemu jako całość przeżyć człowieka (por. Czarkowski 1995: 19). Czarkowski (1995) wskazuje, iż Husserl zmienił swój pogląd co najmniej dwukrotnie od czasu dokonania transcendentalnego zwrotu (1906–1907), a co się ujawniło najpierw w *Ideach I, II*, a później w *Medytacjach kartezjańskich*. Dla uzasadnienia naszych rozważań dotyczących poglądów Husserla na temat *ja* powiemy, że są one ważne, gdyż ów filozof poświęcił temu zagadnieniu nieproporcjonalnie wiele odpowiedzialnego wysiłku analitycznego w porównaniu do innych myślicieli. Czyste *ja* dla Husserla istnieje więc wtedy, to znaczy po roku 1913, w sposób niepowątpiewalny. Skrótowo i syntetycznie można to podsumować następująco: czyste *ja* według *Idei* staje się 1) zasadą jedności całości strumienia przeżyć lub jest pewnego rodzaju 2) centrum czy początkowym punktem, z którego wytryska promień zwrócenia się na różne sposoby do obiektów (Czarkowski 1995: 31–32). Czyste *ja* zatem może mieć charakter czasowy, gdy jest pojmowane jako centrum uwagi, bądź pozaczasowy, gdy rozumiane jest jako zasada jedności świadomości. Od lat 1917–1918 Husserl pozostaje przy drugim rozumieniu z powyższych, czyli *ja* pozaczasowym, w pewnym sensie pustym biegunie identyczności. Paź (draft: 11) twierdzi, że Husserl w swoim późnym dziele – *Medytacjach kartezjańskich*, uznawał, że „[p]odmiot tego transcendentalnego cogito (u Kartezjusza miał on status substancjalny) całkowicie stracił swój indywidualno-substancjalny charakter i został zredukowany do swoistego punktu, z którego wypływają poszczególne akty”⁴¹. Jednak Czarkowski (1995: 32–33) przytacza inny fragment *Medytacji kartezjańskich*, w którym sam Husserl pisze:

⁴¹ Por. Świącicka 1993: 65–76. Zarówno Świącicka, jak i Sokolowski (2000) w swoich opracowaniach dotyczących fenomenologii osobne rozdziały poświęcają zagadnieniu *ego* w tej filozofii. Nie czujemy się w żadnym stopniu specjalistami z historii filozofii ani tym bardziej filozofii Husserla. Dlatego opierając się głównie na opracowaniach, wykorzystujemy pewne wątki, które są znane, a które będą przydatne w przedstawieniu naszej argumentacji.

[...] to będące centrum odniesień Ja nie jest pozbawionym określeń biegunem identyczności (tak jak nie jest nim żaden przedmiot), lecz czymś, co dzięki prawdziwości, z jaką przebiega transcendentalna geneza, z każdym wypromieniowanym z siebie aktem, aktem odnoszącym się do nowego sensu przedmiotowego, zdobywa nową trwałą własność. (Husserl wyd. 1982: 100, za: Czarkowski 1995: 32–33)

Wydaje nam się, że dla podsumowania tej kwestii w odniesieniu do naszej pracy wystarczy stwierdzić, iż w obrębie fenomenologii Husserla można mówić zarówno o *ja* substancjalnym, jak i *ja* punktowym. Zakończmy ten paragraf relewantnym cytatem z Czarkowskiego (1995: 31):

[w] okresie „Idei” Husserl nie wypowiada się jednoznacznie na temat czasowości samego czystego Ja. Znajdziemy wypowiedzi, według których czyste Ja jest czymś trwającym w czasie, aczkolwiek o trwaniu różniącym się od trwania jakiegoś uporczywie utrzymującego się przeżycia w rodzaju jednostajnego wrażenia dźwięku, ale znajdziemy i takie, które temu przeczą.

Ustalenie: zarówno czasowość *ja*, jak i pozaczasowość *ja* były podtrzymywane w dziejach filozofii przez różnych filozofów, a nawet sprawa ta ulegała zmianie w obrębie poglądów jednego filozofa.

