

Piotr Dehnel

Jak dalece wczesny Wittgenstein był solipsystą?

W *Traktacie logiczno-filozoficznym* Ludwiga Wittgensteina można dostrzec jakby stopniowe wyłanianie się Ja z oceanu faktów. Wittgenstein zaczyna od abstrakcyjnych tez na temat świata, stanów rzeczy, przedmiotów i faktów, wypowiedzianych z ponadsubiektywnego, absolutnego punktu widzenia, w których nie znajdziemy choćby śladów obecności podmiotu. Po raz pierwszy możemy je zauważyć w tezie 2.1: „Tworzymy sobie obrazy faktów”. Następnie w tezie 4.002, kiedy porównuje się język do ludzkiego organizmu: „Język potoczny stanowi część organizmu ludzkiego i jest nie mniej niż on skomplikowany”. W końcu w uwadze 5.641 przed naszymi oczami staje wprost „Ja filozoficzne” – podmiot metafizyczny, który nie należy do świata, lecz jest jego granicą¹. Ten podmiot pojawia się w filozofii przez to, że granice mojego języka są granicami mojego świata, a zatem, że „świat jest moim światem” [por. *Tractatus*, 5.6]. To, co solipsyzm ma na myśli, jest całkiem słuszne, z tym, że nie można tego *powiedzieć*, to się *widzi* [por. *Tractatus*, 5.62]. Czy młody Wittgenstein był zatem wiernym uczniem biskupa Berkeleya? I co oznaczają w ogóle te tajemniczo brzmiące uwagi o solipsyzmie (5.6-5.562), umieszczone między tezami o logice i zdaniach elementarnych a tezami dotyczącymi ogólnej formy zdania i liczby? Trzeba przyznać, zgadzając się w tym względzie z Davidem Pearsem², że są to jedne z najtrudniejszych tez książki i to nie tylko ze względu na ich metaforyczną formę i niejednoznaczność treści.

Uwagi o solipsyzmie poprzedzają bezpośrednio tezy będące zwieńczeniem rozważań Wittgensteina o naturze zdań, czyli tezy 6.– 6.01. Czy taki sam status punktu dojścia mają także solipsystyczne tezy 5.6

¹ Por. Juliet Floyd, *The Uncaptive Eye: Solipsism in Wittgenstein's „Tractatus”*, w: *Loneliness*, ed. by L.S. Raner. Univ. of Notre Dame 1998.

² Por. David Pears, *The False Prison: A Study of the Development of Wittgenstein's Philosophy*, Oxford 1987, vol. I, s. 160.

– 5.562? Wittgenstein wraca w nich do problemu, który w przedmowie do *Traktatu* opisał jako swój główny motyw: „Książka zmierza więc do wytyczenia granic myśleniu, albo raczej – nie myśleniu, lecz wyrazowi myśli”³. Celowym będzie więc pytanie, czy rzeczywiście uwagi o solipsyzmie są wyrazem fundamentalnej intuicji dotyczącej natury i statusu granic wyrazu myśli i czy tym samym cel książki został w nich osiągnięty? Być może jest tak, jak sugeruje na przykład Pears⁴, że Wittgenstein od początku chciał odrzucić solipsyzm jako błędną próbę narzucenia językowi prywatnych granic? Czy też, jak twierdzi z kolei Hacker⁵, wcale tego nie chciał; przeciwnie, był zainspirowany filozofią Schopenhauera i stał na stanowisku, które Hacker nazywa transcendentnym solipsyzmem?

Zacznijmy naszą analizę od przywołania historycznego tła uwag Wittgensteina o solipsyzmie zawartych w *Traktacie*. Chodzi tu przede wszystkim jego dyskusje i spory z Russllem, który w owym czasie zmagił się z problemem istnienia materii i nie mógł nie poruszyć bezpośrednio kwestii solipsyzmu⁶. Przede wszystkim chciał stanowisko to odrzucić i obronić swoją wersję realizmu. Wittgenstein nie był zadowolony z Russellofskiego sposobu argumentacji przeciw idealizmowi subiektywnemu, czemu dał wyraz w niektórych tezach *Traktatu*, a wcześniej w *Dziennikach 1914-1916*. To właśnie w nich po raz pierwszy pojawiają się pod datą 23.05. 1915 uwagi o solipsyzmie. Co ciekawe, wśród uwag *Dziennika* nie ma jednak tezy 5.61. Została ona za to włączona do *Prototractatusa*, gdzie rozbita jest na tezy 5.40410 – 5.4043 i umieszczona – co bardzo ważne – nie w serii tez poświęconych solipsyzmowi, czyli w tezach 5.335 – 5.33552, a po nich, oraz oddzielona uwagami na temat statusu logiki. Stanowi rodzaj komentarza do uwag, w których Wittgenstein odrzuca Russellofski pogląd, że można apriorycznie określić dowolną formę logiczną, na przykład formę logiczną zdań elementarnych⁷. Jak sugeruje McGuinness⁸ Wittgenstein pierwotnie zamierzał umieścić tezy o solipsyzmie w miejscu poświęconym

³ Ludwig Wittgenstein, *Tractatus logico-philosophicus*, przeł. B. Wolniewicz, BKF Warszawa 1997, s. 3.

⁴ Por. David Pears, *The False Prison*, vol. I, s. 153.

⁵ Peter M.S. Hacker, *Insight and Illusion. Themes in the Philosophy of Wittgenstein*, Revised edition, Clarendon Press, Oxford 1986, s. 99.

⁶ Por. Bertrand Russell, *Problemy filozofii*, przeł. W. Sady, PWN Warszawa, 2003, rozdz. 1-3.

⁷ Uwagi te w *Traktacie* obejmują uwagi 5.553-5.5542.

omówieniu niby-zdań zawierających znak identyczności, czyli wśród uwag zaczynających się od 5.53 (a w *Prototractatusie* od 5.33). W ich świetle zdanie takie jak „świat jest moim światem” nie ma żadnej realnej treści, analogicznie jak zdanie mówiące, że „rzecz jest identyczna sama ze sobą” [por. *Tractatus*, 5.5303]; parafrazując byłoby bowiem: „świat, który opisuję jest światem, który opisuję”. Niestety McGuinness nie przytacza żadnych dowodów ani źródeł na poparcie swego przypuszczenia.

Niezależnie od tego kontekst, w którym teza 5.61 pojawia się w *Prototractatusie* wskazuje, że może być ona potraktowana jako odpowiedź Russelowi dotycząca statusu logiki, a konkretnie tego, że logika nie ma nic wspólnego ze światem. Na Russellowskie tło uwag o solipsyzmie zawartych w *Traktacie* wskazują między innymi David Pears i Cora Diamond. Ten pierwszy koncentruje się na pojęciu Ja i stara się wykazać, że tezy Wittgensteina są, przynajmniej w części, dyskusją z koncepcjami Russella odnośnie problemu samowiedzy. Z kolei Diamond twierdzi, że są one odpowiedzią na pomysły autora *The Principles of Mathematics*, jak uniknąć solipsyzmu i dotrzeć do czegoś poza doświadczeniem, oraz że są także prefiguracją argumentu języka prywatnego z *Dociekań filozoficznych*⁹. Do tych ujęć będziemy jeszcze nawiązywać, ale ogólny kierunek interpretacyjny uwzględniający kontekst Russellowski wydaje się nieodzowny dla zrozumienia i interpretacji tego, co Wittgenstein miał do powiedzenia o solipsyzmie.

Dyskusję z idealizmem subiektywnym Berkeleya zaczął Russell w *Problemach filozofii*¹⁰. Jego zdaniem Berkeley miesza ze sobą rzecz ujmowaną przez umysł z samym aktem ujmowania. Wskutek tej nieświadomionej dwuznaczności dochodzimy do wniosku, że wszystko, co może zostać ujęte, znajduje się w naszych umysłach¹¹. Podobny tok rozumowania zastosował Russell w artykule „The Relation of Sense-

⁸ Por. Brian McGuinness, *Approaches to Wittgenstein*, Routledge, London and New York 2002, s. 135.

⁹ Por. Cora Diamond, „Czy Bismarck ma żuka w pudełku? Argument języka prywatnego w *Tractatus logico-philosophicus*”, w: A. Crary i R. Read (red.), *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, Wrocław 2009, s. 307-341.

¹⁰ Wittgenstein czytał tę książkę, ale wedle opinii Russella nie był ją specjalnie zachwycony. Relacja Russella z prawdopodobnej rozmowy z Wittgensteinem dotyczy jednak tylko ostatniego rozdziału książki zatytułowanego „Wartość filozofii”, który autor *Traktatu* skrytykował. Por. Brian McGuinness, *Young Ludwig*, s. 107.

¹¹ Por. Bertrand Russell, *Problemy filozofii*, s. 49.

data to Physics”¹², napisanym dwa lata później i wysłanym Wittgensteinowi w okolicy świąt Bożego Narodzenia 1914. Główny argument Russella przeciw solipsyzmowi bazował na podziale na wiedzę bezpośrednią (*knowledge by acquaintance*) i wiedzę przez opis (*knowledge by description*). Bezpośrednio znamy to, co uświadamiamy sobie wprost bez pośrednictwa wnioskowania czy znajomości prawd, na przykład dane zmysłowe. Już jednak przedmioty fizyczne czy też umysły innych ludzi nie są nam dane bezpośrednio, ale za pośrednictwem wiedzy przez opis. Kiedy wypowiadamy jakieś twierdzenie o Juliuszu Cezarze, to ponieważ go nie znamy, mamy na myśli pewną deskrypcję Juliusza Cezara, na przykład: „założyciel Cesarstwa rzymskiego”. Podobnie jest z przedmiotami fizycznymi, takimi jak stół, przy którym siedzę. Nie istnieje stan umysłu, w którym bezpośrednio uświadamiamy sobie stół. Cała nasza wiedza o nim jest w istocie znajomością prawd, że stół jest przedmiotem fizycznym wywołującym określone wrażenia zmysłowe. Krótko mówiąc znamy opis i wiemy, że temu opisowi odpowiada dokładnie jeden przedmiot, choć nie doświadczamy tego przedmiotu bezpośrednio, tylko kształt, barwę, twardość, stabilność, etc. Wedle Russella, doniosłość wiedzy przez opis polega na tym, że umożliwia nam wykraczania poza granicę prywatnych doświadczeń.

