

DAMIAN LESZCZYŃSKI
Uniwersytet Wrocławski

Idealistyczny realizm Marka Rosiaka

Studia z problematyki realizmu–idealizmu Marka Rosiaka to pod pewnymi względami książka szczególna. Pod mało atrakcyjnym i akademickim tytułem kryją się bowiem rozważania, które z filozofią akademicką w obecnej formie mają niewiele wspólnego. Nie tylko dlatego, że nie są zwykłym referatem czy komentarzem cudzych pomysłów, ale próbą przedstawienia własnej opinii w pewnej kwestii, lecz także dlatego, że owa kwestia ma charakter fundamentalny, chodzi bowiem o spór między stanowiskiem realistycznym a idealistycznym. Wydawać by się mogło, że akurat w filozofii zajmowanie się sprawami fundamentalnymi nie powinno dziwić, jednak okazuje się, że nawet dyscyplina, którą jeden z autorów elegancko określił jako „ogólne rozważania na dowolny temat”, uległa typowej dla nauk realnych i technicznych specjalizacji, tracąc z oczu pytania, które powołały ją do istnienia i przez stulecia podtrzymywały przy życiu. To pogrążanie się w szczegółach i quasi-scholastycznym komentatorstwie, połączone z przekonaniem, że w filozofii, tak jak w nauce, najnowsze rozwiązania są najbardziej wartościowe, musiało doprowadzić do sytuacji, w której podejmowanie klasycznych zagadnień w rodzaju „dlaczego jest raczej coś niż nic?” musi uchodzić za objaw intelektualnego szaleństwa, na które zazwyczaj poleca się lekarstwo w postaci zdroworozsądkowego naturalizmu bądź równie zdrowego pragmatyzmu. Sęk w tym, że taka terapia kwestionuje wartość nie tylko owych *mortal questions*, lecz także filozofowania jako takiego, włącznie z teoretycznymi założeniami leżącymi u jej podstaw. Filozoficzny naturalizm, podobnie jak filozoficzny pragmatyzm, to bowiem *contradictio in terminis*.

Pojawienie się więc takich prac jak książka Marka Rosiaka może cieszyć kogoś, kto nie uważa, że klasyczne problemy filozoficzne są przestarzałe, niemodne, służą jako narzędzie represji bądź zostały już definitywnie rozwiązane przez przodujące nauki, a zajmowanie się nimi jest świadectwem umysłowego zacofania. Do lektury dodatkowo zachęca informacja, że mamy do czynienia z próbą „samodzielnego namysłu” (s. 7) nad sporem między realizmem a idealizmem, choć — co

autor od razu zaznacza — próbą podejmowaną w perspektywie nakreślonej przez fenomenologię, przede wszystkim Husserla i Ingardena, co oznacza pominięcie bądź marginalne traktowanie innych rozwiązań (np. tych, które pojawiają się w filozofii analitycznej bądź tomizmie). Faktycznie, spora część analiz nawiązuje, również przez krytykę, do badań zawartych w *Sporze o istnienie świata*, niemniej autor przekonująco pokazuje, że rozważane przezeń kwestie są kontynuacją dyskusji prowadzonych w filozofii nowożytnej, od Descartes'a do Kanta (od razu warto podkreślić, że w trzeciej części pracy znajdujemy doskonale zwieszłą charakterystykę tej filozofii, ze szczególnym uwzględnieniem problematyki dotyczącej rozciągłości).

Książka Rosiaka, zarówno ze względu na temat, jak i sposób jego potraktowania, stanowi doskonały pretekst do filozoficznej dyskusji. Sięgając po temat fundamentalny, autor nie mógł uniknąć badania kwestii szczegółowych, w pracy znajdujemy więc wiele wątków, które krytyczny czytelnik mógłby podjąć i rozwijać również odmiennie, niż proponuje autor (jednym z takich wątków jest krytyka teorii przedmiotu intencjonalnego, na której zresztą częściowo oparte jest zaproponowane przez autora rozwiązanie). Nie podejmując się analizy wszystkich tych wątków ani nawet najważniejszych z nich, chciałbym sformułować kilka uwag krytycznych odnoszących się do ostatecznego efektu badań Rosiaka, a więc jego propozycji rozwiązania sporu realizm–idealizm.