3.3. Czym są *projekcja* i jej *czas*?

Zacznijmy tę sekcję od znamienego cytatu:

Z przekonaniem jednak mówię, że wiem, iż gdyby nic nie przemijało, nie byłoby czasu przeszłego. Gdyby nic nie przychodziło nowego, nie byłoby czasu przyszłego. Gdyby niczego nie było, nie byłoby teraźniejszości. Owe dwie dziedziny czasu – przeszłość i przyszłość – w jakich sposób istnieją,

skoro przeszłości już nie ma, a przyszłości jeszcze nie ma? (Augustyn z Hippony wyd. 2002: XI, 14)

Augustyn jest myślicielem uważanym za tego, o czym wspomniano, który zmienił myślenie o czasie: z myślenia o czasie zewnętrznym, przynależnym światu, pochodzącym od Arystotelesa, na myślenie o czasie wewnętrznym człowieka i jego świadomości.

To, co my nazywamy umownie *datum* (skrót: D) bądź *projekcją*, bywa nazywane za użyciem różnych terminów przez autorów. Wadą terminu *projekcja* jest to, że może on niewłaściwie sugerować jakąś formę władania (panowania) nad *projekcją* ze strony *ja*, presuponując bądź zakładając jakiś rodzaj posiadania wolnej woli przez *ja*, a także możliwości swoistej kreacji *projekcji*. Częściej będziemy więc używać terminu *datum*, ale i tak z punktu widzenia naszego interesu badawczego istotna jest jedynie dystynkcja na projekcje zarówno beczasowe, jak i mające jakiś komponent czasowy. Wyraźnymi zwolennikami D beczasowych są między innymi C. Brunet, D. Hume, R. Watson, czasowych zaś R. Descartes, G. Berkeley, I. Kant, H. Bergson⁴², E. Husserl, L. Brouwer, F. H. Bradley⁴³. Zatrzymamy się teraz na szczególnie ważnych dla nas rozważaniach dotyczących D czasowego, w tym na pracach Husserla (lub ogólniej fenomenologów), a dotyczących pieczołowitej analizy filozoficznej D człowieka, którym to rozważaniom można przypisać cechy ścisłości czy obiektywności. Husserl uzyskał ten efekt obiektywności dzięki wskazaniu na obiektywne formy przeżywania subiektywności w ogólności, a w szczególności przeżywania czasu, „ale nie jest to czas świata doświadczenia [czyli świata jako obiektywnego – A. O.]

⁴² Warto tutaj zwrócić uwagę na bliskość wyników analiz czasowości Bergsona i Husserla, choć obaj wychodzili z odmiennych pozycji filozoficznych (por. Świącicka 1993: 73).

⁴³ Co do Descartesa wątpliwości wyraża na przykład Watson (2016: 14–20), podobnie jak do Bradleya (2016: 55).

