Studia Philosophica Wratislaviensia
vol. X, fasc. 2 (2015)

MAREK ROSIAK
Uniwersytet Łódzki

Ile idealizmu w realizmie

Jestem bardzo wdzięczny Damianowi Leszczyńskiemu za decyzję, aby kolejną debatę organizowaną na łamach „Studia Philosophica Wratislaviensia" poświęcić mojej bardzo sprawnie i efektownie wydanej przez Oficynę Naukową Polskiego Forum Filozoficznego książki *Studia z problematyki realizmu–idealizmu*. Dla autora pracy pisanej z myślą o włączeniu się w dyskusję nad istotnym zagadnieniem możliwość zapoznania się z obszernymi, niezdawkowymi i uargumentowanymi opiniami osób, które książkę przestudiowały, jest wymarzonym zwieńczeniem jego pracy. Obecnie pracuję nad kontynuacją moich *Studiów* — skorzystanie z krytycznych uwag czytelników tej pierwszej książki jest wielką pomocą w pisaniu kolejnej. Uprawianie filozofii rozumiałem zawsze po platońsku — jako dialog. Problem stanowi to, że wielu badaczy, skądinąd kompetentnych, ugina się po brzemieniem obowiązków dydaktycznych i administracyjnych, a publikuje głównie z myślą o punktach i grantach. Zabija to skutecznie swobodną wymianę myśli nawet między tymi, którzy miewają myśli warte podzielenia się nimi z kimś innym. Inicjator niniejszego przedsięwzięcia i jego uczestnicy dowodzą, że nie całe środowisko uprawiające w naszym kraju filozofię zostało przemielone przez biurokratyczną machinę produkującą ciułaczy punktów. Za poświęcenie mojej książce, której lektura nie należy do łatwych, swojego czasu i uwagi wszystkim uczestnikom tego przedsięwzięcia jak najserdeczniej dziękuję.

Zanim ustosunkuję się do kwestii podnoszonych przez Bartłomieja Skowrona, autora bardzo obszernych i urozmaiconych uwag o mojej książce, chciałbym go gorąco przeprosić za użyte w korespondencji z nim niefortunne sformułowanie, które doprowadziło do nieporozumienia. Nie potrafię już odtworzyć treści swojego listu, ale w żadnym razie nie chciałem zniechęcać kolegi do lektury książki, sugerując, że „niewiele z niej zrozumie" (takiego zwrotu z pewnością nie użyłem, choć prawdą jest, że czasami używam zwrotów dosadnych). Chodziło mi tylko o to, że książka, o czym zresztą wyraźnie piszę we wstępie do niej, jest przeznaczona dla tych, któ-

© for this edition by CNS

rzy są już zorientowani w problematyce sporu realizm–idealizm, zwłaszcza w jego fenomenologicznym ujęciu. Tak więc dla kogoś, kto zajmuje się problematyką odmienną i uprawianą w innym paradygmacie, jej lektura może okazać się zajęciem dość czasochłonnym. Z uwag Bartłomieja Skowrona wnoszę, że zadał on sobie trud bardzo uważnego przestudiowania książki, odrywając się na czas jakiś od swych głównych filozoficznych zainteresowań, za co jestem mu bardzo wdzięczny. Uwagi czytelnika, który podjął wysiłek uważnej lektury książki, choć sam reprezentuje odmienną tradycję filozoficzną, są dla autora rzeczą nie do przecenienia, gdyż pozwala to przyjrzeć się swojemu dziełu z perspektywy odmiennej niż własna. Chciałbym jednak nieśmiało zaprotestować przeciwko sugestii kolegi, że organizowane przeze mnie konferencje są w istocie biesiadami filozoficznymi. Część naukowa tych imprez, która jest częścią główną, i dopełniająca ją część gastronomiczna nie stapiają się z sobą, by użyć tu terminu funkcjonującego w Husserlowskiej teorii całości i części. Wieszcz pisze: „Konrad pijanej nie dzielił biesiady" — kontekst ten przybliża znaczenie terminu w stopniu wystarczającym, aby uczestnicy łódzkich konferencji nie mieli wątpliwości, iż nie są one jednak biesiadami.

Rozważania Bartłomieja Skowrona snute na kanwie książki *Studia z problematyki realizmu–idealizmu* zawierają bardzo wiele detalicznych uwag skłaniających co najmniej do zastanowienia, jak lepiej mógłbym wyrazić swoje stanowisko. Jest wśród nich też niemało takich, które skłaniają do ponownego przemyślenia pewnych elementów czy to samego stanowiska, czy prowadzącej do niego argumentacji. Niektóre z jego konstatacji są jednak niełatwe do zrozumienia.

Na s. 47 zamieszczona została uwaga, iż „trudno się zgodzić z tym, aby to doświadczenie grało decydującą rolę w tym sporze" — chodzi o spór realizm–idealizm i moje twierdzenie, że analiza doświadczenia zmysłowego może przyczynić się w walnym stopniu do jego rozstrzygnięcia. Stanowisko to podtrzymuję i jest ono w książce dość obszernie rozwinięte. Ten punkt wyjścia w analizie kwestii realizmu uważam, szczerze mówiąc, za samozrozumiały — skąd bierze się nasze przekonanie o istnieniu świata, jak nie z doświadczenia? Żadne analizy ontologiczne prowadzone przez Ingardena, o których wspomina w tym kontekście Skowron, nie mogą z istoty swojej dostarczyć poszukiwanego rozwiązania — jest to opinia samego Ingardena, z którą trudno się nie zgodzić. Nie jestem w stanie odgadnąć, w jakim znaczeniu „Teoria idei Platona jest jedną z (historycznych) perspektyw, która oddaje sprawiedliwość doświadczeniu" — czy chodzi o doświadczenie zmysłowe czy może o intuicje samych idei? W każdym razie Platońska teoria idei nie jest teorią czy opisem doświadczenia zmysłowego, o które chodzi w moich rozważaniach.

Na s. 49 znajdujemy wątpliwości stosunku do mojego twierdzenia, że własności przedmiotu realnego są sposobem jego interakcji z otoczeniem. Skowron podaje tu przykład przedmiotu nieożywionego, reagującego na barwę padającego nań światła. Właściwie należałoby w tym wypadku mówić o reagowaniu na odbiór fal świetlnych, barwa jest bowiem jakością zmysłową, niedostępną przedmiotom, które nie dysponują świadomością. Czy można uznać zdolność do emisji fal świetlnych za własność przedmiotu, który te fale emituje? Większość z nas uznałaby chyba bez większych zastrzeżeń zdolność taką za własność odpowiedniego przedmiotu, na przykład lampy czy sygnalizatora świetlnego. Jeśli dobrze rozumiem, koledze

© for this edition by CNS

chodzi jednak o to, czy *faktyczna* emisja fali świetlnej o określonej długości mogłaby zostać uznana za własność takiego przedmiotu jak np. lampa. W tej sprawie odpowiadam podobnie, jak uczyniłem to w książce: nie sama emisja, ale zależność między pewnymi czynnikami rozgrywającymi się w przedmiocie (np. zamknięcie obwodu elektrycznego) a emisją światła, które można potraktować jako wzbudzenie otoczenia przedmiotu. Gdyby natomiast przedmiot jako taki, bezwarunkowo, w każdych okolicznościach emitował stale takie samo światło, to wtedy samą ową emisję należałoby uznać za szczególny przypadek własności będącej zależnością stałą między naturą przedmiotu i jego działaniem.

