

*Mateusz Oleksy*

**ŚLADAMI SOLIPSYZMU  
MEDYTACJA WOKÓŁ PEWNEGO ZAGADKOWEGO FRAGMENTU  
Z ROZPRAWY DOKTORSKIEJ SCHOPENHAUERA**

Tożsamość zaś podmiotu chcącego z podmiotem poznającym, dzięki której (i koniecznie) wyraz „ja” zawiera w sobie i oznacza oba, jest węzłem świata – nie do objaśnienia. Albowiem tylko stosunki przedmiotów dają się pojąć, z pośród przedmiotów zaś dwa o tyle tylko mogą być jednostką, o ile stanowią część całości. Tu natomiast, gdzie mowa o podmiocie, prawidła poznania przedmiotów są niezastosowalne, a rzeczywista tożsamość poznającego i poznanego jako to, co chce, a więc podmiotu i przedmiotu, dana jest bezpośrednio. Kto sobie dobrze uprzytomni to, co w tej tożsamości jest nie do objaśnienia, nazwie je wraz ze mną cudem *kata eksochen*<sup>1</sup>.

1. Solipsyzm bywa przedstawiany jako wyrodne dziecko filozofii nowożytnej. Czy istotnie był on nieuprawnioną hiperbolą subiektywizmu? Świat istnieje tylko jako mój świat. Przedmiot doświadczenia jest rzeczywisty tylko jako przedmiot mojego doświadczenia... Gdy tylko spróbujemy pójść śladami tych formuł, oblicze solipsyzmu rozmyje się w miraż. Przekonajmy się. Być może solipsyzm nie jest stanowiskiem filozoficznym, skrajną wersją filozofii świadomości, lecz jej podstawową aporią?

2. Który z filozofów nowożytnych przedstawia się jako obiecujący kandydat na solipsystę? Wątpię, by znalazł się choć jeden, który nie wyparłby się go z miejsca. Być może podejrzenie, że cała filozofia świadomości podszyta jest solipsyzmem, nasuwa się tylko wówczas, gdy nowożytny idealizm-sceptycyzm tę igraszkę arcytrzeźwych umysłów bierze się w „jej głębszym sensie”, czyli na serio? Wymowny przykład stanowi filozofia Hume’a, który odrzuca materię i umysł, obiektywne związki konieczne, podważa racjonalność indukcji, w istocie zacierając różnicę między racjonalnym przekonaniem a mniemaniem, neguje możliwość poznania bytu niezależnego

---

<sup>1</sup> A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło twierdzenia o podstawie dostatecznej*, przeł. I. Grabowski, Warszawa 1904, s. 173.

od umysłu, zamyka poznanie w sferze stosunków między ideami i impresjami (przy czym kryterium różnicy między nimi jest immanentne, subiektywne (żywość)). Czy wywody sceptyka nie prowadzą do punktu, w którym możemy spojrzeć na świat już tylko tak, jak gdyby solipsyzm był prawdziwy, choć solipsyzm (na przykład „Istnieje tylko mój umysł i jego projekcje”) nie da się nawet wysłowić na polu wyczyszczonym przez sceptycyzm, skoro tym, co chwytam w „samoświadomości”, nie jest podmiot, który postrzega, lecz samo postrzeżenie? Ale Hume nie przejął się swoim sceptycyzmem, widocznie mimo wszystko wierzył w potęgę rozumu, choć mierzyły go nadmierne uroszczenia. Wątpienie teoretyczne nie ma mocy rozpaczy religijnej (czymkolwiek ona jest, por. Kierkegaard), nie prowadzi do radykalnej przemiany duchowej, nie ma również tej mocy, którą przypisywano **zdumieniu** za czasów praktyki greckiej. To tylko symulacja, eksperyment myślowy. Zawieszenie świata było burzą w szklance wody, po której wracamy do życia i zapominamy o filozoficznych skrupałach. Groźby solipsyzmu nie oddali wgląd w podstawy poznania ludzkiego.

3. Z pewnością filozofia nowożytna nie zaczęła się od tego, że Kartezjusz uległ sile wglądu Augustyna. Nie skończyła się również przez to, że zrozumiano, iż „Ja myśli” jest zwykłym kikssem gramatycznym. Chcemy szukać związku między solipsyzmem a subiektywizmem w sferze motywów myśli. Ktoś przyjdzie nam z pomocą, mówiąc, że tym, co porusza umysł solipsysty, jest chęć oddania pierwszeństwa indywidualnej subiektywności. Z punktu widzenia tej diagnozy solipsyzm funkcjonuje w pewnym **środoisku** pojęciowym (świat zewnętrzny, inne podmioty). W przeciwnym razie wyzwanie solipsysty: „Tylko ja istnieję”, ośmiesza się pod naporem pytania: „W odróżnieniu od czego?” Gdy jednak tylko umieścimy **Ja** solipsysty w znajomym kontekście świata zewnętrznego i naszych towarzyszy, jego samoapoteoza obraca się w śmieszłą pomyłkę. I tak to solipsyzm oscyluje między trywialnym fałszem („Tylko Ja istnieję” ma nie więcej racji niż „Tylko Descartes istnieję”) a jawną niedorzecznością („Tylko Ja istnieję” ma nie więcej sensu niż „To nie istnieję”).