lecz *immanentny* czas upływu świadomości” (Husserl wyd. 1989: 9). W fenomenologii wskazuje się najpierw na (I) istniejący czas „zegarów i kalendarzy”, a jest to albo czas procesów i zdarzeń w świecie rozumianym jako rzeczywisty, albo czas obiektywny⁴⁴. Mierzenie tego czasu jest intersubiektywne. Zagadnienie tej czasowości nie należy do fenomenologii, lecz raczej do psychologii. Drugi (II) poziom zajmuje czas wyrażający zarówno trwanie, jak i następstwo pomiędzy zdarzeniami umysłowymi, to znaczy doświadczeniami wewnętrznymi i aktami świadomości. Ten czas ma charakter wewnętrzny i w przeciwieństwie do czasu z poprzedniego poziomu nie jest publiczny, czyli nie jest dostępny dla innych. Na tym poziomie nie chodzi o subiektywne przeżywanie czasu przez poszczególne jednostki, lecz o „obiektywne formy owych subiektywnych sposobów przeżywania go” (Rudnicki 2015). Fenomenolog szuka pierwotnych źródeł dla tych poziomów, czyli (I) i (II), przez analizę świadomości. W wyniku tych analiz uzyskuje się czas jako kontinuum, w którym można wyróżnić triadę retencja–teraźniejszość–protencja. To czas preempiryczny (por. Rudnicki 2015). Wypowiadając to nieco inaczej, fenomenolog dla opisanego tego, co nazywa *bezpośrednim doświadczeniem czasu*, które jest emanacją wewnętrznej świadomości czasu, mówi o tak zwanej *żywej teraźniejszości (living present)* i wyróżnia trzy tworzące ją momenty, rozdzielalne jedynie na drodze abstrakcji: *primal impression, retention, protention* (por. Sokolowski 2000: 136). Dla naszego głównego argumentu ta koncepcja będzie miała zasadnicze znaczenie, a szczególnie ważne będzie pojęcie protencji, czyli „skierowanego-ku-przyszłości odpowiednika retencji”, który „daje nam pierwszy i oryginalny sens «czegoś nadchodzącego» bezpośrednio po tym, co mamy teraz” (por. Sokolowski 2000: 137). Trzecim (III) poziomem w strukturze fenomenologicznej czasu jest poziom uświadomienia (*awareness*) lub świadomości (*consciousness*) czasu

⁴⁴ Nie używamy tutaj terminologii fenomenologicznej, lecz ogólnofilozoficznej lub zdroworozsądkowej.

wewnętrznego. Dla przejrzystości przedstawmy to następująco za Sokolowskim⁴⁵:

A. Czas świata: zwany czasem *transcendentnym* lub *obiektywnym*.

B. Czas wewnętrzny: zwany czasem *immanentnym* lub *subiektywnym* (dla którego pierwotny jest czas *preempiryczny*).

C. *Świadomość czasu wewnętrznego*. Ta świadomość upływu czasu wewnętrznego jest absolutna i, zgodnie z Husserlem, nie potrzebuje kolejnej świadomości, jakby wyższego rodzaju⁴⁶.

Gdyby próbować skomentować to zdroworozsądkowo, to można by powiedzieć, iż czas A. przynależy do świata zewnętrznego, czas B. przynależy do *datum* (D), czas C. przynależy (?) zaś do *ja*, co musi budzić wątpliwości interpretacyjne. To, że czas poziomu C. ma swój własny upływ oraz charakter absolutny, wydaje się nie budzić wątpliwości u Husserla (por. Sokolowski 2000: 131). Sokolowski używa nieco innego sformułowania i pisze, że „drugi poziom nie jest wystarczający dla wyjaśnienia swej własnej samoświadomości (*self-awareness*); musimy wprowadzić trzeci poziom, by wyjaśnić to, czego doświadczamy na poziomie drugim” (2000: 131). Wspomniana wyżej wątpliwość pojawia się w związku z problemem substancjalności J w filozofii Husserla⁴⁷. Wewnętrzna świadomość czasu została

⁴⁵ Ten myśliciel uważany jest za autorytet w kwestii fenomenologii, dlatego przytaczamy jego ujęcie.

⁴⁶ Pytanie, czym jest „wewnętrzna świadomość czasu”, nie ma prostej odpowiedzi w postaci definicji. Odpowiedź jest jakimś rodzajem opisu lub wyjaśnienia. Sokolowski (2000: 141) pisze na przykład tak: „Internal time consciousness is made up of the living present as it succeeds itself. [...] One living present does succeed another”. Ten autor również zdaje sobie sprawę z ponadwymiarowej spekulatywności i fantastyki tego pojęcia. Por. Sokolowski 2000: 143–145.