Teorię deskrypcji traktował Russell jako próbę wyjaśnienia, w jaki sposób stosując opisy możemy pośrednio dotrzeć do rzeczy, których nie doświadczamy bezpośrednio. W tej próbie centralną rolę odgrywają kwantyfikatory pozwalające wypowiadać się o prywatnych przedmiotach innych ludzi, nie mając do nich bezpośredniego dostępu¹³. Choć w różny sposób objaśniał użycie kwantyfikatorów w różnych okresach swojej twórczości, to dla naszych celów możemy pominąć te różnice i zadowolić się ogólnym ujęciem. Wedle Russella, gdy rozumiemy takie logiczne wyrazy jak „pewne” i „wszystkie”, to bezpośrednio dane są nam logiczne przedmioty odpowiadające tym pojęciom, to znaczy rozumiemy je, jeśli mamy ogólną znajomość tego, czym jest dla danej własność albo relacji występowanie w *pewnych* lub *wszystkich* przypadkach. Dla zrozumienia zdania typu „Dla każdego x, x jest czerwone” potrzebne są zatem bezpośrednio znajomość *czerwieni* oraz logiczna znajomość pojęcia *wszystko*. Podobnie jest ze zdaniem „Pewne x jest

¹² Por. Bertrand Russell, *The Relation of Sense-data to Physics*, w: *Mysticism and Logic*, Spokesmann Russell House, Nottingham 2007, s. 139-171.

¹³ Por. na ten temat Cora Diamond, op. cit, s. 318 n.

czerwone”. Pamiętajmy bowiem, że dla Russella każdy sąd, który możemy zrozumieć, musi być zbudowany wyłącznie ze składników znanych nam bezpośrednio. Takie ujęcie kwantyfikatorów umożliwiło, zdaniem Russella, rozwiązanie kwestii solipsyzmu. Sądy, które może formułować pewna osoba o danym przedmiocie i sądy, które o tym samym przedmiocie mogą formułować inni, będą miały zawsze inne części składowe. Przedmiot rzeczywiście doświadczany będzie elementem tylko tych sądów, które sformułował sam podmiot doświadczenia. Mimo jednak, że nie mamy bezpośredniej znajomości przeżyć innych ludzi, a zatem nie możemy zrozumieć zdań, których częściami składowymi są prywatne przedmioty, to potrafimy zrozumieć zdanie ogólne, które jest wywiedzione ze zdań dla mnie niezrozumiałych. Wedle Russella istnieją logiczne relacje między sądami osoby X o jej prywatnych przedmiotach (które tylko ona może zrozumieć) a na przykład moim sądem o tym samym przedmiocie, który jest zdaniem z kwantyfikatorem rozumianym przeze mnie bezpośrednio. Na przykład, kiedy X mówi, że boli go ząb, to mogę to zdanie skwantyfikować w zdanie „Istnieje pewne X, którego boli ząb” i zrozumieć to zdanie, ponieważ rozumiem, mam bezpośrednią znajomość, słów *pewne* i *boli*.

Krytyka Wittgensteina zmierzać będzie do wykazania, że po pierwsze zdania z kwantyfikatorami nie są „logicznymi przedmiotami” danymi nam bezpośrednio, lecz konstrukcjami z pojedynczych zdań (bez kwantyfikatorów). Jest to zgodne z jego przewodnią koncepcją, że stałe logiczne nie reprezentują (nie zastępują) żadnych przedmiotów logicznych. Do kwantyfikatorów odnosi się to, co do spójników logicznych klasycznego rachunku zdań, mianowicie, że są one pewnymi operacjami. Zdanie „Pewne x jest f ” należy zatem traktować jako konstrukcję z dowolnego zdania $f(a)$, podobnie jak zdanie „Wszystkie x są f ”. Z tym łączy się druga i decydująca kwestia. Otóż zarówno zdanie skwantyfikowane jak i pojedyncze zdanie bez kwantyfikatora należą do *przestrzeni logicznej*, w której wszystkie zdania do siebie się odnoszą. Jeśli więc jedno zdanie wynika z drugiego, to znajdują się w przestrzeni konstruowanych zdań mojego języka. Znajomość ich logicznych relacji nie daje się oddzielić od mojej znajomości samych tych zdań, to znaczy od znajomości każdego z nich jako zdania mówiącego, że jest tak a tak. Gdyby więc istniały zdania, które jakaś osoba wypowiada ze zrozumieniem, a którego ja nie rozumiem, wówczas takie zdanie nie mogłoby występować w relacjach z innymi zdaniami dla mnie zrozumiałymi, nie byłoby częścią przestrzeni logicznej, a więc mojego języ-

ka, a więc mojego świata, którym są fakty w przestrzeni logicznej (por. *Tractatus*, 1.13). W koncepcji Wittgensteina zdania mojego języka łączy logika, która wyklucza ideę kwantyfikowania po przedmiotach, których nie potrafię nazwać. Innymi słowy skwantyfikowany sąd, który mogę zrozumieć, musi występować w relacji logicznej z sędami dotyczącymi skwantyfikowanych przedmiotów. Błąd Russella polega na tym, że ustanawia relacje między sędami, która wykracza poza przestrzeń możliwego wnioskowania. Nasze potoczne zdania wyrażają sens przez reprezentowanie stanów rzeczy. Mówienie o wrażeniach i przedmiotach obecnych w innych umysłach nie może, tak jak u Russella, oznaczać wykraczania poza bezpośredni zasięg mojego języka, który pokazuje to, o czym mówimy. Nie możemy za pomocą języka przekraczać granic języka, docierając do tego, co leży poza doświadczeniem i w tym sensie solipsyzm ma rację!

Zdaniem Cory Diamond¹⁴, kiedy Wittgenstein mówi o granicach języka ma na myśli granice tego, co może być wypowiedziane w zdaniach będących funkcjami prawdziwościami zdań elementarnych. Żadne z tych zdań nie mówi o czymś, czego nie mógłbym nazwać, o żadnym prywatnym przedmiocie innej osoby. Idea, że przy użyciu kwantyfikatorów możemy wyjść poza granice języka i dotrzeć do prywatnych przedmiotów, jest, jak widzieliśmy, niespójna. Wittgenstein odrzucając koncepcje Russella odrzuca, według Diamond¹⁵, koncepcję dwóch granic zawartą immanentnie w Russellowskiej teorii deskrypcji. Istnieje więc granica świata, o którym mogę mieć wiedzę czy to bezpośrednio, czy to pośrednio, która to granica leży poza granicą (drugą) mojego własnego doświadczenia. Jednakże odrzucenie dwóch granic Russella nie zostawia nas z jedną, czyli z granicą mojego doświadczenia, której istnienie przyjmuje solipsyzm. Stanowisko solipsyzmu, czyli stanowisko jednej granicy, samo się obala. Nie dysponujemy bowiem filozoficznym spojrzeniem na drugą stronę, a jedynie konstatacją, że istnieją zdania naszego języka, które rozumiemy i którym nadajemy sens przypisując znaczenia wyrażeniom, którym uprzednio nie nadano znaczenia.

Drugą kwestią stanowiącą tło uwag Wittgensteina o solipsyzmie było Russellowskie rozumienie podmiotu, czyli Ja. W *Problemach filozofii* Russell ostrożnie przyznawał, że kiedy próbujemy wejrzeć w siebie

¹⁴ Por. *Ibidem*, s. 331.

¹⁵ Por. *Ibidem*, s. 330 n.

samych, to wprawdzie zawsze znajdujemy poszczególne myśli bądź uczucia, ale nie Ja. Istnieją jednak pewne racje, by sądzić, że Ja znamy bezpośrednio¹⁶, a zatem, że nie jest ono konstrukcją logiczną, a tym bardziej bytem wywnioskowanym. Jakie to racje? Otóż wcześniej Russell stwierdził, że bezpośrednio znam, oprócz danych zmysłowych, także treści moich przeżyć. Bezpośrednio jest mi dane nie tylko słońce, kiedy je widzę, ale jest mi dane równie bezpośrednio, za sprawą introspekcji, „moje widzenie słońca”. Tego rodzaju wiedzę bezpośrednią nazywa Russell samowiedzą. Jest ona źródłem naszej wiedzy o procesach psychicznych. Kiedy znam „swoje widzenie słońca”, to zdaniem Russella, znam dwie różne i powiązane ze sobą rzeczy: daną zmysłową przedstawiającą słońce i kogoś, kto tę daną widzi. Każda bezpośrednia znajomość jest relacją między „bepośrednio znaną osobą a przedmiotem, który ta osoba bezpośrednio zna”¹⁷. Ową bezpośrednio znaną osobą jestem ja sam, tak że kiedy doznają tego, że widzę słońce, to cały ten proces jest „samo-doznawaniem-danej-zmysłowej”. Inną racją przemawiającą za bezpośrednią znajomością Ja jest fakt, że prawdę typu „doznają tej danej zmysłowej” nie moglibyśmy znać, ani nawet zrozumieć, gdybyśmy nie doznawali czegoś, co określimy mianem Ja jako czegoś odmiennego od naszych poszczególnych doświadczeń.