4. „Świat jest moim przedstawieniem” – do tego sprowadza się transcendentalna teoria poznania Schopenhauera (czyli **jedna** strona jego filozofii)<sup>2</sup>. Można pokazać, że solipsyzm nie jest hiperbolą transcendentalnej teorii podmiotu. Formuła ta nie relatywizuje świata do indywidualnego podmiotu, lecz jedynie wyłuszcza strukturę poznania świata jako stosunek podmiotu i przedmiotu, albowiem występujący w tej formule zaimek dzierżawczy jest

<sup>2</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 1, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1994, s. 30.

referencyjnie pusty, innymi słowy, nie odnosi się do żadnego **indywidualnego nosiciela** (świata). W znanych analizach Kant wskazuje na to, że pierwsza osoba w **Cogito**, o ile to ostatnie wyraża samowiedzę, nie odnosi się do jakiegoś przedmiotu zmysłu wewnętrznego (a tym bardziej zewnętrznego), lecz zaznacza czysto formalny warunek, który musi spełnić każde przedstawienie, aby dało się w ogóle pomyśleć<sup>3</sup>. Schopenhauer uogólnia ten rezultat mówiąc, że podmiot poznania z zasady nie może być przedmiotem poznania<sup>4</sup>. Oznacza to, że „Ja = Podmiot” jest po prostu tautologią. A co za tym idzie mówiąc na przykład: „Ja jestem tym podmiotem, który przedstawia sobie X”, nie dokonuję żadnej samoidentyfikacji, lecz w redundantny sposób wyrażam to samo, co mógłbym wyrazić mówiąc: „X jest przedmiotem możliwego poznania” lub: „Przedstawienie X da się pomyśleć”. Dla porównania, rozważ odkrycie, którego dokonał Odyseusz, gdy uświadomił sobie, że człowiek, o którym opowiada gawędziarz to **on** (Odyseusz)! W tym ostatnim przypadku mamy do czynienia z autentyczną samoidentyfikacją, która – jak każda identyfikacja – jest omylna (starzec mógł tę historię zmyślić lub mógł opowiadać o zupełnie innym człowieku, którego dzieje do złudzenia przypominają przygody Odyseusza). Ja transcendentalne nie poddaje się indywidualizacji, indywidualność nie może zostać do niego dodana.

5. Wittgenstein swego czasu wypowiedział się z aprobatą na temat pomysłu Lichtenberga, by pierwszą osobę w „myśle” wyeliminować na rzecz pustego podmiotu gramatycznego (na wzór „It is raining”). W wykładach z Cambridge z lat 1930–1935 Wittgenstein zwraca uwagę na to, że między „myśle” a „on myśli”, „M.O. myśli” itp. zachodzi ta fundamentalna różnica, że w pierwszym wypadku błąd w identyfikacji przedmiotu odniesienia nie wchodzi w rachubę, w pozostałych zaś przypadkach jest możliwy. Obserwując pracę czyjegoś czoła, możemy (1) trafnie lub błędnie sądzić, że człowiek ten myśli oraz (2) trafnie lub błędnie mniemać, że ten człowiek jest M.O. Drugi rodzaj błędu nie wchodzi w rachubę w przypadku, gdy wyrażając aktualny stan mojego umysłu, orzekam o sobie, że myślę, z tego prostego powodu, że wtedy w ogóle nie dokonuję żadnej identyfikacji przedmiotu, do którego odnosi się mój sąd. (Jest to wariant „sposzczenia gramatycznego”, którego dokonał Hume, twierdząc, że gdy myślę, nie spostrzegam w sobie żadnego substratu myślącego, żadnego nosiciela, żadnego *ego*). Inna sprawa, że mogę też, obserwując na przykład napięte czoło w lustrze, stwierdzić „Ależ ja intensywnie myślę”, podczas gdy w lustrze odbija się mój sobowtór. Nie wyrażam jednak wtedy aktualnego

<sup>3</sup> I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, t. 1, Warszawa 1957, s. 238–242; t. 2, s. 52–57, s. 138–143.

<sup>4</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola...*, s. 33.

stanu mojego umysłu (nie zdaję sprawy z mojej samoświadomości), podobnie jak nie czynię tego w przypadku: „Gotuję jajka”, które mówi coś zbliżonego do: „Ktoś gotuje jajka. Tym kimś jestem ja”. W ostatnich dwóch przypadkach mogę się pomylić zarówno w orzekaniu, jak i w samoidentyfikacji (znowu, być może widzę w lustrze kogoś podobnego do mnie, kto gotuje jajka). Patrząc na zdjęcie, mogę z sensem zapytać „Ktoś tu stoi. Czy to ja?”; gdy moje i czyjeś kończyny są splątane, mogę zapytać „Czyjaś noga krwawi. To moja czy twoja?” itp. Lecz istnieje obszerna klasa przypadków, w których błąd w samoidentyfikacji nie wchodzi w grę. Rozważamy propozycję, że w tych przypadkach po prostu nie dokonuję żadnej samoidentyfikacji, nie wskazuję na żaden przedmiot, który dałby się publicznie zidentyfikować, na przykład za pomocą nazwy własnej albo deskrypcji określonej. Czy to oznacza, że zaimek osobowy „ja” w tych przypadkach w ogóle nie odnosi się do niczego? Wittgenstein zdaje się sugerować coś takiego, gdy rozróżnia podmiotowe i przedmiotowe użycie słowa „ja”, zwłaszcza zaś wtedy, gdy twierdzi, że „Ja stanowi klasę samą dla siebie”<sup>5</sup>. W przedmiotowym użyciu namierzam za pomocą zaimka osobowego pewien przedmiot, który da się zidentyfikować publicznie (np. jako człowiek, który odbija się w lustrze) i mogę się pomylić. W podmiotowym użyciu nie namierzam niczego, co dałoby się publicznie zidentyfikować, dlatego też nie mogę się pomylić. Oto jeden problem, jaki stwarza idea czysto podmiotowego użycia zaimka „ja” (czy, jakiegokolwiek innego wykładnika pierwszej osoby) w rozważanych kontekstach. Standardowa analiza gramatyczna zdania „Myślę” sugeruje, że można je utworzyć ze zdania otwartego „X myśli”, wstawiając za zmienną niezwiązaną zaimek „ja” jako stałą (oraz dostosowując odpowiednio końcówkę fleksyjną czasownika). Korzyść płynąca z przyjęcia takiej analizy jest taka, że pozwala ona wyjaśnić, jak to jest, że możemy twierdzić, że jeśli prawdą jest, że ja myślę, to nie może być prawdą, że nikt nie myśli i musi być prawdą, że ktoś myśli. Po prostu w ostatnich dwóch zdaniach wspomniana wyżej zmienna występuje jako związana przez kwantyfikator egzystencjalny. Lecz jeśli zaimek „ja” w „podmiotowym użyciu” nie odnosi się do niczego, co mogłoby być wartością funkcji **X myśli**, to związek logiczny między „Myślę” i „Ktoś myśli” pozostaje zagadkowy. Jeśli teraz chcę równocześnie twierdzić, że w „Myślę” identyfikuję siebie jako Podmiot oraz że wspomniany związek logiczny nie zachodzi (przy założeniu, że dziedzina egzystencjalnego kwantyfikatora w „Ktoś myśli” przebiega osoby jako publiczne przedmioty), to znajduję się na krawędzi podstawowej iluzji subiektywizmu. Aby ją przekroczyć, wystarczy dodać, że wyróżnikiem samoświadomości, którą