⁴⁷ Sokolowski (2000: 132) pisze o „drażniących” sprawach związanych z wewnętrzną świadomością czasu, z czym się całkowicie zgadzamy. Por. Sokolowski 2000: 134.

opisana w 1928 roku, dopiero zaś w *Medytacjach* (1931) Husserl porzucił substancjalne rozumienie J, a zatem czas z poziomu C. musiałby (jakoś?) przynależać do sfery D. Między trzema poziomami zachodzi warunkowanie o następującej postaci: C. warunkuje B., B. warunkuje A. Poziom C., czyli wewnętrzna świadomość czasu, która daje ostateczne umocowanie dla każdej czasowości *ja*, dotyczy *ja* absolutnego. To *ja* nie ma charakteru czasowego i jego charakter jest niewyraźny, co sam zauważa Husserl. Jest to najprawdopodobniej związane z pojęciem przymysłowości (*Ursinnlichkeit*) *ja* i jest to pierwsza własność *ja* (*Urhabe*) (por. Świąćicka 1993: 76). Ta źródłowa świadomość jest przedczasowa, ujmując to inaczej⁴⁸. Analizy Husserla dotyczące terażniejszości, a w szczególności te, w których wykazuje, że terażniejszość (*present moment*) nie ma charakteru punktowego, są fundamentalne z naszego punktu widzenia, i do nich odwołamy się nieco w szkicowym argumentacie z następnej sekcji. Natomiast szerzej użyjemy tej koncepcji w rozwinięciu poniższej argumentacji.

3.4. Krytyka i argumenty przeciwko solipsyzmowi

Jak już stwierdzono, a najprawdopodobniej jest to dość powszechnie podtrzymywany pogląd, nie skonstruowano jeszcze argumentu, który by skutecznie odrzucał solipsyzm. Nawet można powiedzieć więcej, że jest prawdopodobne, iż solipsyzm jest nieodrzucałny⁴⁹. W niniejszej pracy takie stanowisko nie jest przyjęte, lecz przy-

⁴⁸ Por. Świąćicka 1993: 73. Husserl pisze o tych sprawach w pracy *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu* (wyd. 1989: 111): „[d]la tego wszystkiego brak nam słów”; za: Rudnicki 2015.

⁴⁹ Takie stanowisko, dość zaskakujące w zestawieniu z jego koncepcją falsyfikacjonizmu, prezentował dla przykładu Karl Popper, który przyjmował równocześnie, że solipsyzm jest jawnie fałszywy (por. Popper 1993).

muje się mocną tezę, iż ogólnie nie istnieją problemy filozoficzne nierozstrzygalne⁵⁰. W wielkim skrócie zaprezentujemy tutaj dwa argumenty skierowane przeciwko solipsyzmowi w pewnej wersji⁵¹. Pierwszy (Arg.1) z nich pochodzi z pracy Sokolowskiego (2000: 135) i jest skierowany przeciwko solipsyzmowi momentu obecnego (*of the present moment*) w postaci [S.12], uznawanemu przez między innymi Hume'a i Watsona (jak sądzimy), drugi zaś (Arg.2) pochodzi od nas i jest skierowany przeciwko innej wersji, a mianowicie przeciwko [S.16]⁵². Zaprezentowany obecnie szkicowo Arg.1 naprawdę pochodzi od Husserla i jego analiz terażniejszości⁵³. W sformułowaniu [S.12] występuje pojęcie momentu obecnego (*present moment*), czyli tak naprawdę chodzi o „teraz”. Zwolennicy tego poglądu [S.12] nie wyjaśniają, co rozumieją przez ów *present moment*. Otóż Husserl przekonująco pokazuje w swoich analizach, że gdyby samo „teraz” miało być przedmiotem świadomości dotyczącej obiektów czasowych, to mielibyśmy do czynienia jakby z jedną i zatrzymaną klatką filmu. Doświadczenie obiektów czasowych byłoby nieciągłe, a ponieważ jest ciągłe, to wytłumaczeniem tego faktu jest wspomniana triada tworząca *the living present* (por. Sokolowski 2000: 135). Koniec Arg.1. Przejdźmy teraz do Arg.2 i załóżmy,

⁵⁰ Ta mocna teza wymagałaby osobnego omówienia, gdyż może być szokująca dla kogoś. Dla jej wyjaśnienia i obłaskawienia powiemy, że niektóre problemy filozoficzne nie znalazły ostatecznego rozstrzygnięcia i być może nigdy go nie znajdą. Nie znamy jednak żadnego (poważniejszego?) problemu filozoficznego, dla którego nie istnieje jakiegokolwiek rozstrzygnięcie.

