

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135069

Stanisław Judycki

## Realizm i idealizm w świetle *Sporu o istnienie świata* Romana Ingardena

**Słowa kluczowe:** *a priori* konstytutywne, hipotezy sceptyczne, E. Husserl, idealizm, immanencja świadomości, R. Ingarden, realizm

Najpierw przedstawię próbę własnej systematyzacji opozycji „realizm – idealizm”, następnie przejdę do prezentacji stanowiska Romana Ingardena w tej kwestii.

Zagadnienie realizmu i idealizmu jest z pewnością jednym z najbardziej skomplikowanych problemów filozoficznych, w trakcie jego rozważania należy bowiem uwzględnić kwestie natury rozumu, świadomości, świata przedmiotowego – i właściwie większość problematyki z zakresu epistemologii i metafizyki. Może to zniechęcać do podejmowania tego problemu w najogólniejszym sensie i raczej skłaniać do zajmowania się jego szczegółowymi odmianami, na przykład problemem statusu jakości pierwszorzędnych i drugorzędnych. Sądzę jednak, że da się obronić dość prosta systematyzacja tego, co od czasów nowożytnych zaczęto w filozofii rozważać jako problem realizmu i idealizmu.

Gdy pominiemy zagadnienie tzw. realizmu pojęciowego, czyli platonizmu jeśli chodzi o istnienie uniwersaliów, oraz gdy abstrahujemy od idealizmu jako metafizycznej (ontologicznej) tezy, że całość lub część rzeczywistości ma charakter duchowy, to można twierdzić, że nowożytny, a więc epistemologiczny problem idealizmu i realizmu dotyczył trzech zasadniczych pytań.

Po pierwsze, było to pytanie, czy umysł ludzki zawiera struktury istotnie „zasłaniające” mu dostęp do świata przedmiotowego, a więc, w języku Kanta, do „świata samego w sobie”. Jest to aspekt realizmu i idealizmu, który można

---

Stanisław Judycki, Uniwersytet Gdański, Instytut Filozofii, Socjologii i Dziennikarstwa, ul. J. Bażyńskiego 4, 80-309 Gdańsk; e-mail: s.judycki@ug.edu.pl, ORCID: 0000-0003-3586-846X.

Artykuł zawiera fragmenty mojej książki: *Epistemologia*, t. II, W Drodze – Instytut Tomistyczny, Poznań–Warszawa 2020.

nazwać kwestią istnienia apriorycznych struktur konstytuujących doświadczenie świata, a krócej kwestią *a priori* konstytutywnego. Idealiści będą odpowiadali twierdząco na pytanie o istnienie i rolę tego rodzaju *a priori*, natomiast realiści będą starali się wykazać, że umysł ludzki nie konstytuuje obrazu świata, z którym ma do czynienia, lecz jest raczej czymś w rodzaju lustra odzwierciedlającego różne aspekty przedmiotów. Głównym reprezentantem rozwiązania idealistycznego w tym sensie jest oczywiście Kant; z wieloma zastrzeżeniami można tu zaliczyć także idealizm Husserla, a także różne postacie współczesnego antyrealizmu.

Drugim pytaniem wyrażającym istotę sporu o realizm i idealizm w sensie nowożytnym jest to, czy można przejść od danych świadomości do świata. Czy można wykazać, że istnieje świat niezależny od świadomego umysłu ludzkiego? Jest to problem realizmu i idealizmu interpretowany jako „problem mostu”. Zasadniczym kontekstem tego rozumienia realizmu i idealizmu jest problem immanencji świadomości. Stwierdzenie, że niemożliwe jest wykazanie istnienia świata niezależnego od danych świadomości, nie musi prowadzić do tezy, że świat jest konstytuowany przez aprioryczne i subiektywne struktury umysłu ludzkiego, lecz może kończyć się albo stanowiskiem agnostycznym co do istnienia świata niezależnego od danych świadomości, albo jakąś postacią solipsizmu.

Powiązania między tymi dwoma aspektami problemu realizmu i idealizmu są wielorakie. Idealiści konstytutywni nie muszą być immanentystami ani nie muszą uznawać solipsizmu, dla nich bowiem przyczynami naszego obrazu świata są jakieś rzeczy, jakieś przedmioty niezależne od umysłów, lecz twierdzą, że ze względu na *a priori* konstytutywne nigdy nie będziemy w stanie poznać „świata samego w sobie”. Z drugiej strony ci, którzy sądzą, że nie istnieje żaden argument pozwalający przekroczyć immanencję świadomości, mogą przypuszczać, że być może nasz umysł jest lustrem, odzwierciedlającym „świat sam w sobie”, lecz my tego nie możemy wiedzieć, zanim nie przezwyciężymy tej immanencji za pomocą jakiegoś argumentu.