Autor, określając swoją propozycję mianem „realizmu subiektywnego” czy nawet „antyidealizmu” bądź „aidealizmu” (s. 196), chce wskazać na to, że chodzi o rodzaj realizmu minimum, czyli stanowiska, które zachowuje z tradycyjnego realizmu tylko tyle, ile konieczne, aby nie stać się idealizmem. Rosiak odrzuca wszelkie formy realizmu naiwnego czy zdroworozsądkowego, głoszącego możliwość dotarcia przed podmiot do „czystej” rzeczywistości przedmiotowej, do rzeczy *an sich*, krytykując zarówno wersję prezentacjonistyczną, jak i reprezentacjonistyczną tego stanowiska. Odrzuca jednak bardziej wyrafinowane stanowiska, jak realizm krytyczny w różnych postaciach (np. w wersji proponowanej przez niektórych przedstawicieli epistemologii ewolucyjnej, łączących go z koncepcją poznania jako stałego zbliżania się do prawdy). Można powiedzieć, że zakwestionowane zostają wszystkie naturalistyczne propozycje rozwiązania tej kwestii, nie tylko z merytorycznych, ale też z metodologicznych względów — jako oparte nieuchronnie na *petitio principii*.

Tym, na czym skupia swoje analizy Marek Rosiak i co uważa za kluczowe w badanej kwestii, jest spostrzeżenie, jego struktura, okoliczności jego zachodzenia itp. Jeśli mamy gdzieś szukać wiedzy bądź jedynie intuicyjnego odczucia tego, co wobec podmiotu transcendentne, to, zdaniem autora, powinniśmy skierować się właśnie ku badaniu naszych wrażeń. Pomijając wszystkie szczegółowe i skrupulatne analizy, jakie przeprowadza Rosiak, kluczowe dla jego rozwiązania okazuje się ukazanie istnienia czegoś takiego jak nieredukowalne „transcendentne źródło wrażeń” (s. 149), przy czym autor wielokrotnie podkreśla, że nie chodzi tu o ujęcie przez podmiot transcendentnego przedmiotu w jego transcendencji, ale jedynie o uświadomienie sobie, intuicję bądź przeczucie koniecznej obecności tego transcendentnego składnika czy odniesienia w naszym poznaniu. Istotna wydaje się następująca charakterystyka:

Mając jako jedyny „pozaświadościowy” punkt zaczepienia doznania wrażeniowe (należy przy tym pamiętać, że właściwie nie jest to żaden „punkt po tamtej stronie”, ale jedynie wektor „stamtąd”) nie jesteśmy w stanie o „tamtej stronie” świadomie twierdzić niczego poza taką czysto negatywną okolicznością, że świadomość nie jest „zamkniętą w sobie dziedziną”. Jednakże o tym, co ją uzupełnia, pozytywnie nie jesteśmy w stanie niczego się dowiedzieć do tego stopnia, że nawet użycie zaimka wskazującego jest tu problematyczne. Tym niemniej należy podkreślić, że transcendentny charakter pobudzenia świadomości implikuje to, iż *terminus a quo* wektora pobudzenia to już nie nasza świadomość (s. 197).

Czyli:

w akcie spostrzeżenia nie dochodzi do poznania transcendentnych przedmiotów — żadne „co” ani „jakie” nie staje się treścią poznania. Dochodzi jedna w tym akcie do uświadomienia „że” strumień przeżyć i ich treści nie stanowi zamkniętej w sobie całości, doświadczamy bowiem jego transcendowania (s. 198).