⁵¹ Osobną, złożoną i fundamentalną kwestią jest uporządkowanie różnych rozumień solipsyzmu oraz argumentów przeciwko nim.

⁵² Ktoś mógłby zarzucić nam metodologiczny błąd, polegający na ustawieniu sobie przeciwnika w wybranym przez nas narożniku, i będzie miał rację, gdyż taki krok czynimy całkiem świadomie. Pomimo tego takie badanie posiada osobny walor poznawczy.

⁵³ Husserl tę sprawę bardzo dokładnie przeprowadził w *Idee I*. Por. szczególnie strony 270 i nast., za: Świącicka 1993: 70.

że solipsyzm definiuje [S.16]⁵⁴. Schemat Arg.2 mógłby wyglądać następująco:

(Przesłanka1) Jeśli [S.16] jest prawdą, to *ego* (J.) może zakończyć projekcję.

(Przesłanka2) Jeśli *ego* zakończy projekcję, to jej (projekcji) zakończenie musi być zdarzeniem doświadczalnym przez *ego*.

(Przesłanka3) Zakończenie projekcji nie może być zdarzeniem doświadczonym przez *ego* (co pokazują analizy Husserla).

(Konkluzja) [S.16] nie jest prawdą. Koniec argumentu⁵⁵.

3.5. Dygresja: dwie uwagi na temat solipsyzmu i istnienia Boga

Uwaga 1: Jak wcześniej wspomniano, wśród znakomitej większości filozofów panuje przekonanie, które jak się zdaje, nie posiada rozstrzygającego uzasadnienia, że solipsyzm posiada dwie cechy: fałszywość i nieodrzucałość (por. Watson 2016). Przyjrzyjmy się następującemu rozumowaniu, które jest oparte na analogii z pewnymi intuicyjnie ważnymi wynikami z logiki pierwszego rzędu. Jeden z tych wyników to znane i oczywiste twierdzenie dotyczące dowolnej teorii pierwszego rzędu T: (tw.1) jeśli T posiada model, to T jest niesprzeczna. Twierdzenie odwrotne, udowodnione przez Gödla i będące podstawą dla jego twierdzenia o pełności logiki pierwszego rzędu: (tw.2) jeśli T jest niesprzeczna, to T posiada model. Wykorzystamy analogon tego pierwszego przypadku do naszych rozważań. Mianowicie jeśli przyjmiamo, że S jest fałszywy, to prawdziwe byłoby zaprzeczenie S, czyli $\neg S$ ⁵⁶. Można to uzyskać z pomocą przyjętego

⁵⁴ Gdybyśmy założyli inną wersję solipsyzmu, na przykład [S.12], prawdopodobnie dałoby się ten argument odtworzyć.

⁵⁵ Ten argument rozwijamy w innej pracy. Jak widać, odnosi się on do szczególnej wersji solipsyzmu.

⁵⁶ Ponieważ ten i powyżej sformułowany argument rozwijamy w innych pracach, zwrócimy tutaj jedynie uwagę na problem z tym, co znaczy właściwie $\neg S$. Zgodnie

wcześniej założenia o rozstrzygalności filozoficznych problemów oraz zasady wyłączonego środka. Stąd wynikałoby nieistnienie *ja*, które by spełniało *S*. Otóż okazuje się, że termin *ja* w sformułowaniu *S* jest wieloznaczny. Może odnosić się do człowieka i wtedy mielibyśmy do czynienia z *S* w wersji *human* (symbolicznie: S_H), a także może odnosić się do Boga i wtedy mielibyśmy solipsyzm w wersji *divine* (S_G). To rozróżnienie pozwala na stwierdzenie, że nieprawdą jest fałszywość S_G , gdyż Bóg spełnia tę teorię, lub w innym wysłowieciu: Pan Bóg jest wielkim i jedynym Solipsystą⁵⁷. Stąd można wnosić, że *S* w wersji ogólnej jest spełnialny, a zatem posiada model (zgodnie z tw.1), i w konsekwencji jest nieodrzucający. To oczywiście szkicowy argument, ale chyba warty dyskusji.