Pojawiająca się na tej samej stronie kolejna wątpliwość, dotycząca rzekomo „niejawiących się" własności, jest chyba pewnym nieporozumieniem. Jeśli w akcie desperacji biję głową w ścianę, pozostawiając na niej pewne ślady, to biegły odpowiedniej specjalności (nie tynkarz i nie psycholog) będzie się w stanie zorientować w pewnych właściwościach tego, kto takie ślady pozostawił. Tym samym, twardość kości czołowej i stopień desperacji osobnika w pewnym stopniu się ujawnią. Mogą się one jawić na rozmaite sposoby i rozmaitym zmysłom — gdy na przykład słyszę zza ściany desperackie okrzyki oraz powtarzające się głuche odgłosy, którym towarzyszą wstrząsy ściany, to mogę domyśleć się co robi sąsiad, zwłaszcza jeśli świadom jestem jakichś dodatkowych okoliczności temu towarzyszących.

Nie jestem pewien, czy na początku drugiej części swoich uwag (s. 50) Bartłomiej Skowron rzeczywiście wyraża pogląd, iż można byłoby opowiedzieć się za idealizmem po samej tylko lekturze *Traktatu* Berkeleya. Pomijam już to, że trudno byłoby znaleźć kogoś, kto zaraz po przyjściu na świat z takim zapamiętaniem oddałby się lekturze tego dzieła, że całkiem zapomniałby o Bożym świecie i jego doświadczeniu. Idealistyczne czy realistyczne traktaty są przecież pewnymi interpretacjami doświadczenia — stosuje się to nawet, choć może niektórym trudno w to uwierzyć, do Heglowskiej *Fenomenologii ducha*. Nie sądzę, żeby ktokolwiek był apriorycznym, że tak powiem, realistą bądź idealistą.

Do mojego opisu poszczególnych etapów konstytucji przedmiotu czysto intencjonalnego kolega Skowron zgłasza obiekcję, że „trudno się połapać", jak właściwie funkcjonują tu konkurencyjne formy: forma podmiotu własności i forma całości sumatywnej (s. 53). Dziękując za tę całkowicie usprawiedliwioną uwagę, spróbuję rzecz przedstawić w taki sposób: do ukonstytuowania podmiotu własności, czyli do skutecznego zastosowania właściwej mu formy I, niezbędne jest domniemanie pewnej materii podmiotu, którą Ingarden nazywa naturą konstytutywną. Szkopuł w tym, że natura taka nie wyraża się w jakościach zmysłowych, jej domniemanie więc jest w gruncie rzeczy puste. Aby tę lukę w jakiś sposób zapełnić, możemy starać się ująć konstytuujący się przedmiot w inną formę, a mianowicie potraktować go jako całość sumatywną — układ przedmiotów zmysłowo danych. Na przykład zamiast dociekać, czym jest rzecz, którą po raz pierwszy widzę, zaczynam wyróżniać w niej części składowe i w ten sposób próbuję dojść do znalezienia odpowiedzi na pytanie, czym jest ona jako jedna całość. Gdy mi się to powiedzie, mogę z zaskoczeniem uświadomić sobie, że pojawiło się z kolei pytanie, czym są owe części jako podmioty własności (jakie są ich natury konstytutywne), i w ten sposób cała

© for this edition by CNS

procedura się powtarza, na dodatek w zwielokrotnieniu, bo dotyczy teraz każdej z wyróżnionych części z osobna.

Zupełnie poddaję się wobec charakterystyki świadomości, jaką przedstawia Skowron na tej samej stronie swoich uwag: „Świadomość [...] jest tą absurdalną, elastyczną przestrzenio-masą" itp. Zdaję sobie sprawę, że jest to próba wysłowienia jakiegoś poglądu na naturę świadomości, ale po prostu nie potrafię powiązać elementów tego opisu w sensowną całość. Świadomość będąca swego rodzaju amebą pochłaniającą swoje obiekty to obrazek tyleż efektowny, ile arbitralny. Zdaje mi się, że rozciągłą „przestrzenio-masę" można dowolnie dzielić i każdy tak otrzymany kawałek, jako rozciągły kawałek, mógłby sobie istnieć sam, osobno. Jeśli na świadomość składają się jednak przeżycia, to czy mogłaby samodzielnie istnieć część przeżycia? Zdaje się, że Skowron przyjmuje istnienie jakiejś ponadindywidualnej, kolektywnej świadomości (przyp. 11). Co zapewnia takiemu tworowi jedność? Bycie kolektywnym zbiorem wszystkich indywidualnych strumieni świadomości to chyba za mało. A jeśliby nawet zbiór taki jedność miał, to co stanowiłoby o odrębności różnych indywidualnych strumieni świadomości, które się w jego ramach rozgrywają? Uwagi o własnej koncepcji świadomości, znajdujące się na s. 53, świadczą, że Bartłomiej Skowron w jakimś fundamentalnym aspekcie pojmuje świadomość w całkowicie odmienny sposób niż tradycja fenomenologiczna, niezależnie od wszystkich istniejących w ramach tej ostatniej różnic. Można więc żywić poważne obawy, czy gdy wymieniamy poglądy i argumenty, których przedmiotem jest świadomość, to czy aby mamy w choćby przybliżeniu to samo na myśli.

Na s. 54 kolega Skowron słusznie zauważa, że moje analizy przeżyć świadomości nie obejmują aktów sądzenia. W sądach stwierdzamy, że coś istnieje lub nie, wydaje się więc, że nie powinny być one pomijane w rozważaniu sporu realizm–idealizm. Do tej kwestii mam dwie uwagi. Po pierwsze, nie należy utożsamiać, jak robi to we wskazanym fragmencie Skowron, sądzenia z przekonaniem — są to przeżycia powiązane, lecz różne, o czym obszernie traktował A. Reinach w swoim *Przyczynku do teorii sądu negatywnego*. Po drugie, w sądzie istotnie możemy stwierdzać istnienie, ale stwierdzenie takie jest wtórne w stosunku do uświadomienia sobie, że coś istnieje. To ostatnie dokonuje się w spostrzeżeniu, którego składnikiem jest co prawda tak zwany moment tetyczny, polegający na uznaniu w bycie spostrzeżonego przedmiotu, jednakże spostrzeżenie i sądzenie to dwa zupełnie różne rodzaje przeżyć intencjonalnych. Dość wspomnieć, że sąd jest, w odróżnieniu od spostrzeżenia, przeżyciem ufundowanym w przedstawieniu. W sporze realistów z idealistami chodzi przede wszystkim o doświadczenie tego, co istnieje — jego osądzenie jest sprawą późniejszą.