Trzecim pytaniem, niejako otwierającym kwestię realizmu i idealizmu w aspekcie epistemologicznym, jest to, czy – być może – nie istnieje jakiś czynnik poza ludzkim umysłem wytwarzający w nas taki obraz świata, jaki faktycznie posiadamy, a więc czy nasz obraz świata nie jest całkowicie inny niż to, jaki jest „świat sam w sobie”. Jest to realizm i idealizm widziany z punktu widzenia hipotez sceptycznych. Sceptycyzm nie jest tym samym co idealizm, gdyż z tego, że w coś można wątpić, nie wynika, że to, w co można wątpić, jest zależne od umysłu ludzkiego; z drugiej jednak strony hipotezy sceptyczne są hipotezami przyczynowymi i taką hipotezą było przypuszczenie Kartezjusza, że być może istnieje potężny i zły demon, wytwarzający w nas taki obraz świata, jaki faktycznie posiadamy. Jako hipotezy kauzalne, tego rodzaju hipotezy wywołują problem realizmu i idealizmu.

Jeśli nie możemy wykluczyć tego rodzaju hipotez, to nawet gdybyśmy mogli wykazać, że nie istnieją żadne aprioryczne i subiektywne struktury konstytuujące obraz świata, a nasz umysł jest czymś w rodzaju lustra odzwierciedlającego przedmioty, i nawet gdybyśmy mogli znaleźć argument stanowiący „most” pomiędzy świadomością a światem, a więc gdybyśmy mogli dowieść, że to rzeczy, tak jak ich doświadczamy, są przyczynami samych tych doświadczeń, to i tak jeszcze należałoby rozwiązać problem idealizmu interpretowany od strony hipotez sceptycznych. Jakkolwiek nasz „dowód”, że to rzeczy, tak jak ich doświadczamy, są przyczynami tych doświadczeń, ciągle mieściłby się w obszarze uniwersalnego złudzenia, któremu podlegalibyśmy, a zatem to nie nasz umysł i rzeczy w świecie byłyby łącznie odpowiedzialne za obraz świata, jaki posiadamy, lecz inny czynnik. Stąd zaś nie mielibyśmy podstaw, aby móc uznać, że nasz obraz świata jest obrazem „świata samego w sobie”.

Jeśli powyższa systematyzacja epistemologicznego problemu realizmu i idealizmu jest trafna, to widać, że chodzi tu o jedno pytanie: czy możemy wiedzieć, co jest przyczyną takiego obrazu świata, jaki faktycznie posiadamy? Inaczej to wyrażając: jaka jest kauzalna geneza obrazu świata żywionego spontanicznie, jak też obrazu świata osiąganego przez nauki przyrodnicze? Jako odpowiedzi na to pytanie wchodzi w rachubę następujące możliwości.

Jak to już widać na poziomie podręczników historii filozofii, Kant odpowiadał na to pytanie w ten sposób, iż za nasz obraz świata odpowiadają dwa czynniki: aprioryczne i subiektywne struktury naszego umysłu z jednej strony, z drugiej zaś „rzeczy same w sobie”, które w umysłach wywołują wrażenia zmysłowe. Rzadziej jednak podkreślane jest to, że owe „rzeczy same w sobie” nie są według Kanta ani przestrzenne, ani czasowe, gdyż, jak osobno argumentował uczony z Królewca, przestrzeń i czas również trzeba zaliczyć do apriorycznych i subiektywnych struktur, w które wyposażony jest umysł. Jeśli więc przyczyny naszego obrazu świata nie są ani przestrzenne, ani czasowe, to z pewnością nie są materialne, gdyż jakkolwiek zinterpretowalibyśmy pojęcie materii, to czasowość i przestrzenność muszą być założone w każdym określeniu materialności czegokolwiek. A więc według Kanta przyczynami odbieranych przez nas wrażeń muszą być jakieś byty duchowe, skoro nie są to byty materialne.

Jak również wiadomo z podręczników opisujących dzieje filozofii, Kant odrzucał konkluzywność argumentów na rzecz istnienia Boga, a więc głosił w tej kwestii agnostycyzm, lecz, grając jakby w dwie gry jednocześnie, twierdził, że przyczyną naszego obrazu świata mogą być jakieś byty duchowe lub byt duchowy, bo w końcu, nawet przy jego agnostycyzmie, nie jest wykluczone, że tą przyczyną jest Bóg. Nawet jednak gdyby tą przyczyną była jakaś wspólnota skończonych bytów duchowych (np. w ten sposób, jak to głosił Swedenborg, którego pisma Kant studiował), to jednak pozostaje problem, co jest

przyczyną istnienia tej wspólnoty duchowej? Tak więc ostatecznie trzeba stwierdzić, iż zarówno litera, jak logika systemu Kanta muszą skłaniać do uznania, że przyczyną naszego obrazu świata jest jakaś duchowa istota lub duchowe istoty.