Uwaga 2: Thornton (b.d.) pisze tak:

This view of the self is intrinsically solipsistic and Descartes evades the solipsistic consequences of his method of doubt by the desperate expedient of appealing to the benevolence of God. [...] (*Sixth Meditation*) Thus does God bridge the chasm between the solitary consciousness revealed by methodic doubt and the intersubjective world of public objects and other human beings? [...] A modern philosopher cannot evade solipsism under the Cartesian picture of consciousness without accepting the function attributed to God by Descartes (something few modern philosophers are willing to do)⁵⁸.

z przyjętym przez nas ustaleniem samo *S* jest koniunkcją tez konstytuujących jakieś rozumienie solipsyzmu i zgodnie z logiką jest alternatywą negacji zdań tworzących koniunkcję. Dlatego trzeba tutaj być bardzo precyzyjnym i ostrożnym, co jednak przekracza ramy naszej obecnej prezentacji. Jak wspomniano, zajmujemy się tym szczegółowo gdzie indziej.

⁵⁷ Por. Schiller 1906: 88 i jego omówienie w Watson 2016: 51–52, gdzie można spotkać podobne poglądy. Natomiast za quasi-solipsystów można wziąć również komputery oraz prawdopodobnie zwierzęta.

⁵⁸ I dalej: „In view of this it is scarcely surprising that we should find the specter of solipsism looming ever more threateningly in the works of Descartes' succes-

Możemy zatem przeprowadzić takie atrakcyjne, jak się zdaje, rozumowanie: filozofia umysłu Kartezjusza, w szczególności jego *cogito*, ma prowadzić nieuchronnie do solipsyzmu (tak uważa wielu filozofów). Ponieważ solipsyzm (jak twierdzi wielu) nie jest prawdziwy, lecz ewidentnie fałszywy, *cogito* jest fałszywe (z prawa kontrapozycji) lub musimy przyjąć istnienie dobrego Boga (zgodnie z rozumowaniem Kartezjusza). Ponieważ *cogito* jest prawdziwe, to musimy przyjąć istnienie dobrego Boga. Koniec argumentu.

Bibliografia

- Adriaans, P. W. (draft). *Notes on solipsism*.
- Adriaans, P. W. (1986). Tal en solipsism in de filosofie van J. A. Dèr Mouw. *Algemeen Nederlands Tijdschrift voor Wijsbegeerte*, (1), s. 1–20.
- Arystoteles (wyd. 1972). *O duszy*. Siwek, P. (tłum.). Warszawa: PWN.
- Augustyn z Hippony (wyd. 2002). *Wyznania*. Kubiak, Z. (tłum.). Kraków: Znak.
- Bokil, S. V. (1996). Development of Solipsism after René Descartes – I. *Indian Philosophical Quaterly*, 23, 37–76.
- Brunet, C. (1686). *Journal de Medicine*.
- Brunet, C. (1703). *Project d'une nouvelle métaphysique*.
- Czarkowski, J. (1995). Koncepcja czystego Ja w fenomenologii transcendentnej Edmunda Husserla. *Acta Universitatis Nicolai Copernici. Filozofia*, 16(279), 19–35.
- Eisler, R. (1904). *Wörterbuch der philosophischen Begriffe*. Pobrane z <https://www.textlog.de/5095.html>