Na s. 58 Skowron stwierdza: „Gigantomachia okazała się hołubcem realisty z idealistą". W ten barwny sposób wyraża on, jak rozumiem, konkluzję moich rozważań, że mianowicie stanowisko realistyczne w kwestii istnienia świata da się obronić tylko kosztem dużych koncesji na rzecz idealizmu. Ponieważ piszę obecnie drugą część *Studiów z realizmu–idealizmu*, której staram się nadać charakter bardziej statecznego tańca, więc żywię nadzieję, że część przynajmniej z problemów, których analizy koledze zabrakło w omawianej książce, znajdzie on w jej kontynuacji.

© for this edition by CNS

Damian Leszczyński rozpoczyna swoje uwagi od bardzo zwięzłego, zawartego w trzech akapitach mieszczących się na s. 64–65, przedstawienia istoty mojego stanowiska tak zwanego minimalnego realizmu. Jest ono bardzo trafne i sam nie zrobiłbym tego lepiej. Pochlebiam sobie tylko, że może książka moja nie jest napisana aż tak bełkotliwie, skoro stanowisko autora daje się z niej precyzyjnie wyczytać. (Obawa ta towarzyszyła mi przez cały czas jej pisania, redagowania i później — właściwie aż do momentu otrzymania zamieszczonych tu uwag jej cierpliwych czytelników).

W ostatnim akapicie wspomnianej charakterystyki Damian Leszczyński określa to, co ja nazywam świadomością transcendentnego pochodzenia wrażeń, mianem „wrażenia, że nie wszystko pochodzi z podmiotu (doznającego wrażeń). W tym punkcie miałbym jedyne właściwie zastrzeżenie do rekonstrukcji mojego stanowiska. Otóż wrażenie to dla mnie tyle co wrażenie zmysłowe. Ma ono zatem zawsze jakąś zmysłową treść (barwę, dźwięk itp.). Treści tej towarzyszy forma, rozumiana jako sposób doznawania wrażeń. Wspomniana transcendencja nie jest osobnym, różnym od zmysłowych, typem wrażeń, ale właśnie sposobem doznawania tych pierwszych.

Następnie Leszczyński przedstawia szereg detalicznych wątpliwości, jakie zrodziły się w nim w związku z analizą mojego stanowiska. Dotyczą one istotnych kwestii epistemologicznych, w których kolega jest specjalistą o uznanym dorobku.

Ad 1. Ewentualność zachodzenia złudzenia co do transcendentnego pochodzenia wrażeń analizuję w książce: IV.3, s. 181–186. Nic więcej nie jestem właściwie w tej sprawie dodać. Powtórzę może tylko, że wrażenia są po prostu doznawane jako takie to a takie zmysłowe jakości „wkraczające" do świadomości. Jeśli zdołam uchwycić jakieś wrażenie „na żywo", w chwili doznawania, to podobnie jak nie mogę mieć wątpliwości, że doznałem, powiedzmy, wrażenia czerwieni, a nie gorąca, tak nie mogę mieć wątpliwości, że doznałem go jako „wkroczenia" do świadomości skądinąd. Oczywiście, można rozważać kwestie w rodzaju „a co by było, gdybym się mylił, że właśnie doznałem bólu", ale sądzę, że są to problemy pozorne, formułowane „na ślepo", to znaczy bez faktycznego doświadczenia tego, co zostało w nich wyrażone. Kryterium werydyczności wrażeń nie ma tu nic do rzeczy, bo wrażenia nie są w moim pojęciu w ogóle werydyczne.

Ad 2. Doświadczenie transcendencji przedmiotów doświadczenia (drzewa za oknem) to coś zupełnie innego niż transcendentne pochodzenie wrażeń. Przedmioty zmysłowych spostrzeżeń są tworami ukonstytuowanymi, wrażenia w sensie elementarnych pobudzeń świadomości — nie. Faktycznie, wrażeniowe zmysłowe jakości nie należą do ukonstytuowanego przedmiotu, nie miałoby jednak sensu utrzymywać, że nie należą one do doznawanego wrażenia — są one wszak jego treścią, bez której wrażenie nie istnieje. Jaki sens miałoby przypuszczanie, że doznawane wrażenie jest w istocie czymś innym niż to, czego doznaję? Nic nie przemawia za tym, że wrażenia są „zapośredniczone przez podmiotowe warunki" ich doznawania, wiele natomiast przemawia na rzecz tego, że nasze doświadczenie przedmiotów w potocznym sensie słowa, jest w taki sposób zapośredniczone (ukonstytuowane). Kantowska „hipoteza kopernikańska" była nie tylko pewnym *façon de parler*, ale rzeczywiście, po części przynajmniej, stanowiła pewne przypuszczenie. Jednak

© for this edition by CNS

Husserlowskie stanowisko transcendentalnego idealizmu nie jest już hipotezą — analiza konstytutywna pozytywnie wykazuje, że przestrzeń i czas, ze wszystkim, co w nich istnieje, nie są istnościami obiektywnymi. Tego charakteru bycia ukonstytuowanym nie stwierdza się natomiast we wrażeniach, które doznawane są przecież bezpośrednio, nie w żadnych wyglądach czy perspektywach. Można byłoby taką ewentualność mimo to rozważać, ale właściwie w jakim celu? Sprzeciwiałoby się to zasadzie zasad.

Ad 3. Damian Leszczyński zapytuje dalej „jak podmiot w ogóle mógłby sobie wyobrazić i sensownie pomyśleć coś *poza* strumieniem wrażeń — coś, co go przekracza?" (nie chodzi o transcendencję przedmiotów doświadczenia w stosunku do przeżyć podmiotu poznającego, ale o transcendencję tego, co nie może być doświadczone, czyli używając terminów Ingardenowskich, nie o transcendencję strukturalną, ale o transcendencję niedostępności poznawczej). Ja jednak nie twierdzę bynajmniej, że tak jest — uważam jedynie, że daje się uświadomić sam fakt transcendowania świadomości przez wrażeniowe doznania, a to coś zupełnie innego niż uświadomienie sobie tego, skąd te transcendujące świadomość wrażenia się biorą. Świadomość tego transcendowania ma charakter przedpojęciowy i jest na wskroś aktualna — nie sądzę i nigdzie tego nie twierdziłem, żeby dawała się czy to wyobrazić, czy ująć w pojęcia, nie jest to zresztą do niczego potrzebne — transcendencji związanej z doznawaniem wrażeń po prostu doznajemy wraz z wrażeniami.

Ad 4. Jak to możliwe, że „podmiot ma jakieś ograniczone możliwości konfrontowania swoich domniemań z rzeczywistością"? Odpowiadam: gdy domniemywam, że przedmiot, po który sięgam, jest książką, na którą wygląda, a ten okazuje się przemyślną skrytką na sznapsa (przykład, którym posługuję się w książce), to właśnie wtedy zdaję sobie sprawę, że moje domniemanie rozminęło się z rzeczywistością. Nie jest więc tak, że „możemy jedynie konfrontować jedne domniemania z innymi" — gdyby tak się sprawy miały, należałoby opowiedzieć się za pełnym idealizmem.