Mamy więc do czynienia ze stanowiskiem, w którym podmiot nie tyle poznaje rzeczy zewnętrzne (jak w realizmie bezpośrednim) bądź własne wrażenia tych rzeczy (jak w reprezentacjonizmie), ile uświadamia sobie jedynie czy odczuwa (przeczuwa?), że istnieje coś poza nim, co w jakiś sposób uwikłane jest w proces powstawania wrażeń. Uświadamia sobie, że nie jest sam, że to, co dzieje się w jego świadomości, nie mogło powstać tylko wskutek działania samej tej świadomości, że jest *coś* jeszcze i to *coś* jest poza nim (choć oczywiście termin „poza” ma tu raczej metaforyczny charakter). Innymi słowy, podmiot ma wrażenie, że w jego wrażeniach ujawnia się obecność czegoś, co nie jest ani podmiotem, ani wrażeniem. Wszystko, co obecne w „polu doświadczenia” pochodzi bądź może pochodzić z podmiotu — oprócz tego właśnie wrażenia, że nie wszystko pochodzi z podmiotu. Tak mniej więcej rozumiem to stanowisko, w którym dostrzegam dwa istotne wątki kierujące w stronę dwóch odmiennych tradycji filozoficznych: z jednej strony nieco przypomina ono realizm empiryczny Kanta albo jego współczesną wersję, jaką jest realizm wewnętrzny Putnama, jednak bez praktycznego bądź pragmatycznego uzasadnienia świata rzeczy samych, z drugiej zaś, mam wrażenie, że nawiązuje do szeroko rozumianej tradycji, obejmującej również filozofię św. Tomasza, w której istotną rolę odgrywa przedpojęciowa intuicja bytu, tutaj jednak niewykraczająca poza podmiot, lecz związana z tym, co można nazwać wniknięciem bądź nawet ingerencją transcendencji w immanencję, rozumianą w ten sposób, że podmiot w akcie autorefleksji dostrzega swoją niewystarczalność, np. jako twórcy całego świata wrażeniowego.

Jeśli tak rozumieć stanowisko Rosiaka, to skłonny byłbym je przyjąć, choć być może nieco inaczej bym za nim argumentował. Nie sądzę, że wychodząc w analizach od podmiotu, dałoby się obronić silniejszą wersję realizmu niż ta, której broni autor, a przeciwko wychodzeniu od przedmiotu istnieje sporo argumentów, które znaleźć można u św. Augustyna, Descartes’a oraz Husserla i które uznają za przekonujące. Mam jednak pewne wątpliwości, czy nawet takie minimalistyczne stanowisko da się utrzymać — czy argumenty użyte do tego, aby wyeliminować wcześniejsze wersje realizmu (od naiwnego po krytyczny), nie mogą zostać rozwiązane i użyte do likwidacji tej formy realizmu, którą proponuje autor. Nie jestem w stanie tych wątpliwości teraz rozstrzygnąć, wskażę jedynie kilka punktów, które moim zdaniem mogą rodzić pewne trudności.

1. Zacznę od rzeczy poniekąd trywialnej: sceptyczne argumenty ze snu, obłądu itp. Otóż jeśli przyjmujemy za Rosiakiem strukturalny idealizm, a realizm chcemy ugruntować we wrażeniu samorzutności wrażeń (czy pewnych ich aspektów) czy też doświadczeniu (a więc wrażeniu) „transcendowania”, to z punktu widzenia tych klasycznych sceptycznych tropów nie ma żadnej gwarancji, że odczucie czy wrażenie samorzutności pewnych zjawisk (pomijając już same zjawiska), podobnie jak wrażenie transcendowania nie są kreowane przez podmiot, np. nieświadomie. Chodzi tu o znany problem kryterium werydyczności wrażeń, który — jak pokazują sceptycy — nie może zostać rozstrzygnięty. Rosiak zresztą zgadza się z tym (s. 201), wątpiąc, czy takie kryterium uda się znaleźć, zresztą z jego perspektywy na pierwszy rzut oka wydaje się ono niepotrzebne, gdyż w jego wersji realizmu nie miałyby chodzić o to, czy nasze wrażenia odpowiadają rzeczom zewnętrznym względem umysłu, ale jedynie o to, że coś zewnętrznego jest i ujawnia się w poznaniu. Ale to coś ujawnia nam się również w pewnym wrażeniu czy doznaniu, choć innego rodzaju niż wrażenia przedmiotów (wrażenie że niewątpliwie różni się od *co* i *jakie*, ale nadal pozostaje wrażeniem). Sądzę jednak, że sceptyk mógłby stwierdzić, że skoro nie jesteśmy w stanie znaleźć kryterium rozstrzygającego o werydyczności naszych wrażeń przedmiotowych, to również nie będziemy go mogli znaleźć w odniesieniu do wrażeń metapredmiotowych, a owo przecucie czy intuicja transcendencji jest właśnie tego rodzaju metawrażeniem (leżącym na tym poziomie co np. odczucie koherencji).