<sup>5</sup> Por. L. Wittgenstein, *Niebieski i brązowy zeszyt*, przeł. A. Lipszyc i Ł. Sommer, Warszawa 1998, s. 107–123 oraz idem, *Wittgenstein's Lectures. Cambridge 1932–1935*, ed. A. Ambrose, Oxford 1979, § 18.

wyrażam za pomocą „Myśle”, nie jest więc po prostu to, że w sądzie tym nie identyfikuję żadnego przedmiotu, lecz to, że identyfikuję w sposób niezawodny przedmiot, który z zasady nie jest tożsamy z żadnym przedmiotem z wewnątrz świata, a co za tym idzie, „nie jest ze świata”, jest „transcendentalny”. Oczywiście Wittgenstein (we wspomnianych fragmentach z tzw. okresu przejściowego) sugeruje – w myśl propozycji Lichtensteina – że Podmiot jest fikcją filozoficzną, nie zaś, że jest szczególnym przedmiotem wyobcowanym ze świata. Czyż Kant nie przestrzegał: „Nie róbcie z formy myśli nadrzeczy. Nie hipostazujcie podmiotu”? Wprawdzie w *Traktacie logiczno-filozoficznym* obraz wyobcowanego ze świata podmiotu dochodzi jeszcze do głosu (por. „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata” (5.632)), ale znajduje przeciwwagę w *Dziennikach*:

Myślący podmiot jest zapewne czystą iluzją. Ale obdarzony wolą podmiot istnieje. Gdyby wola nie istniała, to nie istniałoby również to centrum świata, które nazywam Ja, a które jest nosicielem etyki. Dobre lub złe jest w istocie tylko Ja, a nie świat. Ja, Ja jest tym, co głęboko tajemnicze<sup>6</sup>.

6. Dlaczego „ja” jest zagadką? Jakiś obraz (lub może cała pajęczyna obrazów) przesłania nam oczy. „Tożsamość zaś podmiotu chcącego z podmiotem poznającym, dzięki której (i koniecznie) wyraz »ja« zawiera w sobie i oznacza oba, jest węzłem świata – nie do objaśnienia”. Nasuwa się taki obraz: **ja** wypełnia abstrakcyjny podmiot poznania treścią indywidualną, dzięki czemu świat przedstawiony staje się **moim** światem, zostaje zrelatywizowany do indywidualnej woli, indywidualnego życia. „Tu, natomiast, gdzie mowa o podmiocie, prawidła poznania przedmiotów są niezastosowalne, a rzeczywista tożsamość poznającego i poznanego jako to, co chce, a więc podmiotu i przedmiotu, **dana jest bezpośrednio**”. Dopełnijmy obraz: tym, co wypełnia abstrakcyjny podmiot poznania indywidualną treścią, jest jednostkowe ciało, lecz nie jako kartezjańska *res extensa*, ale *appetitus* lub *conatus*, nieświadomy popęd. **Ja** oznacza równocześnie „punkt zero świata” i **to** ciało, które swoją drogą stanowi przedmiot poznania, zewnętrznej obserwacji. Można to też wyrazić tak: punkt zero świata znajduje się **tu** i **teraz**, lecz jest tylko jedno ciało w **świecie**, które znajduje się **tu** i **teraz**, mianowicie **moje** ciało.

7. *Vole ergo sum?* Nie można *a priori* wykazać istnienia indywidualnego podmiotu, albowiem twierdzenie, że podmiot poznający istnieje, jest niedorzeczne (por. § 4–5), zaś twierdzenie, że wola jednostkowa (**moja** wola) istnieje, jest syntetyczne *a posteriori*<sup>7</sup>. Wszelako istnienie podmiotu indywidual-

<sup>6</sup> L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, przeł. W. Sady, Kraków 1995, s. 66.