Ad 5. „Na czym oparte jest twierdzenie, że poznanie jest relacją"? Jest to sąd analityczny. Gdy używamy terminu „poznanie", to mamy chyba na myśli poznawanie czegoś przez kogoś lub coś. W każdym razie nie potrafię sobie poznawania w inny sposób pomyśleć. Powtarza się to w sferze pozajęzykowej intuicji: Gdy zajęty jestem poznawaniem, jak się rzeczy mają, to mam pewną świadomość, że coś jest przedmiotem poznania i świadomość siebie jako podmiotu poznania. Jako żywo, nie zdarzyło mi się nigdy mieć co do tego wątpliwości, nawet gdy tego, co próbowałem poznać, poznać mi się jednak nie udało. Próbę wyjścia poza stosunek przedmiot–podmiot poznania podjął jak wiadomo w *Sein und Zeit* Heidegger, ale mimo że ma on liczne grono wielbicielek w różnym wieku, a zdarzają się nawet entuzjaści płci przeciwnej, to osobiście nie czuję się zniewolony jego argumentacją, iż intymne obcowanie przez *Dasein* z młotkiem wykracza poza kategorię relacji.

Ad 6. Kolega Leszczyński wskazuje, że na gruncie stanowiska transcendentalistycznego „*istnienie przedmiotów* może być zależne od podmiotu", z czym całkowicie się zgadzam, a dowodem tego jest to, co piszę w bezpośrednim sąsiedztwie zacytowanego przez niego miejsca na s. 152 mojej książki: „przedmiotu spostrzeżenia nie byłoby zarówno bez świadomości, jak i bez tego czegoś różnego od niej, co ją pobudza". Nigdzie też nie twierdziłem niczego w rodzaju tego, „że samorzutność

© for this edition by CNS

i doświadczone »transcendowanie« zjawisk" miałoby stanowić „wystarczający argument za ich pozapodmiotowym istnieniem". Konstytucja przedmiotu spostrzeżenia wychodząca od pobudzających podmiot wrażeń nie ma nic wspólnego z jego „pozapodmiotową przyczyną". Nigdzie nie twierdziłem, że wrażenia w swym transcendującym podmiot charakterze są ogniwem jakiegoś łańcucha przyczynowego prowadzącego ze sfery pozapodmiotowej w obszar doświadczenia.

Ad 7. Realizm, dajmy na to — metafizyczny, uważam za stanowisko dopuszczające wiele odmian z tego powodu, że generalnie polega on na stwierdzeniu, iż istnieją jakieś przedmioty niezależne od podmiotu poznającego, ewentualnie jakieś aspekty przedmiotów istniejących są od podmiotu poznającego niezależne. Teza o istnieniu takich przedmiotów określonego rodzaju daje się bez problemów pogodzić z tezami, że innego rodzaju przedmioty mają już zależny od podmiotu świadomości status. Idealizm, zgodnie z zasadniczym jego określeniem, to stanowisko głoszące, że żadne przedmioty niezależne od świadomości nie istnieją i w tym sensie jest to stanowisko nie dopuszczające żadnych realistycznych interpolacji. Jeszcze inaczej można to wypowiedzieć tak: teza realizmu zawiera się w zdaniu rozpoczynającym się od kwantyfikatora egzystencjalnego: Istnieją przedmioty niezależne od podmiotu poznającego. Teza idealizmu jest jej zaprzeczeniem i wobec tego zaczyna się od negacji kwantyfikatora egzystencjalnego albo — co na jedno wychodzi — od kwantyfikatora ogólnego za którym stoi negacja (żaden przedmiot nie istnieje niezależnie od podmiotu poznającego). Łatwo zdać sobie sprawę z tego, że zdań zaczynających się od kwantyfikatora szczegółowego, głoszących istnienie egzystencjalnie niezależnych od podmiotu przedmiotów tego czy innego rodzaju, może być wiele, natomiast zdanie, które w ogóle zaprzecza istnieniu przedmiotów niezależnych od świadomości, może być tylko jedno. Stanowiska głoszącego, że nie istnieją takiego to a takiego rodzaju przedmioty niezależne od podmiotu, nie nazwałbym idealizmem, ten głosi bowiem — powtórzę — że przedmiotów niezależnych od świadomości w ogóle nie ma. Oczywiście nie ma sensu spierać się o terminologię, więc jeśli ktoś chce przesunąć zakresy znaczeniowe terminów „realizm" i „idealizm", to nie myślę oponować.

Ad 8. Przyznaję, że nie poświęciłem zbyt wiele uwagi kwestii przeformułowania koncepcji ontologii i jej stosunku do metafizyki, była to bowiem dla mnie kwestia poboczna, poruszona *en passant*. Ale może warto spróbować teraz choć w części to nadrobić, skoro zagadnienie to wzbudziło zainteresowanie. Ontologię w perspektywie filozofii transcendentalnej należy rozumieć jako teorię form domniemań przedmiotowych, wychodząc w tym badaniu od form faktycznie funkcjonujących (na przykład przedmiotu trwającego w czasie i będącego podmiotem własności, procesu, stosunku itp.). Analizując te formy i ich ewentualne związki, można próbować tworzyć nowe formy przedmiotowe. Formy takie, jak widać, nie są wynikiem apriorycznego przeglądu czystych możliwości, ale raczej rezultatem krytycznego przeglądu i analizy form już funkcjonujących w konstytuowaniu przedmiotów. Niepokojący kolegę Leszczyńskiego termin „fakty" nie jest chyba niczym zdrożnym. Jeśli w widzianym z daleka kształcie domniemywam człowieka i w miarę zbliżania się domniemanie moje się potwierdza, to dopóki moje domniemanie nie zacznie rozmijać się z danymi doświadczenia, traktuję treść tej konstatacji jako fakt. Fakt ma tu więc charakter,

© for this edition by CNS

że tak powiem, prowizoryczny, odwoływalny, nie jest to fakt typu „co się stało, to się nie odstanie".

Ad 9. Kolega Leszczyński twierdzi, że można sobie pomyśleć stworzenie niematerialnych (duchowych) przedmiotów istniejących niezależnie od danego podmiotu poznającego i że byłby to niematerialistyczny realizm (metafizyczny, a wypadku poznawalności takich przedmiotów przez wspomniany podmiot byłby to także realizm epistemologiczny). Pełna zgoda, zdarzało się nawet, że pomysły takie bywały opracowywane w szczegółach — dość wymienić monadologię Leibniza. Realizm z materializmem utożsamiały tylko nieuki w rodzaju Lenina i czeredy jego następców (niestety, gatunek ten po dziś dzień ma swoich reprezentantów).

Natomiast radbym wiedzieć, co Damian Leszczyński rozumie przez „widzenie rzeczy w Bogu" i „widzenie ich dlatego, że Bóg na nie patrzy". Wiem, że tego rodzaju koncepty kursowały w filozofii dawniejszych epok, ale o ile jest to w ogóle do pojęcia w świetle tego, co w międzyczasie zrozumieliśmy z natury i funkcjonowania świadomości, o tyle konieczne byłoby nadanie tego rodzaju zwrotom jakiegoś sensu, którego póki co zupełnie nie jestem w stanie się domyślić. Rozumiem, co znaczy zobaczyć coś w telewizji, ale to się chyba nie stosuje do widzenia w Bogu. Podejrzewam, że Pan Bóg występował w tego rodzaju koncepcjach jako rodzaj metafizycznej zapchajdziury — jest to taktyka mająca w filozofii bardzo długą, ale niekoniecznie chwalebną tradycję: gdy nie potrafimy czegoś racjonalnie wytłumaczyć, uciekamy się do interwencji istoty wszechmocnej i wszechwiedzącej. Sądzę, że najwyższy czas dać już spokój takim konceptom, a nie przemawiam tu bynajmniej w charakterze zwolennika naukowego ateizmu.