Argumentacja ta samemu Russelowi musiała wydawać się chyba mało przekonująca, skoro w artykule „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description” z 1914 zmienił pogląd dość radykalnie. W tekście tym Russell wydaje się podzielać sceptycyzm Davida Hume’a z *Traktatu o naturze ludzkiej* o niewystępowaniu Ja w doświadczeniu. Ja staje się teraz bytem znanym nam nie bezpośrednio, ale przez opis, czyli jest pewną konstrukcją logiczną¹⁸. Oto, co Russell pisze na ten temat: „Bezpośrednio znamy *bepośrednią znajomość (acquaintance)* i wiemy, że jest ona pewną relacją. Bezpośrednio znamy także pewną całość, w której uwiadamiamy sobie, że ta bezpośrednia znajomość odnosi się do relacji. A więc wiemy, że ta całość musi mieć pewien element konstytutywny, który znamy bezpośrednio, to znaczy musi zawierać termin związany z podmiotem i termin związany z przedmiotem. Termin podmiotowy definiuję jako „Ja”. Tak więc

¹⁶ Por. Bertrand Russell, *Problemy filozofii*, s. 58.

¹⁷ Ibidem, s. 58.

¹⁸ Por. Bertrand Russell, „Knowledge by Acquaintance and Knowledge by Description”, w: idem, *Mysticism and Logic*, s. 199.

„Ja” oznacza pojęcie podmiotu występujące w świadomości, w której przedmiotem jestem *Ja*”¹⁹.

Uwagi Wittgensteina o solipsyzmie rozpadają się na dwie części, mianowicie: tezy 5.6-5.621 podejmują zagadnienie stosunku między logiką a światem, zaś tezy 5.63-5.641 problem fałszywej perspektywy, którą generuje metafizyczne pytanie o stosunek między podmiotem a światem²⁰.

Wracając do tekstu *Traktatu* należy podkreślić, że dyskusja Wittgensteina z solipsyzmem zaczyna się od znanej i często przytaczanej tezy 5.6²¹: *Granice mego języka oznaczają granice mego świata*. Teza ta następuje po szeregu uwag na temat formy zdań elementarnych, ale jej związki z uwagami wcześniejszymi nie są jasne. Najbardziej narzuca się powiązanie jej z tezą 5.5561, w której też mowa jest o granicy. Jeśli odczytamy tezę 5.6 w świetle tezy 5.5561, to chodziłoby o granicę rzeczywistość empirycznej. Wedle Wittgensteina granicę tę wyznacza ogół przedmiotów, co w języku ujawnia się jako ogół zdań elementarnych. Zdaniem jednak zwolenników „zdecydowanej” interpretacji *Traktatu* celem Wittgensteina nie było wytyczanie granic myśleniu, ale raczej pokazanie, że te granice są iluzją, a same przedsięwzięcie próbą ustalenia granic języka z inkryminowanego „widoku z boku”. Cały dyskurs o granicach myśli, które są zarazem granicami logiki i świata jest, ja podkreśla Conant²², elementem rozjaśniającej strategii mającej na celu uwolnienie nas od złudzenia, że możemy zarówno dotrzeć do granic języka, jak i zobaczyć, co znajduje się poza nimi. Przypomnijmy też pogląd Diamond o krytyce „dwóch granic” Russella, o której pisaliśmy wyżej, że mianowicie nie dysponujemy filozoficznym spojrzeniem na „drugą stronę”, a jedynie stwierdzeniem, że istnieją zdania naszego języka, które rozumiemy albo zdania, który możemy przypisać znaczenie zgodne z logiką naszego języka. Jeśli

¹⁹ Ibidem, s. 199.

²⁰ Por. Marie McGinn, *Elucidating the 'Tractatus'*, Oxford: Clarendon Press 2006, s. 268.

²¹ Nie jest tak dla Maxa Blacka, dla którego kwestia solipsyzmu zaczyna się od 5.62 i związana jest z pojęciem podmiotu metafizycznego. Tezy 5.6 oraz 5.61 umieszczone są w rozdziale LXVII poświęconym zagadnieniu granic języka. Black, podobnie jak McGinn, łączy treść tez 5.6 i 5.61 z *Przedmową*, w której Wittgenstein określił cel *Traktatu* jako wytyczenie w języku granic wyrazowi myśli. Por. M. Black, *A Companion to Wittgenstein's 'Tractatus'*, Cambridge: Cambridge University Press 1964, s. 307-310.

²² Por. James Conant, „The Method of the *Tractatus*”, w: Erich H. Reck (ed.), *From Frege to Wittgenstein*, Oxford: Oxford University Press 2001, s. 422-424.

dyskurs o granicach języka miałby mieć jakiś sens, to tylko wówczas, kiedy te granice wytyczane byłyby od wewnątrz, bez możliwości spojrzania na drugą stronę. O tym zdaje się też mówić kolejna teza:

5.61 Logika wypełnia świat; granice świata są też jej granicami.

W Logice nie można zatem powiedzieć: to a to w świecie jest, a tamtego nie ma. Znaczyliby to bowiem na pozór, że wykluczamy pewne możliwości; a tak nie może być, gdyż inaczej logika musiałaby wyjść poza granice świata; musiałaby móc spojrzeć na nie także z drugiej strony.

Czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też powiedzieć, czego nie możemy pomyśleć.

Musimy jednak pamiętać, że w *Prototractatusie* uwaga 5.61 została rozbita na cztery oddzielne 5.4041, 5.4042, 5.40421 oraz 5.4043, umieszczone w ciągu rozważań dotyczących natury logiki i jej stosunku do świata (*Prototractatus*, 5.34 - 5.4214). W *Traktacie* uwagi te obejmują 5.55 - 5.571, a teza 5,61 powinna być odpowiednio usytuowana między 5.5542 a 5.555 *Traktatu*. Sugeruje to, że teoretycznym kontekstem uwagi 5.6 nie jest uwaga 5.5561, a więc problem granic rzeczywistości empirycznej, ale uwagi zaczynające się od 5.55 i dotyczące natury logiki i jej stosunku do świata. Uwagi te zawierają także pewną krytykę Russellowskiej koncepcji filozofii jako próby apriorycznego określenia logicznych form opisu świata (por. *Tractatus*, 5.553 i 5.554). U Wittgensteina odnośny problem przybiera konkretną formę pytania o formę zdań elementarnych. We wspomnianych uwagach odrzuca możliwość podania *a priori* form zdań elementarnych; jedyne, co możemy określić *a priori* to to, że „zdanie elementarne składa się z nazw” (*Tractatus*, 5.55). Ile jest tych nazw i jakie są to nazwy – tego *a priori* wiedzieć nie możemy. Logika nie może o tym decydować, ponieważ logika jest przed wszelkim doświadczeniem, jest przed prawdziwością bądź fałszywością. Stanowi natomiast aprioryczny warunek wszelkiej reprezentacji. Wyraża się on w ogólnej formie zdania jako jedyne znaku pierwotnego logiki. Zgodnie z koncepcją Wittgensteina ogólna forma zdania jest zmienną, której wartościami są wszystkie zdania reprezentujące stany rzeczy. Próba określenia z góry form zdania elementarnego byłaby wstawianiem wartości za zmienną. Nie można tego zrobić *a priori*, czyli „od ręki”, tak jak rozstrzygamy wszystkie kwestie logiczne i tak jak „od ręki” możemy ustalić ogólną formę zdania jako pewną zmienną. W tym znaczeniu podanie poszczególniej formy zdania elementarnego byłoby całkowicie arbitralne. Dopiero zastosowanie logiki decyduje, zdaniem Wittgensteina, o formie zdania

elementarnego (por. *Tractatus*, 5.557). Jeżeli mamy na przykład $\sqrt{x} = 12$, to musimy *wykonać* to zadanie, aby określić x . Logika nie może antycypować tego, co przyniosą jej zastosowania, tak jak w naszym przykładzie nie jesteśmy w stanie z góry, bez wykonania działania, przewidzieć jego wyniku. Oczywiście ten wynik nie może być sprzeczny z działaniem (funkcją) określoną przez symbolem $\sqrt{}$. Tak jak logika nie może być sprzeczna z jej zastosowaniami, czyli z językiem potocznym. Logika tworzy rusztowanie świata, ale nie sam ten świat. Z racji czysto logicznych wiemy, że zdania elementarne istnieją, ale to, jakie to są zdania, o tym już nie decyduje logika, tylko jej aplikacje, czyli nasz język potoczny: „Wszystkie zdania naszego języka potocznego są faktycznie – tak jak są – w pełni uporządkowane logicznie. – To coś najprostszego, co mamy to podać, nie jest tylko podobizną prawdy, ale samą prawdą” (*Tractatus*, 5.5563). Kiedy więc w 5.61 Wittgenstein powie, że logika wypełnia świat, że granice świata są też jej granicami, to chodzi o przestrzeń logiczną, czyli pewien świat możliwości, który zdania naszego języka wypełniają, nie w sposób dowolny, który koliduje z samymi tymi możliwościami, ale w zgodzie z nimi. Gdybyśmy chcieli w logice określić formy logiczne, a więc zdecydować, co w świecie realnym jest, a czego nie ma, to musielibyśmy przyjąć zewnętrzny punkt widzenia, spojrzeć z boku na ten świat i zobaczyć obie strony granicy: to, co w nim jest i to czego, w nim nie ma. Ale tego, zdaniem Wittgensteina, zrobić właśnie nie możemy: „Czego nie możemy pomyśleć, tego pomyśleć nie możemy; a więc nie możemy też *powiedzieć*, czego nie możemy pomyśleć” [*Tractatus*, 5.61]. Logika wypełnia świat, to znaczy, że nie ma bez niej reprezentacji świata, i w tym sensie jest granicą tej reprezentacji. „*Granice mego języka*” z 5.6 oznaczają więc granice logiki mego języka, która określa to, co mogę pomyśleć i przedstawić w zdaniach sensownych, a tym samym oznacza granicę *mego* świata, który jest dla mnie wszystkim, co mogę wyrazić w zdaniach prawdziwych. Przy czym „mój język” nie jest to oczywiście moim prywatnym językiem, lecz językiem polskim, który posiada wspólną z innymi językami formę logiczną, tak jak każdy język naturalny jest szczególną realizacją pewnego ogólnego systemu reprezentacji. Pojęcie świata nie może być dla nas zrozumiałe bez pojęcia tego, co możemy pomyśleć w języku przedstawiającym ten świat. Myśl, że istnieje jakiś świat inny niż ten opisywany przez prawdziwe zdania mojego języka – to znaczy świat, który reprezentowany byłby przez inne niż prawdziwe zdania naszego języka – wydaje się po prostu niedorzeczna.