<sup>7</sup> A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło...*, s. 172.

nego uświadamiamy sobie tylko pod postacią zjawiska woli. „Wglądając w siebie samych, poczuwamy siebie zawsze jako **chcących**”<sup>8</sup>. Gdzie indziej Schopenhauer pisze: „Albowiem ta sama czynność mózgu, która wyczarowała we śnie świat w pełni obiektywny, naoczny, ba, namacalny, musi też mieć taki sam udział w ukazaniu obiektywnego świata na jawie. Oba światy mianowicie, choć różne co do swej materii, wyszły niewątpliwie z jednej formy. Formą tą jest umysł, czynność mózgu”<sup>9</sup>. Na uwagę zasługuje fakt, że Schopenhauer w *Przyczynku do idealistycznego poglądu na świat*, z którego pochodzi ten cytat, wielokrotnie wypowiada (w kontekście transcendentnej teorii poznania) tezę, która (w tym kontekście) zakrawa na zwykle nieporozumienie, mianowicie, że świat jest wytworem mózgu. Czy mogę podstawić: „Świat jest wytworem mojego mózgu” za „Świat jest moim przedstawieniem”, zachowując jego sens, skoro pierwsze twierdzenie jest syntetyczne *a posteriori*, zaś drugie syntetyczne *a priori*, skoro w pierwszym dokonuję omylnej samoidentyfikacji (identyfikuje siebie jako fizycznego nosiciela tego oto mózgu; por. „Czy ta noga jest moja?” w § 5), zaś w drugim albo w ogóle nie dokonuję żadnej samoidentyfikacji, albo jest ona nieomylna i pusta? To podstawienie prowadzi do paradoksu, Schopenhauer wie jednak, co robi. Jego metafizyka woli jest osobliwa. Wola jest pojmowana z **jednej strony** jako zjawisko zmysłu wewnętrznego (utożsamiane z biologicznym ciałem jako przedmiotem zmysłu zewnętrznego), zaś z **drugiej** jako metafizyczny sens świata. Metafizyka ta jest osobliwa, gdyż wola nie da się pojąć ani jako przyczyna, ani jako racja, ani jako motyw istnienia świata, jako podstawa jego bytu, w istocie sama nie da się pojąć jako byt. Metafizykę tę trudno więc nazwać ontologią woli. Manewr Schopenhauera tak bardzo nie dziwi, gdy zważy się na to, że jego zdaniem (1) twierdzenie, że umysł jest czynnością mózgu, jest hipotezą empiryczną, oraz (2) metafizycznego sensu świata nie da się wypowiedzieć w języku stworzonym dla wiedzy empirycznej. W eseju *O tym, że nasz istotny byt nie może zostać zniszczony przez śmierć* Schopenhauer twierdzi, że próba odpowiedzenia na transcendentne pytania w języku stworzonym dla immanentnej wiedzy nieuchronnie prowadzi do paradoksu. Jeśli więc ujmijemy twierdzenie, że świat jest wytworem mózgu, jako odpowiedź na pytanie: „Co stanowi podstawę istnienia świata?”, to otrzymamy paradoks: jedno ze zjawisk jest metafizyczną podstawą istnienia wszystkich zjawisk. Empiryczna treść twierdzenia, że mózg wytwarza świat, sprowadza się do tego, że mózg wytwarza wszystkie mentalne przedstawienia i w tym sensie cały świat przedstawiony (choć mózg sam jest przedmiotem przed-

<sup>8</sup> *Ibidem*.

<sup>9</sup> A. Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, t. 2, przeł. J. Garewicz, Warszawa 1995, s. 6.

stawienia). Można więc rzec (trochę w duchu *Traktatu*): formuła ta wyraża metafizyczny sens nie przez to, co mówi (swoją empiryczną treść), lecz przez to, co pokazuje.

8. Czym jest wola? Schopenhauer twierdzi, że wola jest „najbepośredniejszym ze wszystkich naszych poznań; jest tem poznaniem, którego bezpośredniość rzucać musi ostateczne światło na wszelkie inne bardzo pośrednie poznania”<sup>10</sup>. Otrzymujemy więc następującą epistemiczną hierarchię twierdzeń: „Jestem wolą”, „Jestem mózgiem (względnie ciałem)”, „Jestem światem”, z których pierwsze jest najbardziej bezpośrednio, a ostatnie najmniej, gdyż dochodzimy do niego przez refleksję transcendentálną. Pierwsze twierdzenie „przez swą bezpośredniość” rzuca światło na pozostałe w tym sensie, że odsłania pierwotną bazę rozmaitych samoidentyfikacji, między innymi tych, których dokonuję w pozostałych dwóch przypadkach. Jeżeli identyfikuję siebie jako X, to muszę już wiedzieć, kim jestem. Podstawą wszelkiej samowiedzy przez identyfikację musi być samowiedza bezpośrednia (niezapośredniczona przez identyfikację). Schopenhauer twierdzi, że w taki bezpośredni sposób uświadamiam sobie siebie jako wolę, podmiot chcący. Co więcej, sugeruje, że na temat woli nie da się nic więcej powiedzieć ponad to, że uświadamiam sobie siebie jako chcącego. Czyżby? Nie uświadamiam sobie nigdy woli, ani nawet mojej woli, lecz zawsze jednostkowy akt woli zlokalizowany w czasie. Czy natura tej samoświadomości jest taka oczywista?

9. Punktem oparcia dla idei woli jako „najbardziej pierwotnej danej samoświadomości” jest – jak sądzę – rozróżnienie, jakie nieustannie czynimy w praktyce, między tym, co się dzieje (włącznie z tym, co przydarza się nam), a tym, co robimy. Chodzi tu na przykład o różnicę między faktem, że podnoszę rękę, a faktem, że moja ręka idzie w górę (a ściślej, faktem, że ręka tego a tego idzie w górę). Na każdy ludzki akt można spojrzeć jako na zjawisko (również ja mogę rozpatrywać moje czyny jakby nie były aktami, tylko zewnętrznymi wydarzeniami). Jako zjawiska ludzkie działania są dostępne zewnętrznej obserwacji. Niezależnie od tego każdy z nas w większości przypadków bezbłędnie rozpoznaje pewne ruchy swojego ciała jako własne czynności. A błąd raczej nie wchodzi tu w rachubę. Na przykład jestem świadom tego, że ta produkcja werbalna jest czymś, co ja robię, a nie po prostu czymś, co obserwuję jako zjawisko, jak na przykład gwałtowne bicie serca. Czym jest ta wola, która – chciałoby się rzec – **czyni** pewne ruchy pewnego ciała „moimi aktami”?

<sup>10</sup> A. Schopenhauer, *Poczwórne źródło...*, s. 173.

10. Wittgenstein wyświeśla osobliwość pojęcia woli w odcinku *Dociekań filozoficznych* § 611–620. Zaczniemy od pytania: co zostaje z faktu, że podnoszę rękę, jeśli odjąć od niego fakt, że ręka M.O. idzie w górę? Chciałoby się powiedzieć: pewien subtelny aspekt ludzkiego zachowania, który umyka nam, gdy rozpatrujemy je wyłącznie jako mechaniczny skutek. Zarówno Schopenhauer, jak i Wittgenstein kładą nacisk na specyficznie ludzki charakter ciała ludzkiego i ludzkiego zachowania: **ludzkie ciało jest najlepszym obrazem ludzkiej duszy**. W normalnych przypadkach bez trudu rozpoznajemy, czy dany ruch jest wymuszonym odruchem, czy samowolnym aktem; jest również istotne, że nawet w przypadkach granicznych, gdy **charakter** zachowania jest niejednoznaczny, skłonni jesteśmy powiedzieć na przykład: „On podniósł rękę jakoś nienaturalnie, jakby odruchowo” albo „On potrafi doskonale naśladować ruchy maszyny”. Chciałoby się rzec, że samowolny charakter działania jest czymś, co znajduje wyraz w samym zachowaniu, które mu **towarzyszy**. Ale czy możemy utożsamić wolę z jej przejawem? Znaczące zachowanie jest czymś, po czym rozpoznajemy, że mamy do czynienia z istotą samowładną.

11. Oto kolejny domysł. „Jeśli różnica między faktem, że podnoszę rękę a faktem, że ręka M.O. idzie w górę, nie tkwi w zewnętrznym zachowaniu, a jedynie przejawia się w nim, to musi ona tkwić wewnątrz, w umyśle”. Czy to jest trafna odpowiedź? Różnica między robieniem czegoś (wykonywaniem pewnej czynności) a podleganiem pewnemu procesowi miałyby polegać na obecności lub nieobecności motywu, intencji, lub jakiegoś innego stanu psychicznego? Ale weźmy pod uwagę następujące cztery kwestie: (1) Mogę chcieć zatrzymać krwiobiegi w moim ciele, ale to nie leży w mojej mocy, niejako nie mogę osiągnąć progu działania. Czy wola polega na „moge”, czy na „chcę”? Przypuśćmy, że wybierzemy to drugie. Kiedy mówimy, że ktoś ma słabą wolę, mamy na myśli to, że nie potrafi przejść od chęci do czynów, albo że nie potrafi urzeczywistnić swoich chęci w obliczu zewnętrznego oporu; (2) Chęci czasem nasuwają się nam, mogę też wywołać w sobie chęć, na przykład skacząc na głęboką wodę, mogę wywołać w sobie chęć pływania. Czy miarą woli (jej siły) nie jest stopień, w jakim potrafię zapanować nad własnymi chęciami? W tym sensie możliwa jest również wola niechęci (praktyki ascetyczne) i wola chęci (hiperaktywizm). Czy tę pierwszą mamy uznać za wolę nie-woli, drugą zaś za wolę woli? (3) Na czym polega różnica między faktem, że chcę podnieść rękę, a faktem, że przewiduję, że ją podniosę? Oba przedstawiają tę samą czynność, oba odnoszą się do przyszłości? Na pozór pozostaje nam tylko odpowiedź w stylu Hume’a: w tym pierwszym przypadku, ale nie w drugim, pojawia się specyficzne uczucie, mianowicie uczucie napięcia poprzedzające działanie, które sobie przedstawiam. A zatem wola miałyby polegać na tym uczuciu wewnętrznego napięcia? Ale owo



napięcie ustępuje dokładnie wtedy, gdy przystępujemy do działania; wiąże się to z tym, że nie można chcieć, żeby było to, co jest, a jedynie, żeby było to, czego nie ma; nie mogę chcieć podnieść rękę (tym razem), gdy ją podnoszę, dane działanie wyklucza chęć podjęcia tego działania (oczywiście, można chcieć je podtrzymać lub powtórzyć). Czy mamy zatem uznać, że wola kończy się tam, gdzie zaczyna się działanie? (4) Mieć wolę znaczy rozkazywać (Nietzsche). Woli nie można po prostu utożsamić z żadnym stanem wewnętrznym (z chęcią, pragnieniem, popędem itp.), ponieważ są one pozbawione tego imperatywnego charakteru. Zwierzę chce i działa pod wpływem swoich pragnień, lecz nie potrafi rozkazywać innym, a tym bardziej sobie. Jeśli stwierdzenie: „Chcę podnieść rękę”, wyraża wolę, to nie zdaje sprawy z wewnętrznego przeżycia (por. dla kontrastu: „Chce mi się siusiu”). Tym, co odróżnia: „Chcę podnieść rękę”, o ile wyraża ono wolę, od: „Podniosę rękę”, jest fakt, że w pierwszym przypadku nakazuje sobie samemu podnieść rękę (jest to tylko częściowa analiza tego aktu), w drugim zaś przewiduję, że ją podniosę. Różnica nie tkwi ani w popędzie, ani w ukierunkowującym go przedstawieniu przyszłości, lecz w mocy pragmatycznej (illokucyjnej) całego aktu. Powyższe uwagi wyraźnie pokazują, że woli nie można utożsamić ani z samym zachowaniem, ani z jego ekspresywnym charakterem, ani też ze stanem wewnętrznym, który temu zachowaniu towarzyszy.

**12.** Nieuchwytność woli. Być może Schopenhauer miał rację, pozostawiając to kluczowe pojęcie swojej filozofii bez definicji.

W doświadczeniu „czyn” wydaje się pozbawiony objętości. Jest on jak bezwymiarowy punkt, jak ostrze igły. Ostrze to zdaje się być właściwym sprawcą, a wszystko, co dzieje się w sferze zjawisk – tylko następstwem czynu. „Ja **czynię**” zdaje się mieć określony sens, niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia<sup>11</sup>.

Obraz bezwymiarowego punktu, naszkicowany tu przez Wittgensteina, przywodzi na myśl znany obraz woli jako nienamacalnego punktu, w którym rozpoczyna się nowa seria wydarzeń, jako niewidzialnego źródła działania. Nie możemy skapitulować wobec rzekomej nieuchwytności woli, jeśli chcemy rozprawić się z tym zwodniczym obrazem, który w dużej mierze zawładnął nowożytną filozofią moralną.

**13.** Nawet te skąpe uwagi wystarczą do tego, by rozproszyć złudzenie, że wola jest pierwotnym, prostym, niedefiniowalnym atomem samoświadomości. (Za osobliwą przypadłość filozofów pokartezjańskich uznałbym to, że upierają się przy intuicyjnej oczywistości pojęć, którym bardzo przydałaby się

<sup>11</sup> L. Wittgenstein, *Dociekania filozoficzne*, przeł. B. Wolniewicz, Warszawa 2000, § 620, s. 227.

choć prowizoryczna definicja). Z uwag tych wynika, że na to, co nazywamy wolą, przypuszczalnie składa się (1) pewien popęd, pewne ustosunkowanie organizmu do jego otoczenia, (2) ukierunkowujące ten popęd przedstawienie pojęciowe, które zakłada możliwość uprzedmiotowienia celu chęci lub pragnienia w subiektywnym poznaniu, oraz (3) imperatywna moc pobudki tudzież motywu działania, która z kolei zakłada istnienie jakiegoś rodzaju intersubiektywności. Wola nie może ukonstytuować się bez odpowiednich relacji przyczynowych, poznawczych i międzyludzkich. Rzekomo samooczywiste ujęcie woli jako „ślepego popędu” jest nie do utrzymania. Schopenhauer ulegając tej pozornej oczywistości, nie docenia problemu związku popędu i przedstawienia pojęciowego, choć dostrzega go, oraz zupełnie nie dostrzega intersubiektywnej konstytucji woli, tj. faktu, że wola może się ukonstytuować tylko jako podmiot dla pewnego kontrpodmiotu (a co za tym idzie, jako kontrpodmiot dla pewnego podmiotu). Wrażenie nieuchwytności woli jako **wewnętrznego pierwszego poruszciciela** (por. § 12) można m. in. tłumaczyć tym, że wola, bym ja podniósł rękę, różni się od woli, by on podniósł rękę, o tyle, że w pierwszym przypadku udzielam rozkazu samemu sobie (jestem niejako równocześnie nadawcą i odbiorcą rozkazu), tymczasem w drugim rozkazuję komuś innemu (on jest odbiorcą rozkazu). Tych „dwóch-w-jednym” dostrzegł Nietzsche i wprowadził niezbędną korektę do doktryny Schopenhauera. Jeśli pozbawić podmiot chcący przywileju samouprzedmiotowienia, bycia jednocześnie panem i niewolnikiem, traci on swą samorzutność i sprowadza się w istocie do nagiego popędu, tudzież do popędu wspomaganego, jak to bywa u wyższych zwierząt, przez przedstawienia instynktowne. Ale to nie jest ten „dobrze znany wszystkim” fenomen woli (czyli samo-woli). Poza tym, ślepe popędy nie bardzo nadają się na podstawową daną samoświadomości, skoro – o czym wiedział Schopenhauer, a co po nim wyeksponowali Nietzsche i Freud – są one w znacznej mierze nieświadome. Nie znaczy to, że idea woli jako ślepego popędu nie miała wartości wyzwalającej. Cała filozofia pokartezjańska skutecznie broniła się przed myślą, że podstawą świadomości są nieświadome procesy życiowe, w szczególności przed ideą, że siłą napędową woli jako „władzy umysłu” jest rozgrywająca się poniżej progu świadomości walka popędów. Jeśli dać posłuch współczesnym naukom kognitywnym, można zasadnie twierdzić, że Schopenhauer zapoczątkował ważny trend intelektualny, choć nie uchronił się od wspomnianych błędów<sup>12</sup>.

<sup>12</sup> Np. Damasio w *Błędzie Kartezjusza* przekonuje, że neuronową podstawę poczucia tożsamości osobowej i samoświadomości stanowią ewoluujące (w dużej mierze nieświadome) reprezentacje ciała, które mózg tworzy pod wpływem sygnałów elektrochemicznych. Ja nie przysługuje pusta abstrakcyjna tożsamość, lecz tożsamość dynamiczna, odzwierciedlająca nieustannie zmieniający się, między innymi w odpowiedzi na zewnętrzne bodźce, stan ciała. W rezultacie powiada się, że „jaźń jest ciągle na nowo odtwarzanym stanem biologicznym” (A. R. D a m a s i o, *Błąd Kartezjusza*, przeł. M. Karpiński, Rebis, Poznań 1999, s. 255 (patrz również s. 264–273)).

**14. Solipsyzm.** Współczesne badania nad dyskursem pierwszoosobowym (prowadzone zwykle w szerszym kontekście badań nad logiką, semantyką i pragmatyką wyrażen indeksykalnych) w istotnym sensie gratyfikują pragnienia solipsysty, gdyż wskazują na to, że pierwsza osoba stanowi nieredukowalny i fundamentalny element naszego systemu poznawczo-komunikacyjnego<sup>13</sup>. Przypuśćmy, że stwierdzenie Schopenhauera, iż jedność podmiotu poznającego oraz woli (a ściślej woli jako „uprzedmiotowionej w zjawisku”), „dzięki której (i koniecznie) wyraz »ja« zawiera w sobie i oznacza oba, jest węzłem świata” sparafrazujemy w świetle wspomnianych badań tak oto: Pierwsza osoba stanowi referencyjną kotwicę całego naszego systemu poznawczo-komunikacyjnego. Wtedy ocenę Schopenhauera, że jedność ta jest „nie do objaśnienia”, gdyż „dana jest bezpośrednio”, sparafrazujemy tak: To, że wykładnik pierwszej osoby za jednym zamachem odnosi się do pewnego ciała i wskazuje na podmiot, dzięki czemu podmiot ten jest zindywidualizowany ze względu na to ciało, jest możliwe za sprawą pierwotnej samo-identyfikacji, która poprzedza wszelką identyfikację publiczną, i jako taka jest nieomylna. Cóż to jednak znaczy, że pierwsza osoba jest referencyjną kotwicą naszego aparatu poznawczego i komunikacyjnego, oraz że konstytutywna dla niej samoidentyfikacja jest pierwotna? Przypuśćmy, że zbliżającego się do mnie człowieka pozdrawiam słowami: „Witaj Setarkosie!”, lecz po chwili, gdy jest już całkiem blisko, uświadamiam sobie, że to nie jest Setarkos, lecz całkiem inna osoba. Dzięki czemu jestem w stanie odróżnić osobę, do której rzeczywiście odnosi się nazwa własna „Setarkos”, od osoby, do której chciałem odnieść tę nazwę (odróżnić zamierzone odniesienie nazwy „Setarkos” w tej wypowiedzi od rzeczywistego odniesienia tej nazwy, którym jest Setarkos, o ile istnieje)? Rzecz jasna muszę być w stanie zidentyfikować moje zamierzone odniesienie inaczej, niż za pomocą nazwy własnej „Setarkos”. Wydaje się oczywiste, że przyparty do muru wskażę na człowieka, który się do mnie zbliża i powiem „tego tu oto miałem na myśli”, albowiem jeśli posłużę się jakimś innym publicznym identyfikatorem, nazwą własną lub deskrypcją określoną, znów powstanie pytanie, czy rzeczywiste odniesienie tego identyfikatora pokrywa się z jego odniesieniem zamierzonym. Przewaga wyrażenia indeksykalnego „ten oto tutaj”, nad dowolną nazwą własną i dowolną deskrypcją określoną polega właśnie na tym, że w tym wypadku rozjazd rzeczywistego i zamierzonego odniesienia nie wchodzi w grę, gdyż tym, co wyznacza rzeczywiste odniesienie wyrażenia okazjonalnego, jest intencja tego, który się nim posługuje, aby odnieść to wyrażenie do przedmiotu, który pozostaje dla niego wyróżniony ze względu na jego sytuację percepcyjną. Oznacza to, iż jeśli chcemy zakotwiczyć nasz publiczny aparat referencyjny

<sup>13</sup> Mam tu na uwadze badania takich autorów jak Thomas Nagel, John Perry, Keith Donnellan, Gareth Evans, John Searle, Tyler Burge i inni.

(system narzędzi językowych, za pomocą których namierzamy intersubiektywne odniesienia naszych sądów) w naszym doświadczeniu, musimy dokonać tego, przyjmując za punkt odniesienia naszą własną pozycję podmiotową (w tym wypadku pozycję obserwatora). Tu jednak powstaje problem. Jeśli zaimek osobowy w zdaniu „Ja widzę coś (kogoś)” (które wyluszcza warunek użycia zaimka wskazującego w „To jest (nie jest) Setarkos”), nie odnosi się do jakiegoś przedmiotu publicznego (pewnego ciała), to trudno pojąć, jak zaimek wskazujący w zdaniu „To jest (nie jest) Setarkos”, mógłby się odnosić do przedmiotu publicznego, nie zaś do jakiegoś przedmiotu prywatnego (przyjawszy poprzednik tego okresu warunkowego, trzeba być konsekwentnym mentalistą lub fenomenalistą i wyciągnąć wniosek, że słówko „to” odnosi się do jakiegoś przedmiotu intencjonalnego, danej zmysłowej itp.). Jak na ironię, trzeba odrzucić ideę „czysto podmiotowego” użycia słówka „ja” (lub innego gramatycznego wykładnika pierwszej osoby), aby wyjaśnić fundamentalną „kotwiczącą” rolę, jaką w naszym systemie poznawczym spełnia dyskurs ego-centriczny. Przyjmijmy więc, że wykładnik pierwszej osoby zarazem odnosi się do pewnego przedmiotu publicznego i konotuje podmiot.

Przyjawszy to założenie o „dwoistym” (lub „mieszanym”) znaczeniu wykładnika pierwszej osoby, możemy nadać bardziej wiarygodną interpretację Schopenhauerowskiej idei „pierwotnej samoidentyfikacji”, za sprawą której – by tak rzec – utożsamiam siebie (podmiot) z pewnym ciałem. Dzięki tej pierwotnej samoidentyfikacji wykorzystuję mój przyczynowy, cielesny kontakt z otoczeniem (również z moim własnym ciałem) w celu wyznaczenia rzeczywistego odniesienia zwrotu „ten oto tutaj”, oraz zamierzonego odniesienia nazwy „Setarkos”. Warto zauważyć, że powyższe wyjaśnienie nie chroni nas przed wrażeniem, jakie motywuje enigmatyczną wypowiedź Schopenhauera, a mianowicie, że owa tożsamość jest „cudem *kata eksochen*”, gdyż istotnie przyjmujemy tu coś w rodzaju samoidentyfikacji bez identyfikacji, zakładamy pierwotną zdolność namierzania swojego ciała, dzięki której wyznaczając odniesienie zaimka wskazującego z punktu widzenia pierwszej osoby, nie zamykam się w świecie przedmiotów prywatnych.