2. Kwestię tę można rozwinąć, posiłkując się pewnymi elementami filozofii Kanta. Można zapytać, czy owo doświadczenie bądź wrażenie „transcendowania” nie może być potraktowane tak samo jak inne wrażenia dotyczące przedmiotów czy elementów naszego doświadczenia? Po pierwsze, spróbujmy potraktować tę cechę „transcendentności” tak jak bycie kolorowym. Doświadczam przedmiotów *jako* kolorowych i doświadczam ich *jako* transcendentnych (są one *dla mnie* kolorowe i transcendentne), a dokładnie, doświadczam mojego doświadczenia jako czegoś, co odsyła poza siebie. Czy z tego, że czegoś doświadczam jako takiego bądź innego, mogę zasadnie wnioskować, że to coś takie bądź inne jest niezależne od mojego doświadczenia? Skoro nie uznaję, że doświadczane kolory obiektywnie przynależą do rzeczy, to dlaczego mam uznać, że transcendentność, która w moim doświadczeniu cechuje rzeczy bądź samo ich doświadczenie, ma być ich bądź jego obiektywną cechą? Można oddalić ten zarzut, twierdząc, że kolor jest cechą jakościową, transcendencja zaś, której doświadczam, ma raczej formalny charakter, wiąże się z pewną relacją, jest metadoświadczeniem itp. Ale czy w takim wypadku owo doświadczenie transcendowania nie mogłoby być zależne od strukturalnych warunków możliwości doświadczenia w ogóle, podobnie jak elementarne doświadczenie przestrzenności czegoś jest zależne od naoczności zmysłowej, doświadczenie substancjalności zaś bądź przyczynowości od systemu kategorialnego? Można sobie wyobrazić, że nasza struktura poznawcza warunkuje to, że doświadczamy rzeczy *jako* przestrzennych, *jako* pewnych substancji czy przedmiotów połączonych stosunkami przyczynowo-skutkowymi i *jako* transcendentnych w najszerszym, metafizycznym i epistemologicznym, a nie tylko przestrzennym sensie. A jeśli nawet to poczucie transcendowania nie ma dotyczyć samych rzeczy, lecz ich wrażeń, to

też istnieje możliwość, że jest to po prostu konieczna cecha naszego ich poznania, a więc że moje wrażenie transcendowania dotyczące moich wrażeń jest zapośredniczone przez podmiotowe warunki możliwości wszelkich wrażeń. Oczywiście nie jest to konieczny wniosek, ale jeśli argumentujemy za podmiotowym źródłem struktur doświadczenia, to taką sytuację też należałoby uwzględnić, w innym bowiem wypadku trzeba by uzasadnić, dlaczego pewne szczególne wrażenia uznajemy za uprzywilejowane i traktujemy jako informujące o tym, jak się „obiektywnie” rzeczy mają. A jeśli wyróżniamy to wrażenie „transcendowania”, to czy czasem, czyniąc tak, nie zakładamy już milcząco tego, co chcemy wykazać?