Uwaga 5.61, a w konsekwencji również 5.6, zrywa z Russellowską koncepcją filozofii jako katalogu logicznych form opisu świata. Dla Wittgensteina, w przeciwieństwie do Russella, logika nie ma nic wspólnego z tym, jak rzeczy mają się w świecie, a zatem z problemem istnienia bądź nieistnienia. Bliższe kontekstowo są tu tezy 5.556: „Nie może być hierarchii dla zdań elementarnych”, a nawet 5.454: „W logice nic nie stoi po prostu obok siebie, nie może być w niej żadnych klasyfikacji” niż uwaga 5.5561 mówiąca o granicach empirycznej rzeczywistości. Nie te granice są problemem Wittgensteina, jak sugerował na przykład Pears, który interpretuje solipsyzm w *Traktacie* tak, jakby Wittgenstein zajmował się tym samym problemem, co Russell, tylko inaczej go rozwiązał. Przywołanie kontekstu Russellowskiego, który jest bez wątpienia nieodzowny w zrozumieniu tezy Wittgensteina o solipsyzmie, nie oznacza, że obaj dają inne odpowiedzi na ten sam problem. W pełni stanie się to widoczne dopiero po zanalizowaniu wszystkich uwag Wittgensteina o solipsyzmie. Tymczasem wróćmy to tekstu *Traktatu*. Pojęcie solipsyzmu pojawia się w następującej po 5.61 uwadze 5.62:

5. 62 Ta uwaga daje klucz do kwestii, jak dalece solipsyzm jest prawdą.

To bowiem, co solipsyzm *ma na myśli*, jest całkiem słuszne, tylko nie da się tego *powiedzieć*: to się widzi.

To, że świat jest *moim* światem, uwidacznia się w tym, że granice języka (jedynego języka, jaki rozumiem) oznaczają granice *meego* świata.

Teza 5.62 sugeruje pewną ambiwalencję wobec solipsyzmu: „Co solipsyzm ma na myśli jest całkiem słuszne”. Ale co jest słusznego w solipsyzmie? Na to pytanie już częściowo odpowiedzieliśmy. Oczywiście nie jego naczelną zasadą *esse percipi est*. Wittgenstein nie wpisuje się tu w dyskurs epistemologiczny, nie idzie tropem Russella i jego starań udowodnienia, że przedmioty mogą istnieć obiektywnie i że wiedza wykracza poza obszar prywatnych doświadczeń. Prawdą w solipsyzmie, zinterpretowanym lingwistycznie, jest wewnętrzny stosunek między światem a językiem, czyli fakt, że zasadniczo nie możemy pomyśleć świata bez jego językowej reprezentacji, ale i odwrotnie: nie jesteśmy w stanie wyobrazić sobie językowej reprezentacji bez tego świata. Dlatego nieco dalej Wittgenstein powie, że konsekwentny solipsyzm pokrywa się z czystym realizmem (por. *Tractatus*, 5,64). Rozumienie zdania naszego języka zakłada, że musi on występować w relacjach logicznych z innymi sądami. Nie może być tak, że rozumiem jakieś zdanie, które nie pozostaje w żadnych relacjach z innymi zdaniami, że

na przykład rozumiem p , ale nie rozumiem $\sim p$. Jak wskazywaliśmy wcześniej błąd Russella polegał właśnie na tym, że ustanawia relacje między sądami, która wykracza poza przestrzeń możliwego wnioskowania, poza przestrzeń logiczną, czyli relacje między czymś, co nie może być mi znane bezpośrednio, a więc wyrażone w języku pierwszej osoby, a zdaniami dla mnie zrozumiałymi. Mówienie o przedmiotach istniejących niezależnie od podmiotu czy też obecnych w innych umysłach nie może oznaczać wykraczania poza bezpośredni zasięg mojego języka, którego zdania wyrażają sens przez reprezentowanie stanów rzeczy. Nie możemy więc w języku przekraczać granic języka, docierając do tego, co leży poza doświadczeniem i w tym sensie – powtórzmy – solipsyzm ma rację.

Problem solipsyzmu to nie jest zatem kwestia, czy po ograniczeniu języka do funkcji prawdziwościowej zdań elementarnych potrzebuje on innych ograniczeń, jak twierdzi Pears²³. Jest to raczej problem tego, że pojęcie świata i podmiotu operującego znakami (mówiącego i myślącego), który ten świat reprezentuje, są współzależne, to znaczy, że nie możemy pomyśleć świata bez języka ani języka bez świata, że zachodzi tu pewien stosunek wewnętrzny. Rozumienie świata zawsze dokonuje się w zdaniach używanego przez mnie języka w jego projekcyjnym stosunku do rzeczywistości. Tam, gdzie jest rozumienie, myślenie, poznawanie, tam musi być język, czyli pewien system reprezentacji, podmiot, który tej reprezentacji dokonuje oraz świat. W tym epistemologicznym sensie nie ma więc świata bez podmiotu i podmiotu bez świata. Dlatego w kolejnej tezie, będącej komentarzem do tezy 5.62, czytamy: „Świat i życie to jedno.” (5.621). Uwaga ta zamieszczona została pierwotnie w *Dziennikach 1914-1916* w cyklu uwag o Bogu i sensie życia (11.06.1916). Nieco później pod datą 24.07.1916 teza 5.621 pojawia się *in extenso*. Jeszcze w tym samym dniu Wittgenstein zanotował: „Życie w sensie fizjologicznym nie jest oczywiście »życiem«. Nie jest w nim też życie w sensie psychologicznym. Życie jest światem”²⁴. Peter M.S. Hacker interpretuje te słowa jako wyraz sympatii Wittgensteina dla solipsyzmu. Życie nie może być identyczne ze światem ani jako życie fizjologiczne ani psychiczne. Sens tezy, że świat i życie to jedno, ujawni się wówczas, kiedy życie będziemy rozumieć jako świadomo-

²³ Por. David Pears, *The False Prison*, vol. I, s. 153 in.

²⁴ Ludwig Wittgenstein, *Dzienniki 1914-1916*, przeł. M. Poręba, Spacja Warszawa 1999, s. 126.

mość, co zresztą sugeruje sam Wittgenstein w *Dziennikach 1914-1916*: „Tylko ze świadomości jedności mojego życia wypływa religia – nauka – i sztuka” (1.08.1916). „A świadomość ta jest samym życiem” (2.08.1916). Wedle Hackera świat jest utożsamiany z życiem, życie ze świadomością, a świadomość z Ja solipsyzmu. Potwierdzeniem tego mogą być fragmenty z późniejszych pism Wittgensteina, między innymi z „Notes for Lectures on »Private Experience« and »Sense Data«”, pisanych między 1934 i 1936: „Wydaje się jakbym lekceważył życie. Ale nie życie w sensie fizjologicznym, lecz jako świadomość. Świadomość z kolei nie jest rozumiana fizjologicznie, albo też rozumiana z zewnątrz, ale jako sama istota doświadczenia, jako zjawianie się świata, czyli świat”²⁵. David Pears zwraca z kolei uwagę na słowo „świat”, a ściślej mówiąc na to, że enigmatyczna uwaga 5.621 jest wyjaśnieniem słowa „świat” użytego w 5.62. Nie oznacza ono „ogółu faktów”, ale „ogół możliwości”. Niektóre z nich są zrealizowane, inne mogą badać w wyobraźni. Świat jest zatem światem przeze mnie zastanym oraz światem przez mnie skonstruowanym. Jest to świat zjawisk albo też, nawiązując do Schopenhauera, świat jako przedstawienie. Świat nie jest niezależny od naszego postrzegania i wyobrażenia; one konstytuują świat.

Obie interpretacje nie wydają się nam trafne. Co do interpretacji Hackera, to nie sądzimy, by rozważania Wittgensteina były odpowiedzią na kwestie epistemologiczne, które właściwie nigdy go nie interesowały, zwłaszcza w *Traktacie*. Nie pojęcie doświadczenia jest w nim pojęciem centralnym, wokół którego organizował swój dyskurs. Co więcej, uznał on epistemologiczną kwestię solipsyzmu, z którą zmagał się Russell, za postawioną całkowicie błędnie, także w przytaczanych notatkach do wykładu o doświadczeniu prywatnym i danych zmysłowych. Cytowane przez Hackera fragmenty z *Dzienników* raczej problem zaciemniają niż wyjaśniają. Nie przeczymy, że istnieje etyczny, czy światopoglądowy, kontekst rozważań Wittgensteina o solipsyzmie, ale w analizowanych tezach 5.6-5.641 jest on nieobecny, nie on stanowi teoretycznego tła jego rozważań. Tym tłem jest, jak wielokrotnie wskazywaliśmy, natura i status logiki oraz natura językowej reprezentacji świata. Są to więc de facto tezy o logice, języku i ich stosunku do świata, i o tym, że jest to stosunek wewnętrzny w przyjętym przez

²⁵ Ludwig Wittgenstein, „Notes for Lectures on »Private Experience« and »Sense Data«”, *The Philosophical Review*, vol. 77, nr 3/1968, s. 297.

nas rozumieniu. Z kolei Pears tezę o jedności świata i życia tłumaczy w nawiązaniu do Schopenhauera, co też raczej utrudnia jej właściwe odczytanie. Sugeruje bowiem, że w tym konkretnym przypadku autor *Traktatu* rozumiał świat jako przedstawienie. Nawet jeśli zgodzimy się takim ujęciem, które jest wysoko problematyczne, to nie wyjaśnia to jeszcze, dlaczego świat i życie to jedno.