W zakończeniu swoich uwag Damian Leszczyński stawia pytanie o pochodzenie ja transcendentalnego i jego uposażenia, słusznie zauważając, że Husserl próbował coś niecoś ustalić w tej materii. Dodam od siebie, że w polskiej literaturze istnieją godne uwagi analizy tej kwestii, z których przede wszystkim wymieniłbym rozprawę Stanisława Judyckiego *Intersubiektywność i czas* oraz zwłaszcza nową książkę Piotra Łaciaka *Anonimowość jako granica poznania w fenomenologii Edmunda Husserla*. Sam nie czuję się jeszcze na siłach, aby podjąć tę problematykę, ale kiedyś — kto wie...

Filip Kobiela jest wytrawnym znawcą Ingardenowskiej fenomenologii, mógł więc z łatwością ocenić, jak bardzo w badaniach swoich nawiązuję do sposobu atakowania zagadnienia realizmu–idealizmu przez Romana Ingardena, a jak bardzo odchodzę od wytyczonej przez niego drogi badania i czy niesie to jakieś rzeczowe korzyści. Połapanie się w tym nie jest rzeczą prostą, o czym zresztą uprzedziłem czytelników we wstępie do mojej książki. Zdolność dokonania takiej oceny jest godna uznania, tym bardziej że z zadaniem tym zupełnie nie radzili sobie niektórzy eksperci i recenzenci powołani przez tych pierwszych do oceny zgłoszonego swego czasu przeze mnie projektu badawczego. Obejmował on problematykę ujętą później w książce. W końcu ukazała się ona bez wsparcia ze strony Narodowego Centrum Nauki, którego gremia kilkakrotnie dyskwalifikowały zgłaszany projekt. Cieszę się, że kompetentny znawca Ingardenowskiej problematyki nie uznał wybranej przeze mnie strategii podejścia do zagadnienia sporu o istnienie świata za chybioną.

© for this edition by CNS

Filip Kobiela określił to rozwiązanie sporu, na którego rzecz argumentuję w książce, jako rodzaj szachowego pata, niesatysfakcjonującego ani rasowego realisty, ani konsekwentnego idealisty (s. 4). Jednak to, że ani wzorcowy realista, ani przykładny idealista nie mogą być usatysfakcjonowani proponowanym przeze mnie rozwiązaniem sporu, nie świadczy, że samo to rozwiązanie nie może być satysfakcjonujące dla kogoś, kto nastawia się po prosu na jego znalezienie, nie zakładając przy tym z góry, jak powinno ono wypaść. Stanowisko to przedstawiam szerzej i w kontekście konkurencyjnych podejść Husserla i Ingardena w jednej z nowszych moich publikacji[1].

Szachowe metafory stosowane przez Kobielę brzmią efektownie, ale budzą pewne zastrzeżenia. Gra z przeciwnikiem jest rodzajem walki, w której chodzi o pokonanie drugiej strony; w wypadku filozoficznej polemiki chodzić będzie o wytknięcie przeciwnikowi błędów. Oczywiście, zdarzają się — niestety w filozofii dochodzi do tego zbyt często — pomysły zupełnie poronione, których autorom należy dać w zdecydowany sposób do zrozumienia, że minęli się z powołaniem. Ale raczej nie porównalibyśmy starcia z tego rodzaju przeciwnikiem do gry w szachy. Może najbardziej trafna byłaby w takim wypadku analogia do gry w salonowca. W przypadku polemiki Ingardena z Husserlem natomiast, a *Spór o istnienie świata* niewątpliwie jest taką polemiką, analogia do gry, czy to w szachy, czy jakiejkolwiek innej, wydaje się zawodzić, jako że dla żadnej ze stron stawką nie było przecież pokonanie przeciwnika, ale dotarcie do prawdy, a to jest „wygrana" wszystkich uczestników poważnej debaty.

Czy jednak, z drugiej strony, nie można powiedzieć, że znalezienie właściwego rozwiązania problemu to analogon zwycięstwa nad tymi uczestnikami polemiki, których argumenty okazały się słabsze? Zgoda, w tym punkcie analogia gry działa. Myślę jednak, że zawodzi ona w sposób zasadniczy pod tym względem, że przecież gracze kryją przed sobą swoje zamiary i strategie. Szachista nie zdradzi drugiemu zawczasu swojej koncepcji gry, biegacz nie powiadomi drugiego, że zachował zapas sił na ostatnie okrążenie. A przecież myśliciel demonstruje wszystkim uczestnikom debaty cały zasób swoich argumentów, rzeczą niegodną uczonego byłoby tajenie wyników badań czy rozumowań prowadzących go do konkluzji.

Przypomina mi się w tym miejscu przypadek, jaki przed laty zaistniał w środowisku logicznym. Otóż pewien, nieżyjący już dziś, zasłużony logik, miał obsesję udowodnienia, że klasyczny rachunek kwantyfikatorów jest teorią rozstrzygalną. Gdy w przedstawionym przez niego dowodzie jego współpracownicy znaleźli błąd, znienacka przedstawił im — zawczasu obmyślony — dowód kolejny i powtórzyło się to podobno jeszcze kilkakrotnie. Otóż to właśnie było uprawianie gry ze zwolennikami tezy Churcha, w czym ci ostatni rzecz jasna szybko się połapali i przestali z bohaterem tej historii na wspomniany temat dyskutować, pojąwszy, że nie chodzi mu o dojście do prawdy, ale o postawienie na swoim. Wydaje mi się, że ten przykład dość dobrze demonstruje zasadniczą różnicę między grą a naukowym dociekaniem. Muszę jednak przyznać, że pomysł Filipa Kobieli, by filozoficzną po-

[1] M. Rosiak, *Wprowadzenie do transcendentalnego rozważania sporu realizm–idealizm*, [w:] *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, W. Płotka (red.), Warszawa 2014, t. I, s. 183–224.

© for this edition by CNS

lemikę porównać do gry w szachy, jest interesujący i podziałał na mnie inspirująco — za to jestem mu bardzo wdzięczny.

Stanowiska mojego nie da się sklasyfikować w zestawieniu możliwych rozwiązań sporu sporządzonych przez Ingardena w pierwszym tomie *Sporu o istnienie świata*. Jest tak dlatego, że konstytuowany w opisywany przeze mnie sposób przedmiot spostrzeżenia nie może być przedmiotem czysto intencjonalnym, jako że — co zauważa Filip Kobiela — przedmioty takie odrzucam. Nie postuluję jednak zamiast niesamoistnych przedmiotów czysto intencjonalnych jakichś niesamoistnych przedmiotów odmiennego typu. Po prostu operacje konstytutywne świadomości nie wytwarzają niczego — świadomość domniemywa jedynie przedmioty, ale domniemywanie nie jest żadnym rodzajem ich kreowania. Przyznaję, że kwestii adekwatnej charakterystyki statusu intencjonalnego korelatu aktu przedstawienia, w szczególności spostrzeżenia, nie omówiłem w *Studiach*. Obszerna analiza tej problematyki jest już gotowa i znajdzie się w przygotowywanej kontynuacji pierwszych *Studiów*, a przedtem być może ukaże się w kwartalniku „Diametros", do którego zostały wysłane dwa obszerne artykuły temu poświęcone.

Maria Bielawka, jak wskazuje tytuł nadesłanych przez nią uwag, skupia się na obecnej w mojej książce krytyce Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego. Problemem tym zajmowałem się jeszcze przed opublikowaniem książki i nadal staram się uściślać oraz coraz lepiej uzasadniać swoje stanowisko w tej kwestii. Poświęcone są temu moje nieopublikowane jeszcze rozważania, o których dopiero co wspomniałem.

Maria Bielawka dokonuje rozróżnienia wśród przedmiotów czysto intencjonalnych na tak zwane spostrzeżeniowe przedmioty czysto intencjonalne i — jeśli tak mogę powiedzieć — przedmioty „jawnie" czysto intencjonalne, do których w szczególności należą monosubiektywne przedmioty naszych fantazjujących wyobrażeń, a także intersubiektywne przedmioty utrwalone w pewnym fundamencie, na przykład w języku (s. 81). Z tych pierwszych Bielawka bez oporu rezygnuje, ale przemawiające na rzecz tej rezygnacji racje nie dotyczą jej zdaniem przedmiotów czysto intencjonalnych drugiego rodzaju. Dla mnie natomiast kluczowa jest racja przemawiająca przeciwko uznaniu istnienia jakichkolwiek przedmiotów czysto intencjonalnych, którą starałem się wyłuszczyć głównie we wcześniejszych od książki publikacjach[2], ale która powtarza się też w książce, w sekcji I.3.1: *Zawartość a struktura intencjonalna*. Przytoczę konkluzję tego ustępu:

> rzekomy przedmiot czysto intencjonalny to tak naprawdę pewien zespół określeń, które same z siebie nie tworzą jedności, ale są myślane jako tworzące taką przedmiotową jedność. Owo mniemanie stanowi oczywiście pewną więź między nimi, ale jest to więź bardzo szczególna, więź polegająca na byciu myślanymi jako określenia jednego przedmiotu. Taka więź nie może oczywiście w żadnym razie zastąpić formy myślanego przedmiotu, natomiast domniemanie to, razem z podmiotem aktu domniemania i wraz ze swoją treścią (zespołem określeń, których domniemanie dotyczy) stanowi już pewną przedmiotową strukturę w najogólniejszym sensie. Wszystkie wymienione składniki są bowiem połączone stosunkami niesamodzielności, różnych jeszcze odmian: akt domniemania jest z jednej strony jednoznacznie niesamodzielny w odniesieniu do podmiotu świadomości, z drugiej zaś — wieloznacznie niesamodzielny w stosunku do domniemywanych określeń. Stosując Husserlowską terminologię z III *Badania logicznego*, można rzec, iż akt

[2] Np. *W sprawie (nie)istnienia przedmiotu czysto intencjonalnego*, „Filozofia Nauki" XVII (marzec 2009), nr 1, s. 13–22.

© for this edition by CNS

świadomości jest momentem jedności struktury ufundowanej w podmiocie świadomości i w domniemanej treści. Cała ta struktura ma jeszcze, o czym należy pamiętać, charakter intencjonalny: jest nakierowana na zupełnie inną, transcendentną jedność pewnego przedmiotu — właściwego przedmiotu domniemania. „Dwupodmiot czysto intencjonalny" to nieadekwatne przedstawienie tej złożonej sytuacji: zamiast „struktury intencjonalnej" tak naprawdę mamy podmiot spełniający akt świadomości, zamiast podmiotu intencjonalnej zawartości— podmiot domniemanego za pośrednictwem takich to a takich określeń przedmiotu. Jedność „intencjonalnej zawartości" to nic innego jak jedność domniemania tą zawartością pewnego przedmiotu — nie jest to w żadnym razie jakaś jedność właściwa samym określeniom zaliczającym się do zawartości, jest ona właściwa jedynie zawartości jako temu, co domniemane.

Jeśli chodzi o decyzję Marii Bielawki, aby odrzucić spostrzeżeniowe przedmioty czysto intencjonalne, zachowując te fantazmatyczne, to wydaje mi się ona chybiona. Jest tak — moim zdaniem — dlatego, że zdaniem Ingardena „bezsilne wytwarzanie" przedmiotu czysto intencjonalnego jest nieodłączne od aktu przedstawienia jako takiego, a więc w szczególności także od aktu spostrzeżenia. Pisałem o tym pokonferencyjnym tekście *Ingardenowska koncepcja przedmiotu czysto intencjonalnego a spór realizm–idealizm*[3], gdzie przytoczyłem stosowną enuncjację Ingardena ze *Sporu o istnienie świata*, co tu powtórzę:

Właśnie jednak ta bezsilność i nieaktywność mniemania wobec transcendentnego przedmiotu spostrzeżenia pozwala nam odkryć całkowicie inną aktywność aktu i mniemania intencyjnego, aktywność, która zwraca się w całkiem innym kierunku i wyładowuje się na całkiem innym przedmiocie: aktywność wytwarzania przedmiotu czysto intencjonalnego. [...] *Należy to do istoty każdego aktu świadomości, który zawiera w sobie mniemanie przedmiotowe* [podkr. — M.R.], że jest on w tym sensie wytwórczy i aktywny, że nieuchronnie — jak cień, który pada poza rzeczą z jednej strony oświetloną — pojawia się przedmiot intencjonalny. [...] Przedmiot intencjonalny istnieje naturalnie także przy spostrzeganiu zmysłowym. Nazwę go intencjonalnym przedmiotem spostrzeżeniowym. Nie jest jednak łatwo odkryć wyraźnie ten przedmiot i ostro przeciwstawić go przedmiotowi spostrzeżenia radykalnie transcendentnemu, który jest nam dany jako 'realny' [wyd. 3, t. II, cz. 1, s. 186].

Jak widać z tego długiego cytatu, uznanie przez Ingardena spostrzeżeniowych przedmiotów intencjonalnych było nieuchronną, bynajmniej nie pożądaną przez niego, konsekwencją jego koncepcji (dodam, że w zasadzie podzielanej z Husserlem) na temat charakteru aktu domniemania przedmiotowego jako takiego. Przyjęcie, że przedmioty (czysto) intencjonalne występują tylko w niektórych tego rodzaju aktach wymagałoby odejścia od jednego z fundamentów fenomenologicznej koncepcji świadomości, jako wzajemnej odpowiedniości noezy i noematu. Nie byłoby to żadnym ratunkiem dla koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego, ale właściwie oznaczałoby zupełne jej wywrócenie do góry nogami i konieczność zupełnie nowego ugruntowania.

Nie możemy pozbyć się kłopotu z idealistycznymi implikacjami Ingardenowskiej koncepcji przedmiotu czysto intencjonalnego na drodze uznania, że intencjonalnym korelatem aktu spostrzeżenia zmysłowego jest po prostu przedmiot zasadniczo różnego rodzaju niż czysto intencjonalny. Nie dość, że zakwestionowalibyśmy w ten sposób fundamentalną tezę Husserla o istnieniu noematycznego (a więc nie realnego!) odpowiednika każdego aktu świadomości, to jeszcze popadlibyśmy z powrotem w znane dobrze kłopoty realistycznej epistemologii, z których wystarczy tu wymienić choćby ten, że przecież i tak nie potrafilibyśmy w żaden definitywny sposób rozpoznać kiedy

[3] M. Rosiak, *Ingardenowska koncepcja przedmiotu czysto intencjonalnego a spór realizm–idealizm*, [w:] *W kręgu myśli Romana Ingardena*, A. Węgrzecki (red.), Kraków 2011, s. 42–60.

© for this edition by CNS

nasz akt przedstawienia faktycznie jest spostrzeżeniem realnego przedmiotu, a kiedy przedstawiamy sobie tylko przedmiot czysto intencjonalny „dobrze udający" realność.

Na s. 85 swoich uwag. Maria Bielawka posługuje się rozróżnieniem przedmiotu „w szerokim fenomenologicznym rozumieniu" i przedmiotu w ścisłym znaczeniu, „autonomicznie istniejącego podmiotu własności". Ten ostatni utożsamia zaraz dalej z „naprawdę istniejącym podmiotem własności" (s. 86). Jeśliby „naprawdę" miało znaczyć „realnie", to wyjaśniam, że nie rozumiem przedmiotu tak wąsko, wymagam jednak jego autonomii. Gdy odmawiam Ingardenowskiemu przedmiotowi czysto intencjonalnemu prawa do miana przedmiotu, to nie dlatego że z góry wykluczam ewentualność egzystencjalnego momentu bytowej heteronomii. Wykluczam jednak czystą możliwość bycia podmiotem własności (a jest nim według Ingardena nie tylko przedmiot czysto intencjonalny jako taki, lecz także sama jego intencjonalna zawartość, w niemożliwy do pojęcia sposób „zagnieżdżona" w intencjonalnej strukturze), własności, które nie są wcale własnościami, bo ich bycie własnościami jest jedynie domniemane w akcie świadomości. Spróbuję to przedstawić w następujący sposób: przyjmijmy na chwilę, że istnieje jakaś bytowo niesamoistna natura konstytutywna (bez której nie ma podmiotu własności) i jakieś niesamoistne materie własności. Otóż gdyby wymienione istności „stały" w samoistnej już formie podmiotu własności, można byłoby się zgodzić, że mamy do czynienia z niesamoistnym przedmiotem czysto intencjonalnym. Niestety, forma takiego „podmiotu własności", a więc bycie jego natury podmiotem dla własności i bycie własnościami przez materie owych domniemanych własności, też jest niesamoistne. Nie mamy do czynienia z przedmiotem o sfingowanej realności, ale ze sfingowanym „w całości" przedmiotem. Sfingowany przedmiot nie jest przedmiotem, podobnie jak zmyślony fakt — faktem. W przedmiocie „zawartościowym" (chodzi o zawartość intencjonalną) natrafiamy wszędzie na niesamoistność. Skoro niesamoistna jest tu nie tylko materia, ale nawet i forma, to nie mamy do czynienia z przedmiotem w jakimkolwiek niemetaforycznym sensie. Jest to tylko domniemanie przedmiotu i nic więcej.

Kwestie te poruszam dość obszernie nawiązując już nie do Ingardena, ale doktryny wyłożonej przez Husserla w *Ideach I*, we wspomnianych wcześniej nieopublikowanych jeszcze artykułach, które wejdą do drugiego tomu *Studiów*. W tekstach tych wyjaśniam też ważną kwestię, poruszoną marginesowo przez Marię Bielawkę na s. 86. Pyta ona do czego właściwie stosuję termin „przedmiot", odrzucając przedmiotowy charakter Ingardenowskich przedmiotów czysto intencjonalnych i Husserlowskich noematów. Na gruncie transcendentalnego idealizmu nie da się też przecież utrzymywać, że istnieją przedmioty realne. Odpowiedź w tej sprawie brzmi tak, że forma podmiotu własności jest tylko pewnym sposobem ujęcia dat hyletycznych — to czyste ja „aplikuje" ją w swoich aktach — nie jest ona czymś, co ja mogłoby odkryć w sferze swoich powszednich zainteresowań. Gdy natomiast odda się ono autorefleksji, to uświadomi sobie, że samo jest podmiotem własności szczególnego rodzaju, które Husserl określa mianem habitualności.

Sumituję się przed czytelnikami tej korespondencyjnej dyskusji, którzy nie są fenomenologami i w szczególności ingardenistami, za posługiwanie się w tej partii swoich odpowiedzi tu i ówdzie technicznym żargonem. Maria Bielawka należy jednak, jeśli tak wolno powiedzieć, do hardcore'u polskiej fenomenologii, w której miała

© for this edition by CNS

osiągnięcia już wtedy, gdy ja dopiero raczkowałem w filozofii, uczęszczając pilnie na zajęcia do Collegium Broscianum jagiellońskiej *Alma Mater*, gdzieśmy się przed laty po raz pierwszy spotkali. Dlatego teraz, jak augur z augurem, porozumiewamy się z sobą w sposób może nie do końca zrozumiały dla szerszej publiczności.

Z Markiem Piwowarczykiem współpracuję od dłuższego już czasu, śledząc z ogromną satysfakcją jego kolejne znaczące osiągnięcia w systematycznej ontologii, uprawianej głównie, choć nie tylko, w paradygmacie fenomenologicznym. Nadesłane przez niego rozważania są kolejnym godnym uwagi wkładem w tę dziedzinę badań. W przypadku badacza wyrabiającego sobie dopiero pozycję w skali kraju i szerszej, na szczególne uznanie zasługuje nieuleganie środowiskowemu owczemu pędowi do analitycznej krynicy wiedzy, który stymulowany jest przez rozmaite instytucjonalne naciski oraz przez nieformalnych naganiaczy wyrażających swoje lekceważenie dla fenomenologii w ogóle, a filozofii Ingardena w szczególności.

Rozwijając pewien wątek moich ostatnio prowadzonych analiz, badania Marka Piwowarczyka są właściwie samodzielną całością, w której ramach rozwija on i znacząco uzupełnia wyniki, do jakich doszedłem, których część znalazła się w książce, a inna, nieopublikowana jeszcze, ich partia powinna znaleźć się w zapowiadanej tu już kilkakrotnie drugiej części *Studiów z problematyki realizmu–idealizmu*.

Do ustaleń Piwowarczyka nie mam żadnych zastrzeżeń, nie wymagają też one żadnych dopowiedzeń. Mogę jedynie dodać w charakterze informacji bibliograficznej dla osób zainteresowanych problematyką analizy rozciągłości, że pewne uwagi dotyczące tej kwestii zamieściłem również w artykule *Realizm i czas*[4].

Zgodność w poglądach na kwestię rozciągłości między mną i Markiem Piwowarczykiem nie ma charakteru jakiejś harmonii przedustawnej, jak mógłby pomyśleć ktoś niezorientowany. Współpraca nasza nie ogranicza się do wymiany okolicznościowych wyrazów uznania, ale polega na bieżącym dyskutowaniu swoich pomysłów i tekstów przygotowywanych do publikacji. To, że akceptuję bez zastrzeżeń przedstawione tu wyniki jego rozważań, wiąże się w niemałej mierze z tym, że kwestie te mieliśmy niejednokrotnie okazję dyskutować nie tylko korespondencyjnie, lecz także podczas konferencyjnych spotkań (co, nawiasem mówiąc, uwiarygodnia wyrażone przeze mnie wcześniej zastrzeżenie, że konferencje, na których się spotykamy nie sprowadzają się do biesiadowania, choć go oczywiście nie wykluczają). W efekcie, stanowisko, które prezentuję w książce, zawdzięcza niejedno wcześniejszym uwagom i pytaniom Marka Piwowarczyka.

Zainteresowały mnie szczególnie w tekście Piwowarczyka informacje o próbach zablokowania nieskończonego regresu w pojęciu rozciągłości podejmowanych przez pewnych badaczy z kręgów analitycznych. Osobliwymi pomysłami z dziedziny analitycznej metafizyki miałem niedawno okazję zajmować się nieco bliżej, a to przy okazji pisania recenzji *Przewodnika po metafizyce* pod red. S. Kołodziejczyka[5].

[4] M. Rosiak, *Realizm i czas*, [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtawskiemu w 90. rocznicę urodzin*, D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), Wrocław 2013, s. 375–389.

[5] Zob. M. Rosiak, *Awantury i wybryki analitycznej metafizyki. Recenzja książki „Przewodnik po metafizyce" pod red. S. Kołodziejczyka, Wyd. WAM, Kraków 2011*. Internetowe czasopismo filozoficzne „Diametros" 33 (wrzesień 2012).

© for this edition by CNS

Odniosłem wtedy wrażenie, że bardzo wskazane byłoby na czas pewien odstawić tego rodzaju literaturę. Dzięki temu, że kolega Piwowarczyk jest młodszy i potrafi znieść większe dawki takich wyrobów, mogę zapoznawać się z kolejnymi pomysłami analityków bez ryzyka utraty równowagi ducha i ogólnego pogorszenia stanu zdrowia[6].

W uwagach Piwowarczyka do koncepcji występowania rozciągłych atomowych obszarów składających się na większe, podzielne już obszary, przyciągnął moją uwagę przykład szachownicy, którym autor ten ilustruje wspomnianą koncepcję (s. 99). Przyszedł mi w następstwie do głowy pomysł ufundowania rozciągłości na niepodzielnych obiektach istniejących w atomowej odległości od siebie. Weźmy pod uwagę szereg liczb naturalnych i każdą z nich potraktujmy jako absolutnie prosty, nierozkładalny obiekt. Tworzą one sekwencję — każda ma swój bezpośredni następnik. Ustalmy, że między każdą liczbą i jej następnikiem pojawia się pewien minimalny, atomowy dystans — jednostkowa odległość. Na takim szeregu obiektów, które same są niepodzielne, a więc nierozciągłe, „rozpina się" jednowymiarowa rozciągłość. Dzieli się ona na jednostkowe „przęsła" rozpięte między sąsiadującymi ze sobą obiektami. Nic nie stoi na przeszkodzie, żeby w podobny sposób ustanowić rozciągłość o większej ilości wymiarów. Istniejący w takiej przestrzeni obiekt złożony będzie podzielny na części, a ostatecznie na niepodzielne atomy, podzielny będzie też zajmowany przezeń obszar, w którym również dadzą się odnaleźć niepodzielne kwanty rozciągłości. Istotą tego pomysłu jest to, że niepodzielne obiekty nie będą zajmowały kwantów rozciągłości, ale będą nimi od siebie nawzajem oddzielone. Jeśli taki pomysł okazałby się spójny, to pozwoliłby zablokować nieskończony regres rozciągłości[7]. Rozciągłość miałaby tu charakter relatywny — byłaby koniec końców zespołem elementarnych relacji między nierozciągłymi obiektami. Byłaby zarazem tak samo obiektywna jak proste obiekty, na których się rozpina. Należałoby przemyśleć to wszystko w szczegółach, tymczasem zaś bardzo dziękuję koledze za inspirację, jakiej dostarczyły mi jego uwagi.

Wszyscy autorzy, którzy poświęcili uwagę rozważaniom zawartym w mojej książce i następnie podzielili się swoimi uwagami na ich temat, dostarczyli mi bardzo różnorodnych inspiracji, których zasięg i waga dadzą się w pełni ocenić dopiero w efekcie dłuższego, starannego namysłu. Do nadesłanych uwag będę wracał niejednokrotnie, a moje zamieszczone tu repliki są zaledwie pierwszymi refleksjami, na których nie zamierzam poprzestawać. Ilekroć będę się zastanawiał nad poruszonymi w przesłanych komentarzach i uwagach kwestiami, tylekroć wracać będę wdzięczną myślą do ich autorów i do inicjatora całego przedsięwzięcia. Jestem też bardzo zobowiązany Redakcji „Studia Philosophica Wratislaviensia" za trud sfinalizowania tej tak fortunnej dla mnie inicjatywy.

[6] Choć większość pomysłów usiłujących perdurować metafizykę przedstawicieli szkoły analitycznej zupełnie mnie nie pociąga, to nie uważam bynajmniej tworzonej przez nich literatury za największe nieszczęście filozofii. Znacznie gorsi są od nich rękodzielnicy spod znaku Heideggera i spółki, których produkcjom poświęciłem w ostatnim czasie szereg uwag (kolejne w przygotowaniu).

[7] Na temat zarysowanego tu pomysłu rozwinęła się korespondencja autora z Markiem Piwowarczynkiem. Zostanie ona opublikowana w kolejnym numerze „Studia Philosophica Wratislaviensia".

© for this edition by CNS

How much idealism in realism

Summary

I am greatly indebted to Prof. Damian Leszczyński and the Editors of *Studia Philosophica Wratislaviensia* for offering me an excellent opportunity of being confronted with five detailed comprehensive opinions concerning my recent book *Studia z problematyki realizmu–idealizmu* (Wrocław 2012). Bartłomiej Skowron prefers formal methods in philosophical investigations but nevertheless he studied my phenomenological considerations carefully, providing me with many valuable insights which show some problems in a different perspective. Damian Leszczyński was concerned with possible sceptical objections to the fundamental epistemological problem: How can our knowledge of the external world be deduced form the immediate data of consciousness? Transcendental phenomenology tries to reformulate this problem to avoid the riddles of scepticism. Filip Kobiela proposed an interesting analogy to the exchange of arguments between adherents of realism and idealism. A philosophical debate can be compared to a party of chess, but this analogy cannot go too far. Maria Bielawka presented arguments against my definite rejection of the purely intentional object. However, I still sustain my views in this respect. Marek Piwowarczyk provided an elaborate argumentation in favour of the claim, which I wholly share, that a notion of extension is involved in an infinite regress. A further exchange of arguments regarding this subject will follow soon.

© for this edition by CNS