3. W związku z tym można — dalej idąc za pomysłami Kanta — zastanawiać się, czy pojęcie transcendencji takie, jakie jest używane do charakterystyki owego subiektywnego realizmu, w ogóle ma sens poza obszarem możliwego doświadczenia. Rosiak wielokrotnie wskazuje (np. s. 123–124), iż nasze pojęcia mogą się okazać nieadekwatne do opisanego tego, co znajduje się poza obszarem możliwego poznania (zgodnie z tym, co pisał Kant, a potem, w swoim „lingwistycznym transcendentale” Wittgenstein), ale dotyczyć to będzie nie tylko pojęć związanych z przestrzenią czy relacjami przyczynowymi, lecz także owym stosunkiem transcendencji, niezależnie od tego, jak bardzo podkreślalibyśmy, że określenie to ma nas wyprowadzić *poza* podmiot i jego wyobrażenia. Skoro bowiem struktury naszego strumienia wrażeń są dostarczane przez podmiot, to jak ów podmiot w ogóle mógłby sobie wyobrazić i sensownie pomyśleć coś *poza* strumieniem wrażeń — coś, co go przekracza? Wydaje się, że nie tyle nawet nie może on uchwycić żadnego „transcendowania” (bo być może byłby zdolny zrobić to na poziomie przedpoznawczym, w jakichś aktach intuicji czy iluminacji), ile w ogóle o nim sensownie pomyśleć, ponieważ wszelkie pojęcia, jakie ma (a tak rozumiem tezę strukturalnego idealizmu), są pojęciami wyprowadzonymi z jego struktury poznawczej i dającymi się stosować tylko do jego możliwego doświadczenia, ale już nie do tego, co *poza* tym doświadczeniem bądź do relacji jego samego, jako podmiotu, oraz treści poznawczych tego podmiotu, z tym, co *poza* nim (i w tym wypadku również słowo to wydaje się nie mieć uchwytne go poznawczego sensu). W takiej sytuacji wrażenie transcendencji towarzyszące naszym wrażeniom mogłoby po prostu być czymś w rodzaju pozoru transcendentalnego. Być może należałoby zresztą pójść dalej i stwierdzić, że o ile przyjmie się, że wszelkie nasze pojęcia mają zastosowanie tylko w obszarze zjawisk, o tyle samo pojęcie „realności”, które próbuje się tu badać, nie może mieć innego sensu niż ten, który przypisuje mu się w ramach realizmu empirycznego, a więc „bycia w przestrzeni”, która wszak jest przeddoświadczalnym warunkiem poznania tkwiącym w podmiocie. I jeśli mówi się o realizmie jako teorii postulującej istnienie i poznanie rzeczy zewnętrznych i niezależnych, to oczywiście pojęcia zewnętrzności i niezależności, jakimi dysponujemy, są dostosowane tylko do zjawisk, a więc nie możemy nimi wyrazić naszej intuicji, że chodzi nam o coś, co byłoby *poza* światem zjawisk (kwestie te zresztą są szczegółowo badane przez autora, por. s. 119–131). Być może należałoby zatem to, co realne, w metafizycznym, nie zaś empirycznym sensie, opisać jakoś inaczej — ale jak? Jeśli uznamy, że nawet najogólniejsze pojęcia istnienia i przedmiotu, nie mówiąc już o wszystkich pojęciach relacyjnych, mają zastosowanie tylko w obrębie świata *naszego* doświadczenia, to nie mogą być

przydatne w opisie tego, co niedoświadczalne, ale także w opisie relacji między tym czymś a nami. Być może w ogóle nie jesteśmy w stanie tego sobie wyobrazić ani uchwycić, a w związku z tym należałoby pomyśleć o jakiejś „metafizyce negatywnej” jako odpowiedniku teologii negatywnej w wersji zaproponowanej przez Pseudo-Dionizego Areopagitę bądź, w łagodniejszej wersji, Kuzańczyka. Skoro niepoznawalność Boga nie musi być traktowana jako przeszkoda w możliwości przyjęcia przez podmiot Jego istnienia, to być może byłaby to pewna wskazówka do tego, jak mogłaby wyglądać taka refleksja metafizyczna dotycząca istnienia niepoznawalnej rzeczywistości i jej ujmowania. Z tym że wówczas wiedza, jaką moglibyśmy mieć o tym, co nas przekracza, nie byłaby tego rodzaju wiedzą, jaką mamy o zjawiskowym świecie naszego doświadczenia; być może w ogóle nie byłaby to wiedza w tradycyjnym tego słowa znaczeniu.

4. Kwestia bardziej szczegółowa, ilustrująca owe problemy: na s. 157 czytamy, że „podmiot nie może co prawda adekwatnie uchwycić transcendentnej rzeczywistości, niemniej jednak ma jakieś ograniczone możliwości konfrontowania swoich domniemań z rzeczywistością”. Nie do końca rozumiem, jak podmiot miałby to zrobić. Jeśli nie może transcendentnej rzeczywistości uchwycić adekwatnie, to również nie może jej uchwycić pod tym względem, czy to, co mu się jawi jako transcendentna rzeczywistość, faktycznie jest transcendentną rzeczywistością, ani też czy taka rzeczywistość w ogóle istnieje. Skoro tak, to na czym miałyby polegać ta „ograniczona możliwość konfrontacji” z czymś, czego adekwatnie poznać się nie da, również jako istniejące tak, jak je domniemywamy? Wydaje się, że możemy konfrontować tylko jedno domniemanie z innymi (co nie wyklucza możliwości stosowania pewnych kryteriów akceptacji i hierarchizowania naszej wiedzy, np. za pomocą epistemicznych teorii prawdy). Nie możemy jednak odnieść ich do tego, co domniemywane — bo na jego temat też mamy tylko domniemanie, podobnie jak na temat relacji między tym, co domniemane, a tym, co istnieje samo w sobie. Wydaje mi się, że pojawiają się tu podobne trudności jak w wypadku reprezentacjonizmu, w którym poznanie relacji między reprezentacją a tym, co reprezentowane, też ma formę reprezentacji — i tak *ad infinitum*.