Współczesne odmiany antyrealizmu, głoszone na przykład w postaci tezy o konceptualnej względności obrazu świata, nie chcą brać na siebie całego tego kantowskiego „bagażu” epistemologiczno-metafizycznego, a stąd ograniczają się do tezy agnostycznej, według której istnieją różne i wzajemnie wykluczające się systemy pojęciowe, pozwalające nam interpretować dane doświadczenia, a więc nigdy nie będziemy mogli wiedzieć, który z nich ukazuje nam „świat sam w sobie”.

Jeśli odrzucimy istnienie *a priori* konstytutywnego, to albo musimy przyjąć, że przyczynami naszego obrazu świata są rzeczy fizyczne, odkrywane przez nauki przyrodnicze, albo odpowiedzialna jest za to wyłącznie nasza świadomość, która, niejako „sama z siebie”, generuje taki obraz świata, jaki faktycznie posiadamy. To drugie rozwiązanie jest tak antyintuicyjne, jak to jest tylko możliwe, gdyż nie mamy żadnych danych wskazujących, aby to nasza świadomość wytwarzała barwy, zapachy, przedmioty przestrzenne i czasowe itd. Nawet jednak gdyby tak było, to nadal pozostaje problemem, co jest przyczyną takiego a nie innego działania naszej świadomości, mającej rzekomo wytwarzać obraz świata, z którym na co dzień mamy do czynienia. W ten sposób ponownie zostajemy skonfrontowani z pytaniem o kauzalną genezę naszego obrazu świata. Jako odpowiedzi w rachubę będą tu wchodziły dwie możliwości: albo immaterialistyczne rozwiązanie Kanta, albo materializm: albo przyczynami takiego a nie innego funkcjonowania naszej świadomości są pozaprzestrzenne i pozaczasowe „rzeczy same w sobie”, a więc jakieś duchowe istoty, albo tą przyczyną jest materia.

Jeśli przyczyną obrazu świata ujawniającego się w naszych świadomych umysłach jest materia, która ewoluując wytworzyła świadome umysły, to mamy do czynienia z taką samą sytuacją, w jakiej znajdują się zwolennicy istnienia *a priori* konstytutywnego: to nasz mózg jest odpowiedzialny za obraz świata, z jakim mamy do czynienia, lecz on wcale nie musi wytwarzać obrazu prawdziwego, gdyż powstał wyłącznie w celu przetrwania nas jako gatunku. Należy przy tym pominąć to, że zgodnie z materializmem nie istniejemy jako autonomiczne podmioty poznające, lecz jesteśmy złudzeniem dla siebie samych, złudzeniem wytwarzanym przez „nasz” mózg. Mózg jest więc tym subiektywnym i apriorycznym laboratorium, w którym jesteśmy zamknięci, podczas gdy prawdziwe przyczyny ewolucji kosmicznej i biologicznej pozostaną dla nas na zawsze zakryte, a to chociażby dlatego, że nigdy nie poznamy ciągu przyczyn materialnych aż do jego samych początków. To system nerwowy i mózg są owym *a priori* konstytutywnym, a fakt przetrwania w świecie nic nie mówi nam o prawdziwych przyczynach ewolucji kosmicznej i biologicznej.

W przypadku trzeciego z powyżej sugerowanych aspektów problemu realizmu i idealizmu chodzi o to, czy przyczyną naszego obrazu świata nie jest coś poza naszym umysłem, co jest całkiem inne niż przedmioty materialne. Jako odpowiedź na to pytanie Kartezjusz przedstawił dwie możliwości: albo tą przyczyną zewnętrzną jest potężny i zły demon, zwodzący nas, podczas gdy w rzeczywistości świat jest zupełnie inny, niż to uznajemy na co dzień i w naukach, albo tą przyczyną jest wszechmocny i dobry Bóg. Współcześnie hipotezę potężnego i złego demona zastąpiono hipotezą, że być może jesteśmy mózгами w jakimś laboratorium, w którym źli naukowcy symulują nam taki obraz świata, jaki faktycznie posiadamy. W tego rodzaju więc przypadkach obraz świata, jaki faktycznie posiadamy, nie zależy od naszego umysłu, gdyż nie ma czegoś takiego jak autonomicznie istniejące ludzkie umysły. Także i one wytwarzane są przez złego demona lub złych naukowców. Tym, co rzeczywiście istnieje, są złudne doświadczenia oraz ich przyczyna w postaci demona lub naukowców w laboratorium, lub w postaci całkowicie nieznanego nam czynnika. W tym rozwiązaniu nie wchodzi w grę ani materializm, ani ewolucja kosmiczna lub biologiczna.