Wedle naszej interpretacji utożsamienie świata i życia w tezie 5.621 ma sens logiczny. Przypomnijmy, że w komentarzu z *Dzienników 1914-1916* Wittgensteinowi chodziło nie o świat, jak chciałby Pears, ani, jak sądzimy, o życie jako świadomość, co sugerował z kolei Hacker. Mówi się tam najpierw, czym życie nie jest: nie jest życiem w sensie fizjologicznym, ani psychologicznym, a następnie, czym jest: Życie jest światem, czyli ogółem zdań prawdziwych. Albo inaczej: pojęcie świata jest pojęciem formalnym, a więc zmienną, pod którą mogę podstawić zdania naszego języka potocznego. Kiedy je wypowiadam, kiedy na przykład pytam, odpowiadam, proszę, opowiadam etc., to nie zastanawiam się nad nimi, tak jak patrząc, chodząc, słuchając nie zastanawiam się nad patrzeniem, chodzeniem czy słuchaniem. To, coś najprostszego, „nie jest tylko podobizną prawdy, lecz samą tą prawdą” (*Tractatus*, 5.5563). Wszystkie te rzeczy są dla mnie oczywiste i wszystkie one składają się na to, co nazywamy życiem.

W ten sposób dotarliśmy do tezy 5.63, od której zaczyna się krytyka Russellowskiego ujęcia podmiotu oraz relacji między podmiotem a światem:

5.63 Sam jestem swoim światem. (Mikrokosmosem).

Peter M.S. Hacker dostrzeża w tych słowach wpływy Schopenhauera, dla którego jedną z centralnych idei było utożsamienie świadomości indywidualnej z mikrokosmosem, a tego ostatniego z makrokosmosem. Z 5.621 wynika, że pojęcia podmiotu i świata są współzależne. Oznacza to między innymi, że bez logiki nie ma reprezentacji stanów rzeczy, ale i na odwrót, bez reprezentacji stanów rzeczy nie ma też logiki. Stosunek między podmiotem a światem nie jest stosunkiem zewnętrznym, ale wewnętrznym, dlatego trudno jest mówić o podmiocie, który byłby *w* świecie. W uwadze mającej być komentarzem do 5.63 Wittgenstein stwierdzi, że:

5.631 Nie ma podmiotu myśli i wyobrażeń²⁶. Gdybym pisał księgę „Świat, jakim go zastałem”, to trzeba by w niej powiedzieć także o moim ciele, jakie członki podlegają mojej woli, a jaki nie, itd.; jest to bowiem pewna metoda wydzielenia

podmiotu, albo raczej pokazania, że w pewnym ważnym sensie żadnego podmiotu nie ma. O nim bowiem jedynie *nie* mogłoby być w tej księdze mowy.

Uwaga ta wydaje się raczej zaciemnieniem, a nie wyjaśnieniem uwagi poprzedniej. Z jednej bowiem strony Wittgenstein stwierdza, że sam jestem swoim światem, lecz z drugiej, że podmiot myślący i przedstawiający nie istnieje. W książce *Świat, jakim go zastałem* byłaby mowa o świecie składającym się z przedmiotów empirycznych takich jak ludzie, zwierzęta, rośliny, przedmioty fizyczne etc., ale nie o podmiocie rozumianym jako dusza czy jaźń. Co więcej, tylko o nim nie można by w tej książce mówić. Jest to krytyka podmiotu jeszcze bardziej zdecydowana niż u Hume'a, który w *Traktacie o naturze ludzkiej* odrzucił możliwość występowania Ja w doświadczeniu (introspekcji) i uważał, że ja, dusza, jaźń jest konstrukcją wyobraźni, która wiąże nasze percepcje w jedno i wytwarza ideę nieprzerwanego ich trwania²⁷. W pewnym więc sensie Hume wyjaśniał genezę idei jaźni psychologicznie, co nie było zupełnie intencją Wittgensteina. W *Dziennikach 1914-1916* pisał pod datą 4.08.1916: „Czy koniec końców podmiot przedstawień nie jest zwykłym przesądem? Gdzież w świecie daje się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny?”. Nieco później zauważa: „Ja nie jest przedmiotem” (7.08.1916), „Stoję obiektywnie naprzeciw każdego przedmiotu. Ale nie naprzeciw Ja. W pewien sposób zatem w filozofii rzeczywiście można i trzeba mówić o Ja w *pewnym nie psychologicznym sensie*”. Hacker²⁸ dostrzega jednak mimo to ściśle pokrewieństwo Wittgensteina z konstruktywistyczną analizą Ja dokonaną przez Hume'a. Problem jest dość złożony i nie możemy go właściwie naświetlić bez cofnięcia się do tez 5.541–5.542, w których Wittgenstein rozważa tak zwane konteksty intensjonalne. Zasada ekstensjonalności wyrażona w tezie 5: „Każde zdanie jest funkcją prawdziwościową zdań elementarnych” rodzi poważne trudności, kiedy weźmiemy po uwagę na przykład zdania (Wittgenstein nazywa je zdaniami psychologicznymi) typu „A sądzi, że *p* jest faktem” albo „A myśli *p*” etc. Zdania te pokazują, że istnieją wyrażenia, w których prawdziwość zdań złożonych nie zleży

²⁶ W tym miejscu być może lepiej byłoby niemieckie *Vorstellen* oddać jako przedstawienie: „Nie ma podmiotu myśli i przedstawień” („Das denkende, vorstellende, Subjekt gibt es nicht”).

²⁷ Por. David Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, Warszawa: Aletheia 2005, I.IV.6, s. 332-333.

²⁸ Por. Peter M. S. Hacker, *Insight and Illusion*, s. 83.

od prawdziwości zdań elementarnych stanowiących ich części składowe. Zdanie złożone „A sądzi, że p ” wcale nie musi być prawdziwe tylko wtedy, kiedy p jest prawdziwe. W wypowiedziach tego typu A rozumiane jest jako podmiot, czy też Ja , p jako zdanie, o którym myśli A albo o którym jest przekonany. Problemem jest natomiast stosunek między podmiotem myśli i przedstawień a ich treścią. Możliwe są tu trzy punkty widzenia²⁹. Po pierwsze możemy ograniczyć zakres obowiązywania zasady ekstensjonalności przyjmując, że nie dotyczy ona „zdań psychologicznych” typu „ A myśli p ”. Po drugie, możemy utrzymać, że takie zdania nie są w istocie prawdziwymi zdaniami. Po trzecie, możemy argumentować, że nie naruszają one zasady ekstensjonalności, a zatem, że nie mają one tej logicznej formy, którą wydają się mieć. Dwie pierwsze odpowiedzi mają jawnie charakter odpowiedzi *ad hoc* i raczej piętrzą kolejne trudności, na przykład określenia granic zasady ekstensjonalności. Wittgenstein reprezentował w *Traktacie* trzeci punkt widzenia. W 5.541 i 5.542 odróżnia najpierw między pozorną a rzeczywistą formą „zdań psychologicznych” typu „ A myśli p ”. Z pozoru wydaje się, jakoby zdanie p pozostawało tu w jakimś stosunku do przedmiotu A i że ten stosunek jest funkcją prawdziwościową. Tak też problem ujmuje, zdaniem Wittgensteina, „nowoczesna teoria poznania (Russell, Moore itd.)” (*Tractatus*, 5.541), to znaczy pozorną formę logiczną tych zdań bierze się za ich formę rzeczywistą. Dziwić tu może wymienienie Russella, skoro wcześniej w tezie 4.0031 Wittgenstein napisał, że „zasługą Russella jest wykazanie, że pozorna forma logiczna zdania nie musi być jego formą rzeczywistą”. Zdziwienie rozwiewa się, kiedy uwzględnimy, że krytyka Russella zawarta w 5.531 dotyczy jego niedokończonej pracy z 1913 *Theory of Knowledge*³⁰, w której rozwinął on tak zwaną wieloargumentową relacyjną teorię sądzenia³¹. W książce tej Russell przyjął z zasadzie Kartezjańskie rozumienie Ja , które było mu potrzebne do wykazania, że zdanie nie jest prostą sumą swych części składowych, ale jest pewnym rodzajem jedności, którą wnosi podmiot sądzenia w akcie myślenia. Na przykład, kiedy

²⁹ Por. Hans Sluga, „«Whose house is that?» Wittgenstein on the Self”, w: H. Sluga and D. Stern (ed.) *Cambridge Companion to Wittgenstein*, Cambridge: Cambridge University Press, 1996, s. 322.

³⁰ Bertrand Russell, *Theory of Knowledge. The 1913 Manuscript*, New York: Routledge, New York 2002.

³¹ Po raz pierwszy pojawiła się ona w artykule z 1910 „On the Nature of Truth and Falsehood”, w: *Philosophical Essays*, London 1910.

wypowiadam (Ja, podmiot) zdanie „to jest czerwone”, to mamy tu do czynienia z trzema rzeczami: umysłem (Ja, podmiot) „to” oraz „czerwone”. W tym sensie każde zdanie „p” ma w istocie postać zdania „A sądzi/myśli, że p”. Podmiot jest podstawą i gwarantem jedności zdania, a tym samym warunkiem teorii znaczenia³². Jednakże w takim ujęciu – przypisywanym zarówno Russellowi, jak i Moorowi – nic nie zabezpiecza nas przed wypowiedaniem jawnych niedorzeczności: „A myśli, że ten stół obsadki książkę”³³ albo „A sądzi, że 2 kocha 7”. Russell nie zabezpieczył się przed możliwością występowania tego rodzaju zdań, ponieważ nie przedstawił warunków, które zdania tego typu czyniłyby niedorzecznością. Krytyczne uwagi 5.541-5.542 z *Traktatu* bezpośrednio dotyczą teorii przedstawionej przez Russella w *Theory of Knowledge* w roku 1913 i trudności, które rodziła. Wittgenstein chciał po pierwsze zabezpieczyć się przed kłopotem popadnięcia w nonsens w teorii sądzenia („nie można sądzić niedorzeczność. (Teoria Russella tego warunku nie spełnia)”) (*Tractatus*, 5.5422); po drugie, wykazać, że konteksty intensjonalne w istocie nie przeczą zasadzie ekstensjonalności. W tym miejscu interesuje nas jednak coś innego, mianowicie jego krytyka podmiotu, Ja, duszy. Wittgenstein w tych bardzo skondensowanych treściowo uwagach pokazuje bowiem z wielką siłą, jak niezrozumienie logiki naszego języka, a konkretne niezrozumienie natury jedności zdania, generuje błędną koncepcję Ja.