5. Czytamy, że „pojęcie transcendencji poznawczej [...] wyrażałoby to, że poznanie, jako stosunek podmiotu do przedmiotu, nigdy nie zrówna się z samym przedmiotem” (s. 157–158). Z jednej strony wydaje się to oczywiste, wręcz trywialne — i chyba niewielu było filozofów, którzy twierdzili coś innego (nawet zdroworozsądkowi realisci nie przyjęliby takiej tożsamości), z drugiej jednak jest problematyczne. Takie określenie zakłada bowiem już z góry poznanie jako relację podmiot–przedmiot, a taka charakterystyka poznania nie jest sądem analitycznym, lecz syntetycznym, więc sugeruje, że już adekwatnie poznaliśmy, czym jest poznanie (chyba że jest to sąd syntetyczny *a priori*), a ponadto sugeruje, że istnieje jakaś perspektywa, z której można by ową tożsamość między poznaniem jako relacją a przedmiotem jako jej członem (bądź jej brak) stwierdzić. Można oczywiście argumentować, że jest to twierdzenie analityczne, że relacja między *X* a *Y a priori* nigdy nie może być tożsama z *Y*, ale pomijając już to, że musimy wiedzieć, że rzeczywiście chodzi o relację, a w tym celu musimy już przyjąć, jeśli nie poznać, oba jej człony, nie wydaje się, aby chodziło tu o jakiś związek konieczny (co zresztą

sam autor wykazuje nieco dalej, co prawda w odniesieniu do materialnych treści spostrzeżenia, ale wydaje się, że można to rozciągnąć na treści formalne, por. s. 159–160; w tym kontekście można przywołać też krytykę analityczności dokonaną przez Quine’a w *Dwóch dogmatach empiryzmu*). W każdym razie problem dotyczy tego, jakie charakter i źródło ma nasza wiedza dotycząca poznania (bądź nasze elementarne pojęcie poznania), z którą przystępujemy do badania poznania, a także tego, na czym oparte jest twierdzenie (założenie? intuicja?), że poznanie jest relacją (wydaje się, że natrafiamy tu na problem podobny do tego, który analizował Leonard Nelson w teksie *Nieemożliwość teorii poznania*).

6. Autor zauważa, że niemożność poznania rzeczy samych, a nawet tego, że „to, co nas pobudza, jest w swoim istnieniu niezależne od podmiotu”, nie daje „podstaw do twierdzenia, że przedmiot jest wykreowany przez świadomość” (s. 152). Zgoda, ale wyrafinowany idealizm — transcendentalny, nie metafizyczny — nie uważa, że przedmioty doświadczenia są „kreowane” przez podmiot tak jak, powiedzmy, sny czy omamy, ale że warunki możliwości doświadczenia tych przedmiotów jako takich tkwią w podmiocie, a do tych warunków należą także najogólniejsze pojęcia „istnienia” i „przedmiotu”. A więc *istnienie przedmiotów* może być zależne od podmiotu w tym sensie, w jakim ogólne pojęcie egzystencji związane jest z jego konstytucją poznawczą. Przy czym podmiot nie kreuje tych przedmiotów ani nie odczuwa ich jako wykreowanych, ale, przeciwnie, jawią mu się one samorzutnie, z tym że warunki owej samorzutności również tkwią w nim (por. s. 117). Kant zresztą wspomina o tym, że z faktu, iż jasno odróżniamy doświadczenia w śnie od doświadczeń na jawie, nie wynika, że te drugie dotyczą jakichś rzeczy w sobie, co można interpretować też tak, że samorzutność i doświadczone „transcendowanie” zjawisk nie jest wystarczającym argumentem za ich pozapodmiotowym istnieniem (i można pytać, czy jest argumentem za ich pozapodmiotową przyczyną, por. punkty 1 i 2).