- Fodor, J. A. (1980). Methodological Solipsism Considered as a Research Strategy in Cognitive Psychology. *Behavioral & Brain Sciences*, 3, 63–73.
- Franchella, M. (1995). Like a Bee on a Windowpane. Heyting's Reflections on Solipsism. *Synthese*, 105, 207–251.
- Halbfaß, W. (1968). *Descartes' Frage nach der Existenz der Welt*. Meisenheim am Glan: Anton Hain.
- von Hartmann, E. (1899). *Geschichte der Metaphysik bis Kant*. Leipzig: Hermann Haacke.
- Heidemann, D. H. (1998). *Kant und das Problem des metaphysischen Idealismus*. Berlin: De Gruyter.
- Husserl, E. (wyd. 1989). *Wykłady z fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu*. Sidorek, J. (tłum.). Warszawa: PWN.
- Johnson, W. H. (1916). Does my Neighbor Exist? *The Princeton Theological Review*, 14(4), 529–544.
- Johnstone, A. A. (1991). *Rationalized Epistemology. Taking Solipsism Seriously*. New York: SUNY Press.
- Larousse, P. (Ed.). (1875). *Grand dictionnaire universel du XIXe siècle*, 14. Paris: Administration du grand Dictionnaire universel.
- Paż, B. (draft). *Cogito*. Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Pfaffii, Ch. M. (1722). *Oratio De Egoismo, Nova Philosophica Haeresi*. Tübingae: Pflückius. Pobrane z https://reader.digitale-sammlungen.de/de/fs1/object/display/bsb10820905_00001.html
- Plausible* (b.d.). Pobrane 20 czerwca 2020 z <https://www.merriam-webster.com/dictionary/plausible>
- Popper, K. R. (1969). *Conjectures and Refutations*. London: Routledge.
- Popper, K. R. (1993). *Knowledge and Body-Mind Problem*. London: Routledge.
- Reid, T. (1863). *Works*. Hamilton, W. (Ed.). Edinburgh: Maclachlan and Stewart.
- Robinson, L. (1937). Le «Cogito» cartésien et l'origine de l'idéalisme moderne. *Revue Philosophique de la France et de l'Étranger*, 123, 307–335.

- Rudnicki, C. (2015). *Fenomenologia wewnętrznej świadomości czasu*.
Pobrane z <http://machinamysli.org/fenomenologia-wewnetrznej-swiadomosci-czasu/>
- Russell, B. (1923). *Human Knowledge. Its Scope and Limits*. London: George Allen and Unwin.
- Schiller, F. C. S. (1906). Is Absolute Idealism Solipsistic? *The Journal of Philosophy, Psychology and Scientific Methods*, 3(4), 85–89.
- Schlick, M. (1979). *Philosophical Papers 1925–1936*. Mulder, H. L., van de Velde-Schlick, B. F. B. (Eds.). German: Springer Netherlands.
- Scotti, G. C. (1645). *Lucii Cornelii Europaei Monarchia Solipsorum*. Venice.
- Sokolowski, R. (2000). *Introduction to Phenomenology*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Stace, W. T. (1932). *Theory of Knowledge and Existence*. Oxford: The Clarendon Press.
- Stefanovska, M. (2005). La monarchie des Jésuites. Solipsisme et politique. *Dix-Huitième Siècle*, (37), 359–381.
- Święcicka, K. (1993). *Husserl*. Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Thornton, S. (b.d.). *Solipsism and the Problem of Other Minds*. Pobrane 23 lutego 2017 z www.iep.utm.edu/solipsis/
- Todd, W. (1968). *Analytical solipsism*. The Hague: Martinus Nijhoff.
- Vaihinger, H. (1911). *Philosophie des Als Ob*. Berlin: Von Reuther & Richard.
- Valberg, J. J. (2007). *Dream, Death and the Self*. Princeton: Princeton University Press.
- Watson, R. A. (2016). *Solipsism. The Ultimate Empirical Theory of Human Existence*. South Bend: St. Augustines Press.



Uniwersytet Papieski
Jana Pawła II
w Krakowie

ISBN 978-83-7438-929-7
9 788374 389297