W swej krytyce Wittgenstein zwraca uwagę na to, że „zwroty »A sądzi, że p«, »A myśli p«, »A mówi p« mają formę »'p' mówi p«” (*Tractatus*, 5.542). To ostatnie zdanie wyraża relację między zdaniem „p” a sytuacją p. W 4.031 Wittgenstein stwierdził, że „zdanie przedstawia tę a tę sytuację”. Ale robi to tylko, jeśli jest logicznie uczłonowane [por. *Tractatus*, 4.032], to znaczy między zdaniem a sytuacją, którą to zdanie przedstawia, musi istnieć pewna równowaga, czy też zdanie i sytuacja muszą mieć tę samą „różnorodność logiczną (matematyczną)” (*Tractatus*, 4.04): w zdaniu musi dać się wyróżnić dokładnie tyle elementów, ile w przedstawianej przez nie sytuacji. Jedność zdania nie zależy więc od myślącego, sądzącego podmiotu. Zdanie z istoty jest artykułowane, nie jest jedynie mieszaniną wyrazów, jest pewną jednością i dlatego też jest pewnym faktem. W zdaniu „'p' mówi p” mamy

³² Por. *ibidem*, rozdz. III, s. 33-45.

³³ Por. *Uwagi o logice*, s. 167. W oryginale jest „this table penholders the book”, co daje się też przełożyć jako „ten stół obsadkuje książkę”.

zatem do czynienia z relacją między zdaniem „p” (pewnym faktem) a sytuacją o tej samej logicznej różnorodności. By *A* mogło być o czymś przekonane albo by mogło coś sądzić, musi być w stanie przedstawić sobie treść zdania „p”, ale to oznacza, że *A* musi mieć tę samą różnorodność logiczną, co *p*, to znaczy samo musi być faktem (czymś uczłownianym, ustrukturuowanym, złożonym), a nie prostym przedmiotem. Jest więc bytem składającym się z elementów psychicznych, które korespondują z elementami stanów rzeczy. „Stąd widać także, że dusza – podmiot itd. – jak ją pojmuje dzisiejsza powierzchowna psychologia jest absurdem. Dusza złożona nie byłaby już bowiem duszą” (*Tractatus*, 5.5421). Wedle Wittgensteina nie można tedy poszukiwać jedności zdania w podmiocie czy umyśle, jak postulował Russell. W jego teorii nie wiadomo, dlaczego tylko niektóre połączenia słów są zdaniami (faktami). Podmiot w akcie mentalnym może łączyć ze sobą słowa, na przykład „dwa”, „siedem”, „kocha”, które to połączenia są jawnym nonsensem. Kluczowe dla Wittgensteina jest to, że podmiot, dusza, *Ja* nie może być prostą (niezłożoną) substancją, a zarazem czymś, co świat reprezentuje. Reprezentacja i niezłożoność wykluczają się, co więcej ich połączenie w pojęciu *Ja* wydaje się być absurdem. Nie oznacza to bynajmniej, że Wittgenstein postulowałby jakąś koncepcję *Ja* złożonego, które reprezentuje świat. Taka koncepcja byłaby równie absurdalna („Dusza złożona nie byłaby już bowiem duszą”)³⁴.

W księdze Wittgensteina *Świat, jakim go zastałem* nie ma więc mowy ani o *Ja* jako przedmiocie pośród innych przedmiotów: ludzi, zwierząt, roślin, etc., ani o *Ja* jako podmiocie w znaczeniu Kartezjańskiej *res cogitans*. Krytyka Wittgensteina sięga w tym miejscu koncepcji Russella mówiącej, że *Ja* jest prostym przedmiotem dostępnym nam w poznaniu bezpośrednim (*knowledge by acquaintance*). Wittgenstein odrzuca tę koncepcję. Ale ta książka zawiera przecież w tytule *Ja, Świat, jakim go zastałem*. A więc to *Ja* stwierdza, że w tym świecie nie ma *Ja*. Czy nie jest to sprzeczność?³⁵ Otóż nie, ponieważ dla Wittgensteina *Ja*

³⁴ Por. Hans Sluga, op. cit., s. 329 n.

³⁵ Na konflikt ten zwraca uwagę Jacek Hołowka, który twierdzi, że dotyczy on kwestii tego, jak istnieje świat; czy jest przedmiotem wyobrażonym przez jakiś podmiot. Jego zdaniem Wittgenstein raz twierdzi w *Traktacie*, że jest, innym razem, że nie jest. Autor ten wskazuje również na występowanie w *Traktacie* dwóch koncepcji podmiotu – podmiotu metafizycznego, którego istnienie nie jest pewne oraz podmiotu związanego z językiem potocznym, który nie istnieje. Por. Jacek Hołowka, *Solipsyzm bez podmiotu*, „Przegląd Filozoficzny” nr 4(44), 2002, s. 151 i 159. Ina-

nie jest częścią świata, ale jego granicą. Mimo, że w tym obiektywnym świecie nie ma podmiotu, to wciąż jest to „świat, jakim go zastałem”³⁶. „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata” (*Tractatus*, 5.632). Z podmiotem jest podobnie jak z logiką i jej stosunkiem do świata. Jak wskazywaliśmy logika jest ponad światem, jest jego granicą, warunkiem jego reprezentacji. Również podmiot istnieje o tyle, o ile istnieje reprezentacja świata, to znaczy o ile świat jest moim światem i w tym znaczeniu jest jego granicą i warunkiem. Świat, jakim go zastałem, to świat przedstawiany w zdaniach prawdziwych. Inaczej jak w języku i w myśleniu, które jest pewnego rodzaju językiem, świat ta zastać nie mogę. Tytuł domniemanej książki – *Świat, jakim go zastałem* – ma także postać „p« mówi p”, a zatem Ja, które zastaje świat, jest czymś złożonym, nie prostym, nie duszą, podmiotem, substancją

czej sprawę podmiotu widzi natomiast Katarzyna Górczyńska, która podkreśla, że to, co czyni świat moim światem jest rozumienie języka, które wymaga podmiotu, czyli tego, który język ma rozumieć. Kwestią zasadniczą dla solipsyzmu będzie zrozumienie, jaki jest stosunek podmiotu do świata. Por. Katarzyna Górczyńska, *Metafizyczne tezy „Traktatu logiczno-filozoficznego” Ludwiga Wittgensteina*, Lublin: Wyd. Uniwersytetu Marii Curie-Skłodowskiej 2000, s. 82 n.

³⁶ Dla Hansa Sługi oznacza to, że świat obiektywny musi być pojmowany jako świat dany jakieś subiektywności i przez to tylko podmiot się pojawia. Ta subiektywność nie może stać się przedmiotem nauki (na przykład psychologii), ponieważ nauka ma do czynienia tylko z przedmiotami należącymi do świata. Sługa pisze: „To, co mentalne nie leży w granicach świata ani nie jest przedmiotem poza nim; »podmiot metafizyczny« jest raczej nieobiektywnym warunkiem możliwości obiektywnego świata. Według tego ujęcia jaźń nie jest logiczną konstrukcją Hume’a czy Macha, ani podmiotem Kantowskim, który jest zarówno świadomością transcendentálną i empiryczną. Nie jest też wytworem przyczynowym jak u Nietzschego i Freuda. Wszyscy ci filozofowie pozostają uwięzieni w ramach obiektywizmu. Dla Kanta jaźń empiryczna jest *przedmiotem* wewnątrz rzeczywistości empirycznej i jej swoją własną przyczyną działania; Nietzsche i Freud uważali się za psychologów, za badaczy *obiektywie* ukonstytuowanego ego; nawet Hume i Mach, którzy mówią o jaźni jako przedmiocie fikcyjnym, traktują go jako *przedmiot*” (s. 330). Zdaniem tego autora, Wittgenstein chciał uniknąć obiektywizmu, ale zapłacił za to wysoką cenę. Relacja Wittgensteinowskiego ja filozoficznego do ja potoczne, o którym zwykle mówimy, pozostaje bliżej nieokreślona. W przeciwieństwie do Ja Kartezusza, Ja filozoficzne nie jest czymś jednostkowym i Wittgenstein opisuje je zatem odpowiednio jako „duszę świata” (por. *Dzienniki 1914-1916*, s. 84). Ale wówczas nie możemy mówić o wielości podmiotów. Według Sługi Wittgenstein reprezentował transcendentálny solipsyzm, dla którego istnieje tylko jedna dusza świata, która przeważnie nazywam *moją* duszą. Również Peter M. S. Hacker określał stanowisko Wittgensteina „transcendentálnym solipsyzmem”. Nasza interpretacja jest jednak inna.

myśląca, ale użytkownikiem języka, rozszczepionym na nieskończoną wielość zdań prawdziwych. Można też powiedzieć, że podobnie jak pojęcie języka i świata są nieokreślonymi i nieograniczonymi, tak też pojęcie podmiotu jest nieograniczone i nieokreślone. Wszystkie one są pojęciami formalnymi.

Ja nie istnieje w świecie, ale także nie ma go poza światem. Mówi o tym krytyka drugiego podejścia Russella do kwestii Ja, mianowicie krytyka jego teorii mówiącej, że podmiot dostępny nam jest dzięki wiedzy przez opis (*knowledge by description*), a więc jest pewną konstrukcją logiczną z naszych bezpośrednich doznań, aktów i stanów mentalnych. Krytyka ta zawarta jest w uwadze 5.633:

Gdzież w świecie da się zauważyć jakiś podmiot metafizyczny? Powiadasz, że jest to zupełnie jak z okiem i polem widzenia. Ale oka faktycznie *nie* widzisz. I nic w polu widzenia nie pozwala wnosić, że jest ono widziane przez jakiś oko.

Szczególnie ostatnie zdanie przytoczonej uwagi wydaje się celną metaforą: nic w świecie nie pozwala nam wnioskować o istnieniu jakiegoś podmiotu. Podmiot ten nazwany jest tutaj „podmiotem metafizycznym”, które to pojęcie odnosi się bezpośrednio do 5.631 i 5.632 i które pojawi się później w ostatniej z tez solipsystycznych. Komentarzem do cytowanej tezy jest uwaga 5.633, która pojawia się *Dziennikach 1914-1916* pod datą 12.08.1916 i w której Wittgenstein postanowił zobrazować rysunkiem porównanie „podmiotu metafizycznego” do oka. Metaforę oka zaczerpnął prawdopodobnie od Schopenhauera³⁷. Interesujący wydaje się fakt, że po raz pierwszy autor *Traktatu* posłużył się metaforą Schopenhauera w *Uwagach o logice*, ale bez odniesienia do Ja i z pominięciem intencji jej autora:

Porównywanie języka z rzeczywistością przypomina porównywanie obrazu na siatkówce z obrazem wzrokowym: jak się zdaje, ślepej płamce nie odpowiada nic w obrazie wzrokowym, a przeto granice ślepej plamki wyznaczają obraz wzrokowy – podobnie jak prawdziwe negacje zdań atomowych wyznaczają rzeczywistość³⁸.

Użycie metafory oka – nazwijmy to tak – do eksplikacji stosunku między językiem a światem oraz użycie jej do krytyki po Kartezjańsku pomyślanego Ja, wydaje się jednak, w świetle naszej interpretacji, komplementarne. Warto też zwrócić uwagę na ostatek słowa: „podobnie

³⁷ Artur Schopenhauer, *Świat jako wola i przedstawienie*, przeł. J. Garewicz, PWN Warszawa 2009, tom II, s. 693.

³⁸ Ludwik Wittgenstein, *Uwagi o logice*, s. 162.

jak prawdziwe negacje zdań atomowych wyznaczają rzeczywistość". Jest to intuicja dotycząca ogólnej formy zdania, której formułę podaje Wittgenstein w tezie 6, bezpośrednio następującej po uwagach o solipsyzmie. To splecenie metafor Schopenhauerowskich z uwagami o logicznym charakterze może być dodatkową ilustracją tego, że to, co w uwagach o solipsyzmie odnosi się Ja odnosi się też do logiki (a więc języka) i odwrotnie. Metafora oka może jednak wprowadzać w błąd, jeśli oko potraktuje się w sensie fizycznym. W wydanych przez Rasha Reesha *Notes for Lectures on „Private Experience” and „Sense Data”* Wittgenstein przytacza wyjaśnienia, w których światło nie należy oka rozumieć jako oka fizycznego, ale jest ono „okiem geometrycznym”, które nie tworzy pola widzenia, ale zakreśla jego granice³⁹. Poza tym „oko geometryczne” nie ogranicza pola widzenia do pola widzenia konkretnej osoby. W istocie Schopenhauerowskie metafory służą krytyce obu teorii jaźni wysuniętych przez Russella. Porównanie Ja do oka, które samo siebie nie widzi, jest odrzuceniem supozycji, że jaźń jest nam dostępna bezpośrednio (*by acquaintance*). Twierdzenie natomiast, że nic w polu widzenia nie pozwala wnioskować, że jest ono widziane przez jakieś oko, jest krytyką przekonania, że Ja jest nam dostępne przez opis (*by description*). Krytykę tę rozwija Wittgenstein w kolejnej uwadze.

5.634 Co wiąże się z tym, że żadna część naszego doświadczenia nie jest zarazem *a priori*.

Wszystko, co widzimy, mogłoby być inaczej.

Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej.

Nie ma żadnego porządku rzeczy *a priori*.

Wedle Davida Pearsa teza ta odnosi się nie tylko do jej bezpośredniej poprzedniczki, co sugerują *Dzienniki 1914-1916*, ale także do 5.633. Żeby adekwatnie ją odczytać musimy, jego zdaniem, zapytać, dlaczego każda teoria podmiotu musi przypisać status *a priori* pewnej części naszego doświadczenia. Ścisłej mówiąc chodzi o aprioryczne połączenie między podmiotem i jego doświadczeniem. Może ono iść w dwu kierunkach: filozof może mianowicie *ex definitione* dołączyć podmiot do jednostkowych doświadczeń, albo doświadczenie do jednostkowego podmiotu. Innymi słowy, czy najpierw identyfikujemy doświadczenia a później ich podmiot, czy odwrotnie? Zdaniem Pearsa⁴⁰ zanim odpo-

³⁹ Por. Ludwig Wittgenstein, „Notes for Lectures on «Private Experience» and «Sense Data», *The Philosophical Review*, vol. 77, nr 3/1968, s. 297.

⁴⁰ Por. David Pears, *The False Prison*, t. I, s. 181.

wiemy na pytanie, który z wymienionych kierunków krytykuje Wittgenstein, musimy poddać ocenie dominujące przekonanie, że Wittgensteinowi chodziło o filozofów, którzy części naszego doświadczenia nadają charakter a priori. Jednakże równie dobrze moglibyśmy, zdaniem Pearsa, za a priori uznać fakt, że nasze doświadczenie należy do nas, a nie do kogoś innego. Trudno byłoby sobie wyobrazić, byśmy mogli wyznaczyć zasadę dzielącą strumień doświadczeń na te przynależne nam i te należące do kogoś innego. Nie jest też tak, że najpierw identyfikujemy nasze doświadczenia, a w drugiej kolejności ustanawiamy ich związek z naszym Ja. Taka interpretacja nie pasuje jednak do tekstu i kontekstu uwagi 5.634, która skierowana jest bezpośrednio przeciw przypisywaniu apriorycznego statusu naszym codziennym doświadczeniom. Posiadanie przeze mnie doświadczeń jest pewnym faktem empirycznym i jedynym sposobem nadania mu charakteru a priori byłoby zdefiniowanie Ja jako kogoś, kto ma doświadczenia, czyli jako właściciela doświadczeń. To jednak byłoby właśnie, wedle Wittgensteina, błędne. Nie można zarazem twierdzić, że nasze doświadczenia są faktami empirycznymi oraz przyznawać im status a priori za sprawą pojęcia podmiotu tych doświadczeń. Całkowicie niezrozumiała byłaby bowiem droga w odwrotnym kierunku, to znaczy od Ja-podmiotu do świata. Zdaniem Pearsa istnieją przekonujące powody, by potraktować krytykę Wittgensteina jako krytykę teorii, wedle której podmiot jest *ex definitione* dołączany do doświadczenia. Teorią taką była teoria Russella mówiąca, że podmiot jest nam znany przez opis, to znaczy możemy o jego istnieniu wywnioskować z faktów znajdujących się w obszarze doświadczenia. Nawiązując do wizualnej metaforyki, oko byłoby bytem wywnioskowanym z rzeczy znajdującym się w polu widzenia.

Dla niektórych interpretatorów uwaga 5.634 jest kluczowa dla całej kwestii solipsyzmu. Na przykład Peter Sullivan⁴¹ uważa, że głównym celem krytyki w uwagach Wittgensteina o solipsyzmie był idealizm transcendentálny, według którego harmonia między myśleniem a rzeczywistością osiągnana jest tylko za cenę „widoku z boku”, to znaczy błędnego opisu pola widzenia. Świat, wobec którego podmiot usytuowany jest w bezpośredniej relacji poznawczej, okazuje się mniejszy niż jest. Sullivan podkreśla, że Wittgensteinowska koncepcja czysto

⁴¹ Por. Peter Sullivan, „The “Truth” in Solipsism and Wittgenstein’s Rejection of the A Priori”, *European Journal of Philosophy*, vol. 4, 1990, s. 195-219.

formalnego *a priori* wyrażona w ogólnej formie zdania, unieważnia kwestię, w jaki sposób możemy zagwarantować, by rzeczywistość nie przerastała naszej zdolności do opisanja jej za pomocą zdań. Przyjmując, że każde zdanie sensowne jest wartością ogólnej formy zdania, pojęcie języka i świata są pojęciami współzależnymi. Dlatego u Wittgensteina następuje zrównanie mojego języka, jedyne go języka, który rozumiem, z językiem jako takim oraz mojego świata ze światem jako takim. Zdaniem Sullivana⁴² takie nieograniczone pojęcie języka i świata jest odrzuceniem koncepcji treściowo określonego *a priori*, odrzuceniem pewnej substancjalnej koncepcji *a priori*, a w konsekwencji odrzuceniem treściowo określonej koncepcji podmiotu. To znaczy, czysto formalna koncepcja *a priori* wymaga, jak trafnie zauważa Sullivan, by „ja myślę” było samo pustym pojęciem formalnym nieodnoszącym się do jakiegoś substancjalnego bytu. Błędny obraz pola widzenia z uwagi 5.6331 czyni z podmiotu substancję, podczas gdy jest to byt czysto formalny, oraz opisuje treściowo wyznaczone granice świata, choć pojęcie świata jest u Wittgensteina także czysto formalne, a więc nieograniczone i nieokreślone. Tak więc również interpretacja Sullivana podkreśla centralne miejsce logiki w rozważaniach Wittgensteina o solipsyzmie. Jednakże nie może ona być uznana za w pełni adekwatną, jeśli wcześniej przyjęło się, że głównym celem uwag o solipsyzmie w *Traktacie* była krytyka koncepcji logiki Russella i jego ujęcie relacji między podmiotem a światem, a nie transcendentálny idealizm. Tak też rzecz widzi Marie McGinn⁴³. Jej zdaniem Wittgensteinowskie odrzucenie *a priori* nie odnosi się do Kanta idei sądów syntetycznych *a priori*, lecz do Russellowskiej koncepcji form logicznych jako pewnych logicznych przedmiotów, których istnienie podobne jest do istnienia prostych faktów i które wyrażane są w zdaniach ogólnych⁴⁴. Wittgenstein odrzucał wprawdzie istnienie sądów synte-

⁴² Ibidem, s. 209.

⁴³ Por. Marie McGinn, *Elucidating the „Tractatus”*, s. 266.

⁴⁴ Już w *Uwagach o logice* Wittgenstein zakwestionował, sprzeczne, jego zdaniem, roszczenia Russella wobec form logicznych. Z jednej strony miały one być zarówno faktami, z drugiej przedmiotami, a więc wyrażanymi przez zdania i zarazem (jako przedmioty) przez nazwy. W *Uwagach o logice* czytamy w związku z tym: „«Kompleksy» Russella miały posiadać użyteczną własność bycia złożonymi, a zarazem miały z nią łączyć tę przyjemną cechę, że można je było traktować jako «proste»” (s. 163).

tycznych a priori, ale nie w rozważanym przez nas miejscu⁴⁵. Kiedy więc mówi w 5.634: „Wszystko, co widzimy, mogłoby być inaczej. Wszystko, co w ogóle potrafimy opisać, mogłoby być inaczej.”, to słowa te trzeba odnieść do Russella i jego koncepcji logiki jako nauki o najogólniejszych prawach o najogólniejszych cechach rzeczywistości. „Nie ma żadnego porządku rzeczy a priori”, logika nie jest z tego samego poziomu, co fakty, nie opisuje świata i myślenia odkrywając ich substancjalne a priori, ale jest warunkiem reprezentacji i jako taka przenika wszystko. Wyznacza granice myślenia od wewnątrz, a ściślej mówiąc wyznacza granice „językowemu wyrazowi” myślenia i w tym sensie jest pierwotna wobec świata i myślenia. Jako składnia logiczna określa, która kombinacja znaków ma sens, to znaczy może być prawdziwa albo fałszywa, ale nie określa, która jest prawdziwa, a która jest fałszywa. Logika nie należy do świata, tak jak i podmiot nie należy do świata. Wszystko, co widzimy mogłoby być inaczej, ale gdyby logika opisywała świat i myślenie odkrywając w nich jakiś aprioryczny porządek, to nic nie mogłoby być inaczej. Problem jednak w tym, co to znaczy „inaczej”? Czy możemy na przykład wyobrazić sobie świat, w którym $2+2$ nie jest 4 ? Na to pytanie niestety nie znajdziemy odpowiedzi w *Traktacie*. Znajdziemy ją natomiast w późniejszych pismach Wittgensteina poświęconych filozofii matematyki⁴⁶.

Ostatnie dwie uwagi są jakby podsumowaniem całego ciągu uwag o solipsyzmie.

5.64 Tu widać, że konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm pokrywa się z czystym Realizmem. Ja solipsyzmu kurczy się do bezwymiarowego punktu, a pozostaje Przyporządkowana mu rzeczywistość.

Podmiot pojawia się w filozofii nie za sprawą tego, że wydzielam jakąś część mojego doświadczenia jako Ja i nadaje mu status a priori, ani za sprawą inferencji. Konsekwentnie przeprowadzony solipsyzm nie może w ogóle mówić o Ja, tylko o strumieniu doświadczeń, se-

⁴⁵ Wedle Wittgensteina nie może być żadnych sensownych zdań o logicznych formach, na przykład czy są analityczne, czy syntetyczne a priori, ponieważ „formy logiczne” są formami językowymi. Por. Erik Stenius, *Wittgenstein's „Tractatus”*. *A Critical Exposition of the Main Lines of Thought*, Ithaca, New York: Cornell University Press 1964, s. 219.

⁴⁶ Por. C. Diamond (ed.), *Wittgenstein's Lectures on the Foundations of Mathematics*, Chicago: University of Chicago Press 1989. Por. także na ten temat David R. Cerbone, „Jak działać drewnem? Wittgenstein, Frege i problem nielogicznej myśli”, w: *Wittgenstein – nowe spojrzenie*, op. cit., s. 343-369.

kwencji psychologicznych stanów, którym jestem. I w tym sensie pokrywa się czystym realizmem. „Ja solipsystyczne kurczy się do bezwymiarowego punktu, a pozostaje przyporządkowana mu rzeczywistość”. Innymi słowy, Ja nie może być częścią świata, ani nie może być z tego świata wywnioskowane. Jest czymś bezwymiarowym, to znaczy nie-empirycznym. Jest „okiem geometrycznym”, pojawia się w filozofii tylko, jeśli w szczególny sposób spojrzymy na ten świat, jeśli potraktujemy go jako mój świat, to znaczy świat, który opisuję w moim języku, który rozumiem i który mogą rozumieć inni. W kolejnej, ostatniej już uwadze o solipsyzmie, będącej, co ważne, komentarzem do 5.64, Wittgenstein powie więc:

5.641 Jest więc rzeczywiście pewien sens, w jakim można mówić w filozofii o Ja nie-psychologicznie. Ja pojawia się w filozofii przez to, że „świat jest moim światem”.

Ja filozoficzne to nie jest ani człowiek, ani ludzkie ciało, ani ludzka dusza, którą zajmuje się psychologia – lecz podmiot metafizyczny: granica, nie część świata.

Nie dysponujemy pojęciem podmiotu i świata, które byłyby niezależne od pojęcia języka, w którym podmiot reprezentuje stany rzeczy. Jak już wcześniej wskazywaliśmy w zdaniu „A myśli, że *p*” nie mamy do czynienia z zewnętrzną relacją między podmiotem a zdaniem. Przypisując jakiemuś *A* myśl rozpoznajemy w nim myślący podmiot, który projektuje znak zdaniowy na rzeczywistość, czyli to, że „*p*» sądzi, że *p*”, a nie, jakiś przedmiot – Ja, dusza, jaźń, podmiot odnosi się do „*p*”. Jak zauważa McGinn⁴⁷ ktoś inny jest zawsze dla mnie podmiotem, który sądzi, myśli, jest przekonany, wątpi etc., że „*p*”. W takim ujęciu znika cień prywatności, który towarzyszył podmiotowi rozumianemu w sennie Russella. Podmiot jest dla mnie podmiotem, który wypowiada zdania sensowne, a więc zdania, które przedstawiają możliwe stany rzeczy. Powiedzenie, że tak rozumiany podmiot jest granicą świata oznacza po prostu, że reprezentacja świata zakłada zawsze podmiot, który projektuje zdania na rzeczywistość. Taka projekcja nie jest jednak możliwa bez logiki, która pozwala nam tak ułożyć znaki, by zdania mogły być prawdziwe albo fałszywe, to znaczy mogły przedstawiać możliwe stany rzeczy. Tak więc tam, gdzie istnieje reprezentacja świata w zdaniach, tam musi istnieć podmiot, który te zdania wypowiada. Jak już wielokrotnie wspominaliśmy pojęcia podmiotu, logiki i świata są dla Wittgensteina współzależne i ze sobą wewnętrznie połączone. Nie

⁴⁷ Por. Marie McGinn, *Elucidating the „Tractatus”*, op. cit., s. 274.

mogą być rozumiane niezależnie od siebie i ujmowane w relacjach zewnętrznych. Po prostu tak jest natura naszego myślenia. Mówiąc o granicach świata Wittgensteinowi nie chodziło więc o rzeczywiste granice, linie podziału i demarkacji zakreślane przez podmiot i logikę, ani o ograniczenia, które narzucają one światu, lecz o to, że pojęcie świata nie ma dla nas żadnej innej treści niż pojęcie tego, co jest opisywane w prawdziwych zdaniach naszego języka. Nie do końca rację ma zatem Michael Kremer⁴⁸, który twierdzi, wraz z destrukcją dyskursu o granicach iluzją okazuje się pojęcie podmiotu metafizycznego jako granicy świata. Byłoby tak, gdybyśmy granice rozumieli jako granice między dwoma obszarami, jako granicę zewnętrzną, a podmiot jako jaźń, duszę, czy Ja. Ale tak pojęć tych Wittgenstein nie rozumiał, co mamy nadzieję, pokazują powyższe wywody. Idea Russella, że odrzucenie solipsyzmu powinno sprowadzać się do podania argumentów na rzecz istnienia przedmiotów niezależnych od prywatnych doznań zmysłowych, które dane mi są bezpośrednio, jest w świetle Wittgensteina też o solipsyzmie całkowicie błędne. Ten błąd nie polega jednak tylko na tym, że cała koncepcja jest logicznie niespójna, ale także na tym, że Russell akceptuje punkt wyjścia i problematykę podnoszoną przez solipsyzm, to znaczy relację między podmiotem i światem. I to jest w istocie sedno krytyki Wittgensteina, który był głęboko przekonany, iż przez staranne objaśnienie natury relacji między podmiotem a światem problem Russella i jego odpowiedź na niebezpieczeństwo solipsyzmu zniknie. Problem filozoficzny jest rozwiązany, kiedy znika jako problem.

Piotr Dehnel

⁴⁸ Por. Michael Kremer, „To What Extent is Solipsism a Truth?”, w: B. Stocker, Ashgate Aldeeshort (ed.) *Post-analytic „Tractatus”*, 2004, s. 66. Zdaniem tego autora ostatecznym efektem dyskusji Wittgensteina z solipsyzmem jest teoria całkowitego wyrzeczenia się Ja w duchy mistycznego odosobnienia. Prawdziwym celem krytyki *Traktatu* są błędne formy ascetyzmu, pobożności i fałszywego humanizmu. W tym sensie Kremer umieszcza *Traktat* w wielkiej tradycji myślenia mistycznego.