7. Rosiak pisze, że epistemologiczny realizm jest stanowiskiem wielowymiarowym w przeciwieństwie do idealizmu (s. 152). Wydaje mi się, że oba stanowiska są wielowymiarowe, jeśli możliwe są do sformułowania nie w globalnej, lecz lokalnej postaci. Na przykład można być realistą w stosunku do struktur (jak część filozofów nauki), a idealistą w stosunku do *qualiów*; zresztą mam wrażenie, że samo stanowisko Rosiaka jest właśnie lokalnym realizmem w odniesieniu do pewnych elementów poznania i lokalnym idealizmem w odniesieniu do innych (por. s. 157).

8. W rozdziale III.5 rozważany jest problem związków ontologii i metafizyki, wynikający z nowego sformułowania stanowiska realistycznego (realizm subiektywny). Nie do końca jestem w stanie uchwycić, jak miałyby wyglądać „hipotetyczna ontologia”, która jest tam proponowana, między innymi dlatego że pojęcie hipotez wiąże z naukami realnymi i określonymi, choć być może konwencjonalnymi procedurami ich weryfikacji. Przychodzi mi do głowy rozwiązanie proponowane czasem w ramach epistemologii ewolucyjnej. Próbuje się w niej interpretować nasze sądy o świecie jako sądy hipotetyczne, których potwierdzeniem byłoby to, czy pełnią skuteczną rolę adaptacyjną. Pomijając wszystkie zastrzeżenia, które można tu przywołać, byłoby to jakieś kryterium weryfikacji, mające w sumie pragmatyczny charakter. Natomiast o kryterium mogłoby chodzić w wypadku propozycji

Marka Rosiaka, skoro „podmiot nie może [...] adekwatnie uchwycić transcendentnej rzeczywistości”? Pozostaje kryterium koherencyjne, które sam autor traktuje z dystansem (i słusznie, koherencja może bowiem zachodzić między sądami korespondencyjnie fałszywymi). Jednak w tej perspektywie, moim zdaniem, nie da się zastosować tradycyjnie rozumianego kryterium korespondencji (por. s. 202), gdyż zakłada ono możliwość adekwatnego uchwycenia transcendentnej rzeczywistości. Chyba że przyjmiemy tu zmodyfikowane rozwiązanie, które proponuje np. Adam Grobler, a więc zastosowanie korespondencyjnie rozumianej prawdziwości, ale zrelatywizowanej do schematu pojęciowego, co wszakże postawi nas przed problemem wyboru właściwego schematu, a następnie wyboru metody wyboru (a rozwiązanie tego problemu w wersji pragmatycznej uważam za niezadowalające, podejrzewam, że Marek Rosiak też nie zgodziłby się na takie rozstrzygnięcie sprawy). Pozostaje więc pytanie o kryterium wyboru ontologicznych hipotez. Co prawda w dalszej części tekstu czytamy, że hipotetyczne konstrukcje ontologii musiałyby „liczyć się z apodyktycznymi ustaleniami metafizyki”, jednak nie wiem, jak metafizyka mogłaby cokolwiek apodyktycznie ustalić, skoro nie możemy „adekwatnie uchwycić transcendentnej rzeczywistości”. W tym kontekście pojawia się niepokojący dla mnie termin „fakty”, który, zważywszy wszystkie wcześniejsze zastrzeżenia dotyczące naszego poznania, wydaje się pochodzić z zupełnie innej „gry językowej” albo też w tym kontekście znaczy coś innego niż zazwyczaj (mogłoby np. chodzić o rozumiane w duchu Kanta „fakty przyrody” jako ukonstytuowane zgodnie z apriorycznymi prawami zjawiska). Można się zgodzić, że ontologia nie ma badać czystych możliwości niezależnych od faktów, ale zarazem trzeba pamiętać, że owe „fakty” w prezentowanej tu konstrukcji nie mogą być czymś niezależnym od podmiotu i jego struktur umożliwiających „jawienie się” faktom jako takim.

