

J a c e k H o ł ó w k a

Solipsyzm bez podmiotu

W *Traktacie* można znaleźć bulwersujące stwierdzenia na temat podmiotu i solipsyzmu.

5.62 [...] To bowiem, co solipsyzm ma na myśli, jest całkiem słuszne, tylko że nie da się tego powiedzieć; to się widzi. [...]

5.631 Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń. (*TLF*)

Jak można utrzymywać obie te tezy jednocześnie? Albo świat jest przedstawieniem lub korelatem jakiegoś podmiotu — i wtedy rację może mieć solipsyzm, rozumiany choćby w duchu Schopenhauera (którego Wittgenstein chętnie czytał) — albo — jeśli nie istnieje podmiot myśli i wrażeń — rację mają Locke i Hume, i solipsyzm upada. Niewiele pomaga tu zapewnienie z *Dziennika*, że solipsyzm jest realizmem (z 02.09.1916 r., co zostało powtórzone w tezie 5.64), a podmiot redukuje się do jakiegoś punktu czy granicy świata (tamże). Tę redukcję podważył sam Wittgenstein w ilustracji z okiem.

5.633 Gdzie w świecie da się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny? Powiadasz, że jest tu zupełnie jak z okiem i polem widzenia. Ale oka faktycznie nie widzisz. I nic w polu widzenia nie pozwala wnosić, że widzi je jakieś oko. (*TLF*)

Tak więc podmiot metafizyczny istnieje (wedle *Dzienników*) i nie istnieje (wedle *TLF*). Nie przekonuje mnie też możliwość rozwiązania niezgodności przez komentarz mówiący, że istnienie świata jest niezrozumiałą zagadką.

6.44 Nie to, jaki jest świat, jest tym, co mistyczne, lecz to, że jest. (*TLF*)

Konflikt między tezami 5.62 i 5.631 dotyczy nie tego, czy świat istnieje, i jak jest możliwe, że istnieje, ale tego, jak on istnieje, a mianowicie, czy jest przedmiotem wyobrażonym przez jakiś podmiot. Wittgenstein raz twierdzi, że tak — bo solipsyzm ma rację — a kiedy indziej, że nie — bo podmiot myśli i wyobrażeń nie istnieje. Takich deklaracji nie możemy przyjąć.

Podmiot w *Traktacie*

Skąd wziął się solipsyzm Wittgensteina? Jeśli pominąć wątki biograficzne (np. związane z dobrowolną izolacją na statku *Goplana* podczas wojny), to wyjściowym założeniem jest — jak sądzę — przekonanie, że logika musi *a priori* ustalić, jakie zdania mają status zdań elementarnych (5.5571). Rozważania na ten temat poprzedzają dyskusję dotyczącą solipsyzmu. Jest jasne, co Wittgenstein miał na myśli. Wszystkie zdania możemy podzielić na proste i złożone. Sens zdań złożonych wyprowadzamy ze zdań elementarnych, natomiast zdania elementarne muszą być rozumiane bezpośrednio (5.5562). Dla neurologa lub osoby zaprawionej w analizie migreny, elementarne będzie np. zdanie mówiące: „Mam ból naczyniowy w obszarze wzrokowym spowodowany długim czytaniem”. Moje zdanie „Boli mnie głowa” wyda się takim osobom wieloznacznym opisem kilku możliwych sytuacji, a więc nie będzie zdaniem elementarnym. To jednak może się zmienić. Jeśli ja nauczę się rozpoznawać fakty, które zna neurolog, lub jeśli on zechce widzieć świat migreny w sposób tak uproszczony, jak ja go widzę, to jakiś zbiór zdań stanowić będzie dla nas wspólnie zaakceptowany zbiór zdań elementarnych. Bez trudu będziemy umieli się porozumieć, a logika nam wskaże, jak z wyjściowych zdań można skonstruować złożone opisy.

Logika nie wytwarza zdań elementarnych, tylko je zatwierdza. Zdania elementarne stanowią jednoznaczny opis prostych sytuacji (5.557) i są bezpośrednio rozumiane przez użytkowników języka i to oni decydują, co jest zrozumiałe bez dalszych wyjaśnień. Jeśli tak jest, to chcielibyśmy wiedzieć, na jakich podstawach oparte są takie decyzje. Trudno wątpić, że są to decyzje nieświadome i nieumotywowane. W tej sprawie nie istnieją jednak żadne obiektywne kryteria. Jeśli jakieś zdanie wydaje się proste, to jest to zdanie proste (5.5563). Nie wiadomo zresztą, jak mielibyśmy wprowadzać do języka nowe, proste zdania. To prawda, że czasem do codziennego użycia wchodzi nieznane wcześniej zwroty, np. słowo „oszołom”, na określenie demagogicznego polityka, lub „porażający”, używane dziś w sensie „wywierający silne wrażenie”, a nie „sprawiający przykry uraz”. Sens nowych, pojedynczych, prostych zwrotów odgadujemy. Jak jednak mielibyśmy wprowadzić do języka potocznego wiele nowych zdań elementarnych jednocześnie? Wymagałoby to jakichś szkoleń lub propagandowego agitowania. Powszechnie przyjęty język sam więc decyduje o tym, co można najprościej powiedzieć na temat świata. Tę właśnie myśl wyraża słynna teza o granicach języka, nasuwająca silne solipsystyczne skojarzenia.

5.6 Granice mego języka są granicami mego świata. (TLF)

To, co opisują pojedyncze zdania elementarne w „moim” języku, staje się ostatecznie „moim” światem. I choć wydaje się nam, gdy chcemy powiedzieć coś ważnego, że dostosowujemy język do świata, w istocie dostosowujemy świat do używanego przez nas języka. Żyjemy nie w świecie obiektywnych fak-

tów, ale w świecie doznań, planów, wzruszeń, wrażeń i zwyczajów. One są częścią „mojego” świata, choć nie do końca dadzą się opisać w języku potocznym. Przypomnijmy sobie np., jak trudno opisać wrażenia towarzyszące rozbrzmiewającej melodii. Fascynujące *qualia* muzyki są nieopisywalne, a więc odbierane tylko przez tego, kto je słyszy.

Każde silne przeżycie powoduje, że z trudem odróżniamy cechy przysługujące naszym reakcjom od cech bodźca, który wywołał doznania. Czy muzyka kościelna jest podniosła, czy tylko tak się nam wydaje? Wittgenstein sugeruje następującą odpowiedź. Czasem widzi się świat, którego nie potrafimy opisać, świat wypełniony przez nasze doznania i przeżycia, świat prywatny i niekomunikowalny. Takim jest zapewne świat muzyki, także świat innych działów sztuki i religii. Czasem widzimy świat bardziej obiektywnie, potrafimy coś o nim powiedzieć, ale wiemy, że nie potrafimy powiedzieć wszystkiego. Przede wszystkim nie umiem powiedzieć niczego, co nie da się wyrazić w „naszym” języku. Gdybym chciał powiedzieć coś niewyraźnego w moim języku, musiałbym posłużyć się jakimś innym językiem, „nie-moim”, nieprzekładalnym na „mój” język potoczny. Musiałbym umieć popatrzeć na granice „mojego” języka także z drugiej strony (5.61). Ponieważ jest to niewykonalne, nie potrafię powiedzieć, jak przebiegają granice „mojego” świata, ani dłaczego „mój” sposób widzenia świata jest jakoś specyficzny. Mam jednak powód podejrzewać, że opisy produkowane w „moim” języku są wykoślawione, ponieważ wiem, że nie potrafię przetłumaczyć swoich opisów na inny, przedmiotowo bardziej wiarygodny język. Nie nazywam więc tego, co widzę, „światem”, tylko nazywam to „moim światem”, światem opisywanym w języku potocznym, światem widzianym z solipsystycznej perspektywy.

Czy nie wystarczyłoby tu słowo subiektywny? Może by wystarczyło, ale Wittgenstein go nie użył. Odrzucił je być może, by podkreślić wyjątkowość i jedyność posiadanej przez nas perspektywy ukształtowanej przez własny język potoczny. Stanowisko subiektywne kontrastuje się zwykle ze stanowiskiem obiektywnym. Subiektywny lub prywatny język musielibyśmy kontrastować z jakimś językiem obiektywnym i publicznym. Takiego języka jednak nie ma i być nie może. „Nasz” język jest językiem publicznym, a nie prywatnym, a przy tym jest językiem przygodnym i marginalnie zmiennym, a nie obiektywnym i trwałym. Ten status nie daje się opisać przy użyciu słów „subiektywny”, „obiektywny”. Język potoczny jest tworzony przez wielu ludzi i ustawicznie — choć ostrożnie — modyfikowany. Posługujemy się nim w taki sposób, jakby nie istniał żaden lepszy sposób komunikacji. I w tym sensie jest to język solipsysty raczej niż subiektywisty, bo obiektywnego języka nie znamy.

Ponadto nie istnieje żaden operator publicznego języka, jego kontroler czy nadzorca. Nie ma podmiotu, który świadomie wyrażałby i odbierał myśli przekazywane w perspektywie solipsystycznej. Z tego wynika, że nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń przekazywanych w języku potocznym (5.631). Istnieją liczni

odbiorcy doznań, czyli liczne świadomości opisujące swe reakcje na świat. W tej perspektywie widzimy też własne ciało i wolę.

5.631 [...] Gdybym pisał księgę „Świat, jakim go zastałem”, to trzeba by w niej powiedzieć także o moim ciele, o tym, jakie członki podlegają mojej woli, a jakie nie, itd.; jest to bowiem pewna metoda wydzielenia podmiotu, albo raczej pokazania, że w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma.

O nim jedynie nie mogłoby bowiem być w tej księdze mowy. (TLF)

Tout comprendre, c'est tout pardonner. Nie stać mnie na bardziej życzliwą interpretację związku między podmiotem i solipsyzmem u wczesnego Wittgensteina. Jednak wyjaśnienie powyższe usuwa sprzeczność za wysoką cenę. Musimy przymknąć oko na rażącą niezgodność w samym tekście. Możemy zgodzić się z Wittgensteinem, że solipsyzm jest słuszny, jeśli ten termin określa specyficzny obraz świata wytwarzany przez język potoczny i niepoddany konfrontacji z opisami świata dokonywanymi w innych językach. Możemy się też zgodzić, że podmiot nie istnieje, jeśli przez podmiot rozumie się pojedynczego, uniwersalnego użytkownika posługującego się publicznym językiem. Przy tych założeniach łatwo się zgodzimy, że solipsyzm nie popada w konflikt z twierdzeniem o nieistnieniu podmiotu. Ale Wittgenstein mówi coś więcej, coś co podważa powyższą interpretację. Mówi, że gdyby to on był autorem księgi o świecie, to opisałby wiele przedmiotów, ale nie opisałby jednego — podmiotu, który jest autorem owej księgi. Zamiast kolektywnego podmiotu, który nie istnieje, wskazuje na własny podmiot, który rzekomo mógłby być autorem jakiejś księgi, ale który ostatecznie nie istnieje. Czy naprawdę chciał powiedzieć coś tak dziwnego? Nie wiem.

Zarysowaną trudność możemy rozwiązać, jeśli przyjmiemy, że Wittgenstein zamierzał oznajmić, iż autorem księgi o świecie będzie jego świadomość, a nie podmiot. Zgodzimy się, że autorami książek są raczej świadomości mające swoją biografię, doświadczenie, pamięć, wrażliwość, pomysłowość i inteligencję — czyli pełne psychiczne osobowości — a nie eteryczne i bezkrwiste metafizyczne podmioty. Jeśli jednak autor pisze „nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń” (5.631), chcąc przez to powiedzieć, że to świadomość, a nie podmiot, jest odbiorcą wrażeń i wytwórcą myśli, to co najmniej nie wyraża się jasno.

„Ja” w *Dociekaniach*

Po *Traktacie* perspektywa solipsystyczna pojawia się w *Dociekaniach filozoficznych*, gdzie jest prezentowana inaczej — jako niemożność opisanego, a nawet poznania własnych stanów wewnętrznych.

403 Jeżeli słowo „ból” rezerwuję wyłącznie dla tego, co nazywałem dotąd „swoim bólem”, a inni „bólem pana L. W.”, to nie czynię tym nikomu krzywdy — o ile tylko będzie przewidziany jakiś zapis, w którym brak innych powiązań słowa „ból” zostanie jakoś wyrównany. [...] Cóż by mi jednak przyszło

z tego nowego sposobu ujmowania sprawy? Nic. Ale też nawet solipsysta, głosząc swój pogląd, nie pragnie żadnych praktycznych korzyści! (DFI)

W istocie trochę więcej niż nic. Wyobraźmy sobie, że Wittgenstein będzie mówić o „ludwikobólu”, solipsysta o „solipsobólu” itd. Ludwikoból będzie zjawiskiem dostępnym tylko dla jednej świadomości, i nie trzeba będzie tego podkreślać, ponieważ nikomu innemu poza Wittgensteinem ludwikoból nie może się przytrafiać. Podobnie z innymi doznaniem charakteryzowanymi jako zjawiska osobniczo unikalne. Posługiwanie się takim językiem — nawet w wyobraźni — może skutkować upowszechnieniem się tendencji do solipsystycznego widzenia świata. Tylko Wittgenstein może odczuwać ludwikobóle. Wprawdzie istnieją one realnie w świecie, ale w pewnym sensie istnieją tylko w jego świecie. Przez powiązanie imion własnych z prywatnymi doznaniem konstruujemy solipsystyczny świat bez korzystania z solipsystycznej epistemologii. Teraz powstaje ciekawy problem. Jakie przedmioty mogą pojawić się w solipsystycznej konstrukcji, a jakie podlegają co najwyżej solipsystycznej interpretacji, gdy są ukazane z punktu widzenia czyjejś świadomości? Wittgenstein stara się to ustalić w *Dociekaniach*. Pokazuje, że przekonania i myśli nie są prywatne (przynajmniej od momentu, gdy nabierają formy językowej), natomiast doznania i przedmioty wyobraźni muszą pozostać prywatne. „Ludwikomyśli” nie istnieją, ponieważ potencjalnie każdą swoją myśl Wittgenstein musi dzielić z innymi, gdy formułuje ją w publicznym języku. Bólu w ten sposób wyrazić nie może. Gdy zacznie mówić o „ludwikobólu”, to przekazuje innym swe myśli, ale nie odczuć. Doznania należą więc do solipsystycznej konstrukcji świata, myśli mogą być co najwyżej postawione w solipsystycznej perspektywie. Myśli zatem są potencjalnie publiczne, a doznania nie. Mówienie nie jest ekspresją sformułowanych wcześniej, autonomicznych myśli, tylko jest ogłaszaniem językowo preformułowanych treści. Jest zawsze zachowaniem społecznym, ponieważ wyrażane jest w publicznym języku.

329 Gdy myślę w języku, to w moim umyśle nie pojawiają się prócz wyrazu językowego jeszcze jakieś „znaczenia”; sam bowiem język jest nośnikiem myśli. (DFI)

Myślenie przebiega tak, by natychmiast nadawać się do komunikacji. Można by nawet powiedzieć, że utajnione myśli są niezakończoną próbą komunikacji.

317 Zwodnicza paralela: krzyk — wyraz bólu; zdanie — wyraz myśli! Jakby celem zdania było poinformowanie kogoś o tym, co drugi czuje; tylko by tak rzec, nie w żółtku, lecz w aparacie myślowym.

Potencjalnie komunikatywny charakter myślenia nasuwa przypuszczenie, że Wittgenstein był behawiorystą. Jeśli myślenie jest już prawie gotowym zwierzeniem się ze swoich stanów wewnętrznych, to czy pogląd ten nie przypomina przekonania, że myśli są niedostrzegalnym poruszeniem krtani i języka? Jednak

w twierdzeniach 304–308 *Dociekań* Wittgenstein odrzuca behawiorystyczną interpretację świadomości (por. Hans Sluga 1996: 338) W szczególności podkreśla, że sam nie jest „zamaskowanym behawiorystą”.

306 Czemu miałbym przeczyć obecności zjawiska psychicznego?! Przecież [zamiast „tylko że” w tłumaczeniu — J.H.] powiedzenie: „Wystąpiło teraz we mnie psychiczne zjawisko przypomnienia sobie o ...” nie znaczy nic innego niż: „Teraz przypominałem sobie ...” Negować zjawisko psychiczne znaczyłoby przeczyć istnieniu wspomnień; znaczyłoby przeczyć, że ktokolwiek kiedykolwiek coś sobie przypomniał.

307 „Czy nie jesteś jednak zamaskowanym behawiorystą? Czy nie utrzymujesz w gruncie rzeczy, że poza ludzkimi zachowaniami wszystko jest fikcją?” — Jeżeli mówię tu o fikcji, to o fikcji gramatycznej. (TLF)

Możemy sobie wyobrazić kogoś (będzie to najprawdopodobniej behawiorysta), kto chcąc być obiektywnym i przekonującym, zamiast mówić, czego doznaje i co czuje, będzie budować sprawozdania na temat swych stanów. Będzie mówić o faktach, a nie o odczuciach. Powie, że zaszło w nim zjawisko przypomnienia sobie, zamiast powiedzieć, że coś sobie przypomniał. Ten styl mówienia w trzeciej osobie jest gramatyczną fikcją, próbą zasugerowania słuchaczowi, że jest się, po pierwsze, jakimś zbiornikiem uczuć, myśli i nastrojów, a po drugie, że jest się jednocześnie jakimś bezstronnym naukowcem, który bada zawartość tego zbiornika. To jawna mistyfikacja — uważa Wittgenstein. Dostęp do „zbiornika” ma przecież tylko ten, kto doznaje uczuć i nastrojów, kto formułuje swe myśli, kto je rozpoznaje, analizuje i zmienia. Trudno więc tu mówić o obiektywności.

Wittgensteinowi zależy jednak nie tylko na tym, by dystansować się od behawiorystów. Nie zamierza też podtrzymywać stanowiska kartezjańskiego, które zakłada istnienie niepodzielnej substancji duchowej, stanowiącej ośrodek myśli i uczuć. Wedle kartezjanisty na tę właśnie substancję wskazujemy, gdy mówimy „ja”. Wittgenstein odrzuca ten pogląd (por. Bloor 1996: 321) i twierdzi, że dusza musi być prosta.

5.5421 [...D]usza — podmiot itd. — tak jak ją pojmuje dzisiejsza powierzchowna psychologia, jest absurdem. Dusza złożona nie byłby już bowiem duszą. (TLF)

Spróbujmy odpowiedzieć na pytanie, dlaczego Wittgenstein przyjmował tę opinię. Powodem nie były jakieś względy psychologiczne czy metafizyczne, ale logika. Wittgenstein chciał, by „jest prawdziwy” było funktorem jednoargumentowym (coś jest prawdą lub nie), a nie funktorem wieloargumentowym (coś jest prawdą lub nie dla kogoś, w danym czasie, z uwagi na takie lub inne względy). Prawda ma być rozpoznawalna i bezwarunkowo uznawana, nie zaś relatywna i wielopostaciowa. Zdanie: „Gwiazda Zaranna to Gwiazda Wieczorna” jest prawdziwe lub nie. Nie powinniśmy zatem wdawać się w rozważania, czy

jest stosowne mówić rankiem o Wenus, że to Gwiazda Wieczorna. Prawda nie może iść na kompromisy ze stosownością. Uzasadnienie i komentarz do tego poglądu zawiera teza 5.542.

5.542 Jest jednak jasne, że zwroty „*A* sądzi, że *p*”, „*A* myśli *p*”, „*A* mówi *p*” mają formę „*«p»* mówi *p*”. (TLF)

Sądzę, że w tezie 5.542 Wittgenstein chce wyrazić następujące przekonanie. Przy opisywaniu świata nie chodzi o powiązanie z sobą jednego faktu i kilku przedmiotów, czyli o powiązanie wypowiedzi stanowiącej fakt, z przedmiotami, o których mówi ta wypowiedź; chodzi raczej o to, by fakty, czyli części wypowiedzi, były powiązane tak, jak powiązane są przedmioty. Zdanie ma być obrazem stanu rzeczy — zgodnie z obrazkową teorią znaczenia. Ta interpretacja eliminuje nadawcę wypowiedzi, czyli występującą w pierwszym zdaniu osobę *A*. Wittgenstein chce usunąć z treści komunikatu informacje dotyczące nadawcy, jego myśli, skojarzeń i wewnętrznych obrazów. *A* może myśleć, sądzić lub mówić — to nie ma znaczenia, ponieważ zdanie nie dotyczy tego, jak *A* głosi swe przekonania, ale co głosi. Zatem *A* musi zniknąć i pozostaje tylko „*«p»* mówi *p*”. Nadawca może być oczywiście wspomniany w innym zdaniu, np. *q*, jeśli będzie ono brzmiało: „*A* powiedział *p*”. By zdanie relacjonujące wypowiedź było przejrzyste logicznie, powinno mówić o jednej rzeczy, a więc zawierać albo treść komunikatu, albo informacje o nadawcy.

Jeśli nadawca jest pomijalny, to można go sprowadzić do „bezwymiarowego punktu” (5.64) i żądać, by jego dusza — o ile w ogóle istnieje coś, co zasługuje na tę nazwę — była przedmiotem prostym. A jeśli dusza jest prosta, to bez względu na to, czy istnieje, czy nie (Wittgenstein mówi, że nie, ponieważ „jest absurdem [5.5421]), to z pewnością kartezjaniści („dzisiejsza powierzchowna psychologia”) nie mają racji, bo dla nich dusza jest wewnętrznym teatrem z wieloma władzami umysłowymi i na zmianę biernym lub czynnym obserwatorem.

Jakie więc stanowisko zajmuje Wittgenstein, jeśli nie chce być ani behawiorystą, ani kartezjanistą, a jednocześnie przyznaje, że nasze życie psychiczne toczy się realnie? Nie jest to całkiem jasne, ale sądzę, że chce być filozofem-gramatykiem. W *Traktacie* Wittgenstein używał dwóch koncepcji podmiotu. Czasem mówił o podmiocie metafizycznym i nie był pewien, czy taki podmiot istnieje. Kiedy indziej mówił o podmiocie związanym z językiem potocznym i twierdził, że ten podmiot nie istnieje. Było to mało produktywne wyjaśnienie świata. W *Dociekaniach* Wittgenstein zaczyna mówić o niesubstancjalnym „ja”, które nie jest w ogóle przedmiotem, ale ma nad nim tę przewagę, że odnosi się do czegoś, co istnieje. „Ja” pełni funkcję gramatyczną. Nie jest terminem mającym jedno, trwałe oznaczanie (por. Hans-Johann Glock 1996: 162), nie jest prostym odpowiednikiem nazwy własnej, ponieważ pełni funkcję terminu okazjonalnego, podobnie jak „tu” i „teraz”.

410 „Ja” nie nazywa żadnej osoby, „tu” — żadnego miejsca, „to” nie jest żadną nazwą. Ale pozostają w związkach z nazwami; za ich pomocą nazwy są objaśniane. [...] (DFI)

W jaki sposób nazwy są objaśniane przez zaimki? Zazwyczaj mamy tendencję sądzić, że jest odwrotnie, jednak to bodaj Wittgenstein ma rację. Dzięki istnieniu słów okazjonalnych możemy powiązać nazwy z przedmiotami. Mogę np. powiedzieć, że miasto, w którym teraz zatrzymał się pociąg, to Kraków, czyli tu jest w tej chwili Krakowem. Mogę powiedzieć, że ja, to Jacek Hołówka, a ona, stojąca na peronie kobieta, to moja córka. Wittgenstein zwraca uwagę, że w swej funkcji czysto gramatycznej słowo „ja” — podobnie jak każdy termin okazjonalny — nie dokonuje żadnych ustaleń na temat tego, co jest istotne, a co nieistotne dla określenia tożsamości jakiejś osoby. Twierdzi nawet, że takie ustalenia mogą być dokonywane całkiem dowolnie.

404 [...] Cóż to więc znaczy: wiedzieć, kto ma bóle? Znaczy np. wiedzieć, który człowiek w tym pokoju ma bóle: ten, który tam siedzi, czy ten, który stoi w kącie, czy też ów wysoki blondyn itd. — Do czego zmierzam? Do tego, że jest wiele różnych kryteriów „tożsamości” osoby. Które z nich sprawia, iż mówię, że to „ja” ma bóle? Żadne. (DFI)

W funkcji gramatycznej słowo „ja” niczego nie opisuje. Możemy sobie wyobrazić satrapę, który wyznaczy namiestnika i ogłosi, że przez jeden dzień ten namiestnik będzie go zastępować pod każdym możliwym względem, radykalnie i ostatecznie, w sposób dotąd nie praktykowany. Gdy namiestnik powie: „ja postanawiam”, to będzie miał na myśli nie siebie, lecz satrapę — to satrapa coś postanawia. Jeśli powie: „jestem głodny”, to satrapę trzeba będzie karmić, a nie namiestnika. Jeśli powie: „idę spać”, to będzie znaczyło, że satrapa kładzie się do łóżka itd. Na jeden dzień namiestnik w ogóle przestaje istnieć, a satrapa wraz z całą swoją władzą i urzędem tkwi w namiestniku. By dokonać takiej przemiany wystarczy mu prosty trik gramatyczny. Na jakiś czas musi darować komuś swoje gramatyczne „ja”. Czy jest to wykonalne? Jeśli użytkownicy języka uznają, że tak, to tak. To pierwszy paradoks związany z użyciem słowa „ja”.

Wittgenstein zwraca też uwagę na drugi. Pyta, czy moglibyśmy nie wiedzieć, kto jest „moim” ja, albo czy moglibyśmy to zapomnieć i później ponownie odkryć. Sugeruje, byśmy sobie wyobrazili, że stajemy z innymi ludźmi w kole i każdy z nas zostaje osobno podłączony do prądnicy — coś jak u Bogusławskiego w *Cudzie mniemanym, czyli Krakowiakach i góralach*. Gdy wszystko gotowe, elektryk kręci wirnikiem i razi prądem raz jedną, raz inną osobę. Nie widzimy, jak prąd płynie. Poznajemy więc po grymasach twarzy, kto został porażony.

409 [...] Obserwuję twarze pozostałych, usiłując rozpoznać, kto z nas jest właśnie elektryzowany. — Naraz powiadam: „Już wiem kto, to jestem ja”. W tymże duchu mógłbym rzec: „Już wiem, kto odczuwa wstrząsy; mianowicie

ja". Byłby to nieco dziwny sposób wyrażania się. — Gdyby jednak przyjąć, że mogę odczuwać wstrząsy również wtedy, gdy elektryzuje się innych, to powiedzenie: „Już wiem, kto...” stałoby się całkiem niestosowane. Nie należałoby do tej gry. (DFI)

Zastanówmy się, dlaczego taki meldunek ma nie należeć do gry? Tu myśl Wittgensteina jest niejasna i chyba błędna. Czy byłoby to oszustwem, czy pomyłką co do własnej tożsamości, gdybym się odezwał, gdy ktoś stojący naprzeciw mnie w kole został elektryzowany? Niekiedy ani jednym, ani drugim. Do puściłbym się oszustwa, gdybym wiedząc, że ktoś inny jest elektryzowany, celowo wprowadzał uczestników gry w błąd i twierdził, że moje ciało jest elektryzowane. Jeśli jednak myślałbym naprawdę, że to ja jestem ową inną osobą, a jej w ogóle nie ma (i np. ja tkwię naraz w dwóch ciałach), albo że jest ona wtedy gdzie indziej (np. w moim ciele), to mogę śmiało mówić, że zostałem elektryzowany, choć patrzącym wydawało się, że porażono kogoś innego. Jednak to oni nie mieliby racji. Elektryzowana osoba nie byłaby wtedy sobą, ponieważ ja byłbym nią w owej chwili. To właśnie miał pokazać przykład z satrapą.

Z kolei, czy odezwanie się „to ja”, gdy elektryzują kogoś innego, może być niewinną pomyłką? Teoretycznie rzecz biorąc, może tak być. Jeśli nie wiem, kto to jest ja, to oczywiście, że mogę się mylić, próbując rozpoznać, kto jest mną. Zdanie: „jestem sobą” nie musi być tautologią. Przecież pewni ludzie mówią: „Nie jestem sobą” i mają poczucie, że coś istotnego komunikują, czego nie potrafią wyrazić inaczej. A to znaczy, że słowo „ja” może występować w co najmniej dwóch znaczeniach. W pierwszej, „ja” wskazuje na jakiś przedmiot, najczęściej mówiącego, i tę funkcję określił Wittgenstein jako gramatyczną. W drugiej funkcji wiąże się z przedmiotem, wobec którego pełni funkcję referencyjną, ale odnosi się do niego ze względu na jakieś jego cechy, a nie formalnie z uwagi na fakt, że reprezentuje go jako nadawcę. Tę drugą funkcję możemy nazwać opisową. Gdy mówię: „Nie jestem sobą”, to wyrażam myśl: Ja (rozumiane gramatycznie jako „ten, kto mówi”) to nie ja (rozumiane opisowo jako „ten, którego znam jako ja”). Nie ma sprzeczności w takiej wypowiedzi, choć cechuje ją wieloznaczność i nieporadność językowa.

Powstaje pytanie, czy obie funkcje „ja” są konwencjonalne. Czy mogę, jeśli zechcę, zachować jedną z tych funkcji, a zrezygnować z drugiej? Wydaje się, że tak, choć nie jest to wykonalne bez pewnych zastrzeżeń. Mogę zrezygnować z funkcji gramatycznej i zachować opisową. Tak zrobił przedstawiony wyżej satrapa. Mogę też — ciągle w teorii — postąpić odwrotnie, zachować funkcję gramatyczną i zrezygnować z opisowej. Mogę np. przybrać wygląd Zeusa, wziąć piorun do ręki i powiedzieć: „Władca Olimpu — oto jestem ja”. Mogę przemienić się w białego byka i powiedzieć: „Biały byk — oto jestem ja”. Mogę sfrunąć na Ledę i powiedzieć: „Łabędź — oto jestem ja”. Za każdym razem jestem kimś innym, ale gdy mówię „ja”, zawsze wskazuję na siebie. Funkcja gramatyczna została zachowana. Możemy zatem uczciwie odkryć w kole, że

jesteśmy sobą, i możemy to zrobić na dwa różne sposoby, zachowując bądź gramatyczną, bądź opisową funkcję „ja”, i odkrywając, do kogo odnosi się to słowo w pozostałej funkcji.

Czy nie zachodzi jednak coś więcej? Język może zasłaniać lub kształtować rzeczywistość, lecz nigdy nie zmienia jej do końca. Fakty pozostają faktami. Moje cechy nie ulegają zmianie bez względu na to, czy chcę, czy nie chcę używać opisowej funkcji „ja” w odniesieniu do siebie. Jeśli wypieram jakiś epizod ze swego życia i mówię: „To nie ja płakałem w przedszkolu”, to istotnie ode mnie zależy, czy będę się utożsamiał z tamtym chłopcem, czy nie. Jednak prawdą pozostaje, że to Jacek Hołówka płakał w przedszkolu i teraz tylko on może utożsamiać się z tamtym chłopcem lub nie. Inni nie mają tej opcji. Nikt mi nie może powiedzieć, że zamierza retuszować swoją biografię, i skoro tamten chłopiec nie jest mi potrzebny, to on nim zostanie. Poczucie tożsamości nie wyraża się w pełni w gramatycznej funkcji „ja”. Nawet jeśli przestanę mówić „ja” o sobie, to pozostanie mój wewnętrzny świat, do którego tylko ja mam dostęp, i w którym przeżywam wszystkie swoje psychiczne stany. Pozostaje moja biografia. Nie można z nich zrezygnować, by uchronić się od kartezjanizmu.

Wittgenstein podjął interesującą decyzję. Świat wewnętrzny uznał za wtórny i powstający przez introjekcję, ale realny.

„Czy licząc w myśli nie liczę naprawdę?” — Przecież ty też odróżniasz liczenie w myśli od liczenia dostrzegalnego! Jednakże dowiedzieć się, czym jest „liczenie w myśli” możesz tylko przez to, że dowiesz się, czym jest „liczenie”; liczenia w myśli możesz nauczyć się tylko przez to, że nauczysz się liczyć. (DFII: s. 308)

Ten wtórny świat stanowi dość autonomiczną konstrukcję solipsystyczną. Występujące w nim stany nie dają się bezpośrednio porównać ze stanami świata realnego ani z przedmiotami zaludniającymi wyobraźnię innego człowieka. Nie mamy zdolności telepatycznych i to, co znajdujemy w swojej wyobraźni, musimy opowiadać innym tak, jakby chodziło o jakiś obcy świat, do którego oni nie mają wstępu. Sami zresztą też niezbyt dobrze orientujemy się w swoim wewnętrznym świecie.

504 A gdyby ktoś rzekł: Skąd mam wiedzieć, co on ma na myśli, przecież widzę tylko jego znaki”, to odpowiem: „A skąd on ma wiedzieć, co ma na myśli — przecież on też ma tylko swoje znaki”. (DFI)

587 Czy jest sens pytać: Skąd wiesz, że w to wierzysz?” — i czy odpowiedzią jest tu: „Rozpoznaję to introspekcyjnie”? W niektórych przypadkach da się coś takiego powiedzieć, ale w większości — nie. Można pytać sensownie: „Czy kocham ją naprawdę, czy sobie tego przypadkiem nie wmawiam?”; a zjawisko introspekcji polega na przywoływaniu wspomnień, wyobrażeń, możliwych sytuacji oraz uczuć, które by się miało, gdyby... (DFI)

Jednak świat wewnętrzny nie jest do końca wtórny. Pewne stany wewnętrzne narzucają się nam z wielką siłą. Są to uczucia i przedmioty wyobraźni. Odczucia fizyczne są nawet tak bezpośrednie, że nie mogą być przedmiotem wiedzy.

246 [...] Jeżeli słowa „wiedzieć” używamy tak, jak się go zwykle używa (a jak inaczej mielibyśmy go używać), to inni bardzo często wiedzą, kiedy odczuwam ból. — Owszem, ale nie z taką pewnością, z jaką ja sam to wiem? — O mnie w ogóle nie można mówić (chyba że żartem), iż wiem, że czuję ból. Bo co by to miało znaczyć — poza tym, że go czuję? (*DFI*)

Przedmioty wyobraźni są mniej dojmujące niż uczucie i stanowią prywatną reprezentację świata. Choć są jakąś kopią realnych sytuacji i możemy je poddać własnej woli, dowolnie zmieniać. Możemy też obserwować, jak te przedmioty same ulegają zmianie w strumieniu świadomości. We śnie te zmiany są najbardziej żywe i całkiem od nas niezależne. Relacje zachodzące między przedmiotami wyobraźni nie są oczywiście relacjami z realnego świata, co czasem może dawać paradoksalne konsekwencje. Mogę sobie np. wyobrazić wieśniaka siedzącego przed domem (*DFI*: 398), mogę myśleć, że jest to właściciel wyobrażonego domu, a jednocześnie mogę zabronić wieśniakowi wchodzenia do środka (Sluga 1996: 320). Co to za właściciel, który nie może się ruszyć sprzed progu? Nie ma rady, trzeba powiedzieć — właściciel imaginacyjny. Podobnie odrealniony jest też „pokój wzrokowy”.

398 [...] Sądzę, że można rzec: (siedząc na przykład w pokoju) mówisz o „pokoju wzrokowym”. „Pokój wzrokowy” jest tym, który nie ma właściciela. Nie mogę go posiadać, tak jak nie mogę po nim chodzić albo nań patrzeć lub wskazać.[...] (*DFI*)

Mogę oczywiście wyobrazić sobie siebie samego jako jedną z postaci występujących w „pokoju wzrokowym” i ta moja kopia, jako wyobrażony właściciel wyobrażonego pokoju, może się po nim swobodnie przechadzać. Jeśli jednak skłonię ją do sprzedaży lub zburzenia „wzrokowego pokoju”, w realnym świecie nic się nie zmieni. W jakim więc sensie ten ktoś, to ja? Czy dlatego, że jest do mnie podobny, czy dlatego, że mogę na nim testować różne swoje zamiary? Możemy tu świetnie zastosować odpowiedź Wittgensteina z fragmentu *DFI*: 404. Utożsamiać się możemy z rozmaitymi rzeczami i z żadną z nich nie musimy utożsamiać się koniecznie. Wyobrażony ja jest mną, bo tak postanowiłem. Może być niepodobny i może nawet pozostać dla mnie całkiem niewidoczny. W wyobraźni czysta intencja stwarza tożsamość wraz z jej nośnikiem.

Gdyby Bóg wejrzał w nasze dusze, to nie mógłby tam zobaczyć, o kim mówiliśmy. (*DFII*: strona 304)

Tak więc nie tylko w świecie realnym, ale i w wyobraźni tożsamość nie jest wyobrażana, ale znana. Nie da się jej rozpoznać we „wzrokowym przedmiocie”.

„Ja” w mojej wyobraźni może nie pełnić ani funkcji opisowej, ani gramatycznej. Może być sztywnym desygnatorem. Nie znaczy to jednak, że dla wyobraźni wszystko jest możliwe.

Dusza w Filozofii psychologii

Po przeczytaniu *Zasad psychologii* Williama Jamesa, Wittgenstein postanowił sam zająć się psychologią, a raczej filozofią psychologii. Fascynowało go przede wszystkim zjawisko widzenia aspektowego. Zebrał wielką liczbę przykładów, pokazujących, że te same przedmioty możemy widzieć na dwa sposoby (lub więcej). Najślawniejszym jest oczywiście „kaczko-zając” Jastrowa zamieszczony w drugiej części *Dociekań*; ale wiele innych też zasługuje na uwagę. Na przykład dużą sigmę możemy widzieć jako przewróconą na bok literę „M”, szachownicę jako czerwoną planszę z czarnymi kwadratami lub czarną planszę z czerwonymi kwadratami, „R” jako uratowaną przed przewróceniem literę „P”, trójkąt jako dziwną strzałkę, która raz wskazuje w jednym kierunku, potem w innym, potem w trzecim, „lecz” poza kontekstem zdaniowym możemy dowolnie uznać za czasownik lub za spójnik itd. Uwagę Wittgensteina przykuwało działanie intencji mentalnej ustalającej tożsamość. W baśniach i mitach jej siła jest ogromna. Żabka może okazać się zaklętym królewiczem, siedem łabędzi zaklętymi braćmi, towarzysze Odyseusza wieprzami. Jednak nawet w bajkach zakres przemian jest ograniczony. Wyobraźnia podlega jakimś prawom. Ale jakim? Na pierwszy rzut oka wydaje się, że to język narzuca wyobraźni silne ograniczenia. W pierwszej części *Dociekań* Wittgenstein był o tym przekonany. W *Uwagach do filozofii psychologii* pojawiają się nowe spostrzeżenia, tylko częściowo przeniesione do drugiej części *Dociekań* i do *Kartek*.

Powiedz sobie, że spójnik „lecz” jest nieodróżnialny od czasownika [...] i wypowiedz zdanie: „poszło nie lepiej, lecz gorzej” mając na myśli sens czasownika. [BPP: 333; w oryginale: „Es ist nicht besser, sondern schlechter geworden”].

Dlaczego nie potrafimy tak pomyśleć? Czemu nie umiemy zmusić się wewnętrznie do tego, by słowo „lecz” znaczyło w tym zdaniu „ulecz go”? Wittgenstein nie daje wyraźnej odpowiedzi w odniesieniu do słowa „sondern”, ale sami niemało dostrzeżemy badając słowo „lecz”. Gramatyka wymaga, by po czasowniku „lecz” występowało dopełnienie. Jeśli mam leczyć, to muszę wiedzieć, kogo mam leczyć. Miejsce dopełnienia w cytowanym zdaniu zajmuje jednak „gorzej”. Zdanie mówi więc, że mam leczyć „gorzej”. To oczywiście nie ma sensu. I tu tkwi istota trudności. Nie mogę zmusić się do rozumienia czegoś, co jest niezrozumiałe. Moja wyobraźnia nie jest w stanie wybrać niegramatycznego rozumienia zdania i stwierdzić, że je rozumie. *Ne Caesar quidem supra grammaticos*. Pozostaje inne wyjście. Mogę przyjąć odmienne rozumienie całego zdania i traktować je jak dwa, luźno zestawione z sobą podzdanía. Ktoś mi mówi, że „poszło nie lepiej”, a następnie zaleca, żebym leczył gorzej.

Jakiś sens zaczyna tu świtać. Może jestem lekarzem, może za bardzo się starałem, może mimo tego komuś zdrowie się nie poprawiło i teraz byłoby lepiej, żebym się mniej starał. Do takiej interpretacji zdania mogę się przymusić, ale z wielkim wysiłkiem, bo uważam, że wypowiedzianą tu myśl trzeba by wyrazić innymi słowami niż: „poszło nie lepiej, lecz gorzej”. Może np. powiedzieć: „Nic mu/jej się nie poprawiło, więc może mniej się staraj przy leczeniu”.

Przykład wyraźnie pokazuje, że wbrew temu, co Wittgenstein mówił o związku języka z myśleniem w *Dociekaniach*, mogę niedokładnie wiedzieć, co chcę wyrazić, ale dokładnie wiedzieć, że dotąd nie udało mi się tego wyrazić dobrze. Język i myśl nie zawsze są z sobą ściśle związane. W *Dociekaniach* Wittgenstein starał się opisać funkcjonowanie reguł językowych i przyjmował, że rozumienie polega po prostu na ich stosowaniu. Nie musi być nawet zjawiskiem psychicznym.

154 Chwileczkę jednak! [...] Spróbuj nie myśleć o rozumieniu jako o „zjawisku psychicznym”. Myli cię bowiem ten właśnie sposób mówienia. Natomiast zastanów się: w jakim wypadku, w jakich okolicznościach powiem: „Teraz wiem, jak dalej”? Wtedy [w tłum.: „To znaczy”], gdy przyjdzie mi na myśl wzór. W tym sensie, w jakim istnieją zjawiska charakterystyczne dla rozumienia (także zjawiska psychiczne), rozumienie nie jest zjawiskiem psychicznym.

Rozumienie, to w *Dociekaniach* odkrycie i stosowanie reguł. Rozumiem zdanie, jeśli rozpoznaję jego formę gramatyczną, jeśli wedle tej formy potrafię zbudować nowe zdania, a zdanie wyjściowe potrafię sparafrazować przy użyciu innych słów i zwrotów wedle znanych mi reguł. Nie jest natomiast ważne, jakie stany psychiczne pojawiają się we mnie, gdy wykorzystując te umiejętności generuję nowe zdania. Rozumienie jest zjawiskiem z zakresu logiki, gramatyki i kompetencji językowych, a nie faktem psychicznym. W *Uwagach do filozofii psychologii* ta perspektywa się zmienia. Zjawiska psychiczne okazują się uporządkowane i realne, niezależne od tego, jak będą wyrażone. Nie wszystko da się pomyśleć, nie wszystko da się wyobrazić, nie wszystko da się powiedzieć, i za każdym razem mogą się pojawić inne ograniczenia. Jednak język nie tyle narzuca nam te ograniczenia, co je ujawnia. Wittgenstein wypowiada to przekonanie ze zdecydowaniem, choć dość enigmatycznie i we fragmentach rozsypanych w kilku miejscach.

[...] Plemię, które chcemy uczynić niewolnikami. Rząd i nauka twierdzą, że ludzie z tego plemienia nie mają dusz; można więc ich wykorzystać do dowolnego celu. [...] (*Kartki*: 528)

Niewolnicy mówią również: „kiedy usłyszałem słowo «zamek» [w tłum.: «ławka» nie oddające dwuznaczności *die Bank* po polsku], znaczyło ono dla mnie...”. Na gruncie jakiej techniki językowej to mówią? Od tego [...] wszystko zależy. Czego ich nauczyliśmy, jakiego użycia słowa „znaczyć”? [...] Być

może myślimy, że nigdy nie zrozumieliby słowa „śnić”. [...] Nie możemy też powiedzieć, że czasownik „śnić” nie mógłby znaczyć dla nich nic innego jak „opowiadać sen”. Ów przybysz bowiem używałby przecież obu wyrażań „śnić” i „opowiadać sen”, i ludziom z owego plemienia nie wolno by mylić „śniłem” z „opowiadałem sen” [...] (*Kartki*: 530)

Nikomu nie wolno mylić „śniłem” z „opowiadałem sen”. Wittgenstein jeszcze raz wskazuje na uproszczenia, jakich dopuszczają się behawioryści. Możemy nie wiedzieć, czy ktoś naprawdę śnił to, co opowiada, czy tylko zmyśla swe marzenia sennie. Inaczej mówiąc, niekiedy nie wiemy, czy opowiadający sen nas oszukuje, czy się myli, czy mówi prawdę. Wiemy jednak, że czym innym jest opowiadać sen, który się miało, a czym innym opowiadać sen, którego się nie miało. Behawioryści kwestionują to odróżnienie, ponieważ nie wierzą, by można było obiektywnie stwierdzić, czy ktoś śnił i co śnił. Dla nich życie psychiczne nie zachodzi realnie, istnieją tylko jakieś plotki na jego temat. Tymczasem plotką, i to nieodpowiedzialną plotką, nie jest stwierdzenie, że ktoś ma życie psychiczne, lecz autorytatywne stwierdzenie, że ktoś go nie ma. Wittgenstein nie daje nam odczuć ironii, z jaką napisany został fragment *Kartki*: 528, i nigdzie swego sceptycyzmu nie zaznaczył. Nie powinniśmy jednak wątpić, że kpi sobie z rządu i nauki, gdy mówią, iż udało im się ustalić jednomyślnie, że jakieś plemię niewolników nie ma duszy. Jaka ekspertyza mogłaby coś takiego ustalić? Niewolnicy używają języka, w którym nas informują, co czują, co sobie wyobrazili, co im się śniło. Być może udają ludzi z duszami. Kiedy indziej mówią, co mogliby czuć, co mogliby sobie wyobrażać, co mogło by się im przyśnić. Być może udają automaty. Kiedy raz udają ludzi, a kiedy indziej automaty, na jakiej podstawie mamy zdecydować, kim są naprawdę? Rząd mówi, że to automaty, ale nie ma żadnych podstaw dla takiego stwierdzenia. Byłoby bardziej rozsądne (choć ciągle ryzykowne) przyjąć, że behawiorysta nie ma duszy, ponieważ konsekwentnie mówi o sobie w trzeciej osobie i twierdzi, że nie wie, co to są stany wewnętrzne. Jeśli natomiast ktoś relacjonuje swe stany wewnętrzne i robi to wiarygodnie, ten prawie na pewno ma duszę. Inaczej zostałby prawdopodobnie zdemaskowany tak jak fałszywi telepaci, jasnowidze i media kontaktujące się ze zmarłymi.

Wittgenstein proponuje w prosty sposób rozwiązać ten problem. Gdy nie mamy pewności, czy stoi przed nami człowiek, czy automat, powinniśmy go poddać testowi na widzenie aspektów. Niech niewolnicy patrzą na obrazki i niech mówią, co widzą. Możemy im przecież nie mówić, kiedy my widzimy więcej niż jeden motyw, a kiedy nie, trudno więc będzie im nas przechytryć, jeśli są automatami. Prędzej czy później, będą twierdzili, że widzą dwa obrazki tam, gdzie my widzimy jeden, albo że widzą jeden tam, gdzie my widzimy dwa. A to będzie znaczyło, że aspektów nie widzą.

I teraz obserwujemy następujące zjawisko, które możemy interpretować jako wyraz przeżycia — widzenie jakiejś figury raz w jeden, kiedy indziej w drugi sposób. Pokazujemy im na przykład obrazek z ukrytym motywem. Oni znajdują rozwiązanie, coś mówią, wskazują na coś, coś rysują. Udaje nam się nauczyć ich naszego wyrażenia: „zawsze widzę ten obrazek w taki sposób”. Albo oni mówią naszym językiem i znając zwykłe użycie słowa „widzieć” spontanicznie użyją takiej formy. (BPP: 99)

Widzenie aspektów bądź ukrytych elementów nie daje się wyjaśnić ani w kategoriach filozofii zawartej w *Traktacie*, ani filozofii z pierwszej części *Dociekań*. W *Traktacie* Wittgenstein zakładał, że możemy mówić o faktach zachodzących w umyśle tylko pod warunkiem, że fakty te stanowią odzwierciedlenie faktów zachodzących w realnym świecie. W *Dociegniach* starał się wyeliminować stany psychiczne na rzecz umiejętności posługiwania się regułami. W *Uwagach* przyznaje, że dwa osobne fakty psychiczne, dwa różne nastawienia umysłu, mogą odpowiadać temu samemu faktowi zewnętrznemu. Mogę widzieć zajaca lub mogę widzieć kaczkę, za każdym razem jednak moje postrzeżenie ma ten sam zewnętrzny korelat — rysunek „kaczko-zajaca”.

Przypisanie doznaniom psychicznym pełnej realności zbliża Wittgensteina do kartezjanizmu, ale z pewnością nie skłania go do uznania tego stanowiska. Filozofia kartezjańska przyjmuje, że każde wewnętrzne przeżycie musi mieć jakiś przedmiot i podmiot. Wewnętrzny świat (np. pokój wzrokowy) stanowi wierną lub zdeformowaną kopię świata zewnętrznego i musi być przez kogoś obserwowany. Musi więc istnieć trwały obserwator tego świata — dusza, podmiot, transcendentalne ego. Dla kartezjanisty nie ma wewnętrznego teatru bez wewnętrznego widza. Natomiast dla empirysty, takiego jak Hume i Ryle, wewnętrzny świat jest ciągiem autonomicznych przedstawień, strumieniem wydarzeń, o których zjściu wiemy, których przebieg znamy, ale których nigdy nie byliśmy bezpośrednim uczestnikiem. Wiara w osobisty, prywatny podmiot, rejestrujący przebieg wydarzeń w umyśle, jest błędem poznawczym. Czy jest prawdą, że uczestniczymy jako obserwator w wydarzeniach, o których czytamy w powieści lub gazecie? Nigdy nam to nie przychodzi do głowy, dopóki nie spotkamy się z kartezjanistą. Czy jesteśmy obserwatorem występującym na arenie wydarzeń rozgrywających się na filmie lub w telewizji? Na pewno nie. W kinie cały czas siedzimy w fotelu, w domu — na kanapie przed telewizorem. To prawda, że mamy wrażenie psychicznego uczestniczenia w biegu wypadków przedstawionych na ekranie, ale ani z konstrukcji samej sytuacji, ani z przebiegu fabuły nie można wywnioskować niczego na nasz temat. Nie istniejemy podwójnie — raz jako widz w fotelu i drugi raz jako niewidzialny duch oglądający z bezpiecznej odległości perypetie filmowych bohaterów. Z pewnością nie jesteśmy dodatkowym bohaterem, ukrytym przed resztą widowni, biernym i bezradnym, ale czujnie śledzącym fabułę. Jako widzowie należymy do innego świata. Analogicznie, należymy do innego świata także wtedy, gdy analizujemy

wydarzenia rozgrywające się w naszej wyobraźni, gdy przyzywamy wspomnienia lub snujemy plany. W każdym takim przypadku pozostajemy realnymi ludźmi w realnym świecie, i jeśli nawet treść naszych przedstawień zechcemy uznać za przedmioty mentalne, to tym przedmiotom nie odpowiada żaden podmiot.

Możemy podsumować stanowisko późnego Wittgensteina dotyczące duszy i jej obcości w świecie realnym. Pewne nasze stany psychiczne są całkowicie prywatne, niedostępne dla zewnętrznych obserwatorów i nieopisywalne. Tak charakteryzuje Wittgenstein fizyczne doznania i przeżycia, których paradygmatycznym przypadkiem jest odczucie bólu, oraz dane zmysłowe. Podobną kategorią silnie uwewnętrznionych stanów psychicznych są akty woli (*DFI*: 614). Tak jak swoje odczucia odbieram wprost i bezpośrednio, podobnie poruszam się wprost i bezpośrednio. Nie poruszam swoim ciałem, tylko sam się ruszam, gdy rusza się moje ciało. W obu przypadkach nie warto i nie można doszukiwać się wewnętrznych związków przyczynowych. Możemy pytać o zewnętrzną przyczynę bólu i zewnętrzną przyczynę ruchu. Mogłem się np. uderzyć młotkiem w palec. Nie można natomiast pytać o to, dlaczego podrażnienie nerwów w palcu powoduje ból lub dlaczego czuję ból, gdy sygnał nerwowy dotrze do mózgu. Ból to nic innego, jak właśnie podrażnienie systemu nerwowego. Nie należy też przyjmować, że np. chęć pożegnania się jest przyczyną machania ręką na pożegnanie. Życzenia nie są przyczynami. Chcenie nie jest osobną czynnością, ale aspektem, w jakim ujawnia się wykonywana czynność. Nie można po prostu chcieć i na tym koniec. Trzeba chcieć coś robić. W gramatyce „chcieć” jest czasownikiem niepełnego orzekania, podobnie jak np. „zaczynać” i „kończyć”. Za każdym razem, gdy czegoś chcę, nie robię nic więcej, jak tylko w odpowiedni sposób wykonuję inną własną czynność. Jeśli nie chcę tańczyć, to albo siedzę, albo niezręcznie podryguję między ludźmi. Gdy chcę tańczyć to żwawo ruszam się na parkiecie nie zważając na nikogo.

Wittgenstein mówi, że nie można usiłować chcieć, i jest to czasem interpretowane jako twierdzenie, że nasze pragnienia nie podlegają naszej woli.

Można by rzec: „O tyle tylko mogę w każdej chwili chcieć, o ile nigdy nie mogę usiłować chcieć”. [Ich kann nur insofern jederzeit wollen, als ich nie versuchen kann, zu wollen] (*DFI*: 619)

Myślę, że jest to błędna interpretacja. W cytowanym fragmencie Wittgenstein nie używa zwrotu: „nie mogę chcieć chcieć”, lecz „nie mogę usiłować chcieć”. To wielka różnica. Nie mogę usiłować chcieć znaczy, że każde chcenie jest skuteczne i zawsze się udaje. Jeśli „chcieć” znaczy „robić coś z przekonaniem”, to „usiłować chcieć” znaczyłoby „starać się robić coś z przekonaniem, gdy się nie robi tego z przekonaniem”. Taki stan wewnętrzny jest niemożliwy. Nie mogę chcieć tańczyć ochoczo, gdy tańczę ślamazarnie. Jeśli tańczę ślamazarnie, to znaczy, że właśnie nie chcę tańczyć ochoczo, bo gdybyśmy chcieli, to

bym tak tańczył. „Usiłować chcieć” znaczy „robić coś dobrowolnie, ale inaczej niż się to robi”, a taka sytuacja jest niemożliwa.

Czy doznanie jest miarą starania? Chodzi o to, czy gdy mówię „Teraz silniej ciągnę”, to rejestruję siłę doznania? Co można przeciw temu powiedzieć? Że mówi się „Bardziej się staraj?” nie po to, by ktoś coś silniej odczuł, ale po to, by zrobił większy wysiłek. (*BPP*: 769)

Świadomość może się również znaleźć w stanie, który jest w znacznym stopniu prywatny, ale silniej zdeterminowany przez fakty zewnętrzne i lepiej komunikowalny. Przykładem może być „przeżycie znaczenia” (por. *BPP*: 259). Rozumienie może wywoływać przeżycie, choć samo przeżyciem nie jest. Królowa Gertruda mogła silnie przeżyć scenę odegraną przez trupę aktorską, gdy zrozumiała, że aktorzy przedstawiają zabójstwo jej męża. Jeszcze mniej prywatne są stany myślenia, rozumienia i wypowiadania przekonań, ujawniane w wypowiedziach językowych zbudowanych wedle obowiązujących reguł gramatyki. Te postawy przekonaniowe są w wysokim stopniu zrytualizowane przez konieczność ujawniania ich w języku, nawet jeśli mają być utrzymane w sekrecie. Ich sens jest zawarty w samych wypowiedziach, a więc ich ujawnienie jest z zasady trafne i wyczerpujące (por. *BPP*: 580). Wreszcie pewne postawy przekonaniowe są w niewielkim stopniu zależne od prywatnych stanów psychicznych, nawet jeśli ich głównie dotyczą. Nie mamy np. uprzywilejowanego dostępu do naszych motywów działania.

Przypisujemy motyw jakiemuś postępowaniu na podstawie tego, co nam sprawca mówi, co relacjonują naoczni świadkowie, co zdarzyło się wcześniej. Tak właśnie przypisujemy motywy człowiekowi. Choć nie wydaje nam się oczywiste, by istniało coś takiego jak „przypisywanie motywów”, jakaś osobna gra językowa, która wyklucza, by stoły i kamienie miały motywy. A jednak możemy postawić pytanie: „Czy jest to wiarygodny sposób przypisywania człowiekowi motywów?”, tylko pod warunkiem, że znane jest nam coś, co określamy ogólnie „przypisywaniem motywów”. Musimy mieć na myśli technikę, od której dopiero można dokonać odstępstw, gdy ustalamy, co jest wiarygodnym sposobem przypisywania motywów. (*BPP*: 631)

Trudno przyjąć, by wszystkim zjawiskom psychicznym towarzyszył jeden podmiot — czasem czynny, czasem bierny, raz świadomy, raz nieświadomy, czasem racjonalny, czasem nieracjonalny. Bardziej wiarygodnym stanowiskiem jest pogląd, że empiryczna świadomość jest zdolna do postrzegania i zapamiętywania charakterystycznych dla siebie sposobów doznawania, decydowania i myślenia. W tej funkcji Wittgenstein nazywa ją „nad-ja”.

Moje „nad-ja” mogłoby powiedzieć o moim ja: „Deszcz pada, i ja myślę, że pada”, a potem dalej: „Ja prawdopodobnie weźmie parasol”. I jak dalej może teraz biec ta gra? (*BPP*: 708)

Sądzę, że tak daleko, jak chcemy. Możemy na zmianę być sobą i kimś, kto obserwuje, kim jesteśmy. „Nad-ja” otwiera trwałą solipsystyczną perspektywę na naszą świadomość. Filozofia psychologii Wittgensteina, bez podmiotu i ze stopniowanym solipsyzmem, wydaje mi się bardziej przekonująca niż wersja wyjściowa, która niejasno zakładała, że podmiot doznań nie istnieje, a solipsyzm ma rację, tylko nie da się tej racji dobrze opisać. W *Uwagach do filozofii psychologii* Wittgenstein zrobił to całkiem udatnie.

Cytowana literatura

- Bloor, David (1996), *The question of linguistic idealism revisited*, w: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
- Sluga, Hans (1996), „*Whose house is that?*” *Wittgenstein on the self*, w: *The Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge University Press.
- Wittgenstein Ludwig (1970), *Tractatus logico-philosophicus*, tłum. Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa; skrót: (TLF).
- Wittgenstein Ludwig (1972), *Dociekania filozoficzne*, tłum. Bogusław Wolniewicz, PWN, Warszawa; skrót dla pierwszej części: (DFI i numer paragrafu), dla drugiej: (DFII i numer strony).
- Wittgenstein Ludwig (1984), *Bemerkungen über die Philosophie der Psychologie*, (tom 7. dzieł zebranych), Suhrkamp, Frankfurt am Main; skrót: (BPP).
- Wittgenstein Ludwig (1999), *Dzienniki*, tłum. Marcin Poręba, Wyd. Spacja, Warszawa.
- Wittgenstein Ludwig (1999), *Kartki*, tłum. Sława Lisiecka, Wyd. KR, Warszawa.

Solipsism without the subject

In the *Tractatus* Wittgenstein says (5.62) that what solipsism means is quite correct, and adds (5.631) about the thinking, presenting subject that it does not exist. These two tenets seem blatantly incompatible. The author tries to show how they changed in Wittgenstein's later writings. He points out that after several modifications they were transformed into beliefs that are quite compatible. The subject is not needed in philosophy if we have an exhaustive description of the functioning of the human mind, and solipsism can be interpreted as relative autonomy of the self. Its autonomy is graded, according to Wittgenstein. Sense data and physical sensations are entirely private events, and they occur in a solipsistic framework of the world. Language use is more intersubjective. Identification of motives is basically a public event, and not a fact contained in the mind. If solipsistic and intersubjective perspectives are combined, the subject becomes useless, consciousness takes its place, and the initial incompatibility disappears.