

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 Cornelii 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 sekcie 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*) przykładają 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 Andreasi 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 cząstkowych. Zacniemy 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 rzeczywistości” = *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*) znany 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 solipsystami, 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 prawidłowości, 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 jakis 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. Święcicka 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 continuum, 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 zdroworoządkowej.

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. Świącicka 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. Świącicka 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 filozoficznie 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 założmy,

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 przyjmujemy, 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 nieodrzucałny. 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>

sors in the modern world, particularly in those of the British empiricist tradition". Thornton b.d.

- 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: Pflickius. 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.