9. Drobną kwestia: krytykując tezę Hegla: „intersubiektywnie dane przedmioty stanowią [...] emanację jakiegoś innego, ponadindywidualnego podmiotu — ducha obiektywnego”, autor pisze, że „element realistyczny składający się na stanowisko subiektywnego realizmu to uznanie, że świadomość (jedyne go znanego nam rodzaju, tj. indywidualna) ma do czynienia nie tylko z tworam i własnej aktywności” (s. 196). Z tym ostatnim można się zgodzić, ale nie wynika z tego negacja tezy Hegla ani podobnych do niej tez. Można sobie wyobrazić, że tak zwane rzeczy zewnętrzne są niematerialnymi tworam i ducha nieskończonego bądź że widzimy je w Bogu albo że widzimy je dlatego, że Bóg na nie patrzy — w każdym z tych wypadków nie są one tworam i naszej aktywności, choć zarazem mogą być tworam i innej świadomości. Z tym wiąże się dość ważna kwestia, której nie będę tu z braku miejsca rozwijał, a mianowicie zakładany zazwyczaj, choć wcale nie konieczny związek realizmu z materializmem. Wydaje się, że można skonstruować realistyczny spirytualizm, przyjmujący, iż w poznaniu mamy do czynienia z rzeczami transcendentnymi i niezależnymi od poznającej je świadomości, mającymi zarazem naturę duchową.

To tylko niektóre z wątpliwości, jakie powstawały we mnie w trakcie lektury książki Marka Rosiaka. Sam fakt, że inspiruje ona do tego rodzaju przemyśleń, jest jej wielką wartością, nawet jeśli czytelnik nie jest w stanie w pełni przyjąć

argumentacji autora albo też ściśle za nią podążać — jest to bowiem praca trudna, wymagająca dużej wiedzy i co najmniej kilkakrotnej uważnej lektury. Z mojego punktu widzenia ważna jest jej część destrukcyjna, jeśli można tak powiedzieć, a mianowicie próba wykazania, że tradycyjnie rozumiane stanowisko realistyczne, również w krytycznej i nienaiwnej wersji, nie daje się obronić. Mam poza tym wątpliwości, czy owo realistyczne minimum, które chciał odnaleźć autor w ramach analiz wrażeń, jest zdolne odeprzeć atak nie tyle nawet idealisty, ile sceptyka. Zastanawiam się też, jak bardzo interesującym uzupełnieniem tych badań byłyby analizy z zakresu fenomenologii genetycznej, skierowane w stronę nie tego, czego podmiot doświadcza, lecz jego samego, a dokładnie pochodzenia jego elementarnej transcendentalnej struktury umożliwiającej owo doświadczenie. Czy tego rodzaju badania da się przeprowadzić? Czy w ramach badań wychodzących od podmiotu jesteśmy w stanie odpowiedzieć na pytanie o genezę samego tego podmiotu jako prowadzącego takie badania, a także podmiotu jako czegoś, co czyni możliwym doświadczenie świata, a więc poniekąd i sam świat? Jak wiadomo, problem ten badał Fichte, którego pomysły, jakkolwiek osobliwe, mają pewne uzasadnienie z punktu widzenia pytania, które zadał (skoro świat jest możliwy dzięki podmiotowi transcendentalnemu, to dzięki czemu możliwy jest podmiot transcendentalny?). Z problemem tym próbował zmierzyć się również w pewnym momencie Husserl, którego analizy pod pewnymi względami przypominają badania Fichteańskie, choć są zdecydowanie skromniejsze w swych roszczeniach. Oczywiście badania te raczej nie przybliżą nas do zdroworozsądkowego realizmu, lecz znacznie od niego oddalą, być może na zawsze zamykając drogę do ugruntowania potocznej wizji świata. Nie wydaje się jednak, aby zdroworozsądkowy realizm — czy realizm w ogóle — był jakimś niepodważalnym dogmatem czy teoretycznym dobrem, które należy za wszelką cenę utrzymać i bronić. Nie chodzi o to, jakiej teorii potrzebujemy i jakiej powinniśmy bronić — ani o to, jakiej bronić się w ogóle da — ale o to, jak jest.

Marek Rosiak's idealistic realism

Summary

The minimal realism proposed by Marek Rosiak is a interesting solution in the great debate of realism vs. idealism. My objections deal the several detailed and often technical problems of that theoretical standpoint. The main question concerns the arguments used against the traditional forms of realism (naïve realism, critical realism, representationism). In my opinion those arguments can also be used against Rosiak's solution.