15. Czy nie podążamy tu tropem Kartezjusza? W końcu to on nauczył nas dostrzegać niesprowadzalność „Myślę” do „Myśli” i stawiać w filozofii na to pierwsze. Jednakże (1) nie twierdzimy, że wykładnik pierwszej osoby denotuje jakiś fundamentalny niepubliczny byt ani też (2) nie twierdzimy, że posiadamy jakiś uprzywilejowany dostęp do podmiotu, że zaglądając w siebie, możemy przekonać się, że jesteśmy **czymś**. Mówiąc o pierwotności samoidentyfikacji, mamy na myśli tylko tyle, że uświadamiając sobie, że „jestem moim ciałem”, nie dokonuję autentycznej identyfikacji, gdyż nie identyfikuję żadnego bytu publicznego, lecz, że tak powiem, zamykam się w ego-centricznym kole (por. „Jestem **moim** ciałem” z „Jestem M.O.”,

„Ten facet na zdjęciu to ja” itp., w których dokonuję autentycznej samoidentyfikacji). Zaryzykuję stwierdzenie, że subiektywistyczna teoria podmiotu, której skrajnym wyrazem jest solipsyzm, opiera się na błędnej interpretacji słusznej tezy o epistemicznym prymacie punktu widzenia pierwszej osoby. Zagadka „centralnego deiktyka” (jak często jest nazywany zaimek osobowy „ja”) pozostaje nierozwiązana. Wszelako samo zadanie wyklucza wiele dróg. Wychodząc z pewnej optyki historycznej, którą wyznacza, ogólnie rzecz ujmując, załamanie się paradygmatu subiektywistycznej teorii podmiotu, poszukujemy filozofii, która wytłumaczy nieredukowalny, (epistemicznie) fundamentalny charakter dyskursu ego-centricznego. Przyjmujemy za punkt odniesienia rozprawę doktorską Schopenhauera, gdyż zawarte w niej przemyślenia pozwalają przynajmniej wykluczyć wiele dróg: (1) podejścia redukcjonistyczne, które usiłują wyeliminować punkt widzenia pierwszej osoby; (2) podejścia subiektywistyczne, które naiwnie reifikują **Ja** jako przedmiot introspekcji; (3) podejścia transcendentalistyczne, które sprowadzają podmiot do pustej formy lub hipostazują go jako rzecz samą w sobie; (4) skrajne tendencje solipsystyczne, które absolutyzują punkt widzenia pierwszej osoby. Paradoksalnie, dokładnie to, co przemawia za nieredukowalnym i fundamentalnym charakterem punktu widzenia pierwszej osoby, mianowicie nieomyślność „samoidentyfikacji”, przemawia przeciw tego rodzaju reifikacjom, w jakie obfituje nowożytna filozofia podmiotu. My natomiast chcemy twierdzić, w odniesieniu do interesującej nas nieredukowalnej klasy wypowiedzi (która obejmuje przede wszystkim przypadki wyrażania psychologicznej samowiedzy, ale również pewne elementy wiedzy na temat świata zewnętrznego, por. na przykład: „Przed sobą mam szafę!”), że wykładnik pierwszej osoby, po pierwsze, denotuje publiczny przedmiot identyfikowalny za pomocą publicznych wyrażań referencyjnych; po drugie, konotuje podmiot (obserwujący, myślący, działający, komunikujący); po trzecie, jego użycie presuponuje tożsamość podmiotu oraz odpowiedniego przedmiotu publicznego; wreszcie, jego użycie nie opiera się na żadnej autentycznej identyfikacji przedmiotu odniesienia (a co za tym idzie, samoidentyfikacji mówiącego jako tego przedmiotu). Do tego, by rozproszyć zagadkę pierwszej osoby, potrzeba teorii, która pokaże, jak to się dzieje, że „centralny deiktyk” może spełniać tę funkcję formalną, jaką przypisywała mu filozofia nowożytna, nie będąc referencyjnie pustym, że stanowi kotwicę całego aparatu referencyjnego, choć nie odnosi się do żadnego fundamentalnego bytu natury czysto mentalnej, że dyskurs egocentryczny jest epistemicznie i pragmatycznie niezastąpiony, choć z punktu widzenia opisu świata publicznego (dopóki nie wnika się w podstawy tego opisu) może wydać się zbędny. Jedno jest pewne. Jeśli intencją solipsysty jest oddanie punktowi widzenia pierwszej osoby tyle sprawiedliwości, ile się da, to źle służy on swojej misji, absolutyzując i hipostazując ten punkt widzenia, gdyż w ten sposób zaciemnia jego rzeczywistą rolę.

*Mateusz Oleksy***ON THE TRACKS OF SOLIPSISM. MEDITATION TO THE POINT OF SOME ENIGMATIC FRAGMENT FROM SCHOPENHAUER'S DOCTORAL TREATISE**

This article is a proposal for in-depth reading of Schopenhauer's doctoral treatise *On the Fourfold Root of the Principle of Sufficient Reason* and a recontextualisation of his thought (Wittgenstein's early and later remarks about subjectivity, the analyses of ego-centric discourse in analytic philosophy of language). I venture to expose and at least partly analyze the basic problems implicit in the enigmatic statement made by Schopenhauer in this treatise. Such issues as the existence of the cognizing subject and its individualization, the relations between subject, body and will, self-identification of the subject and the role of first-person point of view are looked at from the perspective of the central question about the origin of solipsism in the modern philosophy of subjectivity. In a broader context, Schopenhauer's philosophy is considered as a key stage in the collapse of modern subjectivism with its idea of epistemologically and ontologically autonomous self-conscious subject.