Aby odrzucić tego rodzaju możliwości, Kartezjusz odwołał się do dowodu na istnienie Boga, a następnie do Jego prawdomówności, gdyż gdyby taki stan rzeczy istniał rzeczywiście, to nigdy sami tego nie moglibyśmy odkryć: na zawsze pozostałibyśmy zamknięci w obrębie tego rodzaju uniwersalnego złudzenia. Można dodać, że hipoteza ta nie wyklucza, iż tego rodzaju zamknięcie jest kontynuowane nawet po tym, co nazywamy śmiercią.

Jeśli jednak Kartezjusz miał rację, zarówno co do sposobu postawienia kwestii realizmu i idealizmu, jak co do jej rozwiązania poprzez odwołanie się do dowodu na rzecz istnienia Boga, to należy stwierdzić, że świat taki, jakim go doświadczamy, istnieje rzeczywiście i jest niezależny od naszego umysłu, lecz wcale to nie oznacza, że jest on ostatecznym stopniem poznania, do jakiego możemy być powołani. W myśl tego rozwiązania świat istnieje dzięki stwórczej mocy Boga, jak również dzięki tej mocy istnieją nasze umysły, lecz z drugiej strony świat, jaki znamy, jest tylko fragmentem tej stwórczej mocy, do której – być może – będziemy kiedyś mieli o wiele szerszy dostęp, niż to ma miejsce aktualnie.

Teza o istnieniu stopni poznania we właśnie zasugerowanym sensie niejako „rozsadza” całą nowożytną opozycję „realizm – idealizm”, gdyż członem przeciwnym dla podmiotów poznających nie jest jakiś „świat sam w sobie”, którego istnienia lub nieistnienia należałoby dowieść, lecz członem przeciwnym dla podmiotów, a jednocześnie źródłem danych przez nie posiadanych i podstawą posiadanego przez nie stopnia odbiorczości jest nieskończona stwórcza moc Boga (*potentia creativa*). Patrząc w ten sposób, należy stwierdzić, że nie ma świata „samego w sobie”, nie ma świata realnego, do którego uchwycenia należałoby dążyć i który wyczerpywałby stopnie poznania, choć na

każdym stopniu poznawany świat istnieje tak mocno i tak realnie, jak to tylko da się pomyśleć, gdyż swoje oparcie ma w mocy Boga.

Do tego typu rozwiązań problemu realizmu i idealizmu należy zaliczyć stanowisko Leibniza, gdzie to Bóg jest przyczyną obrazu świata, „ogładanego” przez samoświadome monady, jak również epistemologiczny i metafizyczny idealizm Berkeleya, według którego wszystkie dane pochodzą od Boga, a więc mimo że istnieć oznacza być spostrzeganym, to jednak gdy ktoś nie spostrzeżga kwitnącej magnolii na dziedzińcu, to mimo to ona nie przestaje istnieć, gdyż spostrzeżga ją Bóg, który zawsze tam jest<sup>1</sup>.

Jak wspomina Ingarden, od pewnego momentu swojego rozwoju filozoficznego Husserl zaczął sądzić, że ten, kto nie dokonał zmiany nastawienia z tzw. nastawienia światowego (*mundane Einstellung*) na nastawienie transcendentalne, a więc nie przeprowadził zabiegu redukcji transcendentalnej, ten też nie może rozumieć filozofii w ogóle, i Husserl obrażał się personalnie na przeciwników takiego rozumienia w filozofii (Ingarden 1981, s. 3–24).

Według samego Ingardena spór między realizmem a idealizmem:

dotyczy istnienia lub nieistnienia świata realnego, wynika zaś z różnicy między zasadniczą niepoważnością istnienia czystej świadomości lub też z transcendencji świata realnego (i jego składników) w stosunku do przeżyć czystej świadomości, które same są dane immanentnie (Ingarden 1987, t. 1, s. 25)<sup>2</sup>.

Ingarden pisze również:

Nawiązuję tutaj specjalnie do pewnych twierdzeń i ustaleń, jakie w tej dziedzinie podjął Edmund Husserl, dlatego że – jak sądzę – transcendentalny idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem (Ingarden 1987, t. 1, s. 19).

Większość uczniów Husserla odrzuciła jego idealizm, Husserl był też od początku krytykowany przez neokantystów, lecz nie za idealizm, a za mającą do niego prowadzić metodę fenomenologiczną (por. Kern 1964). Ingarden w *Sporze* przeprowadził część zaprojektowanej przez siebie, bardzo szerokiej analizy ontologicznej, zmierzającej do ukazania, na czym polega sposób istnienia świata realnego (i jego składników) oraz na czym może polegać sposób istnienia suponowanej w idealizmie Husserla tzw. czystej świadomości. Sądził,

---

<sup>1</sup> Jak to głosi dawny limeryk: „There was a young man who said, ‘God / Must think it exceedingly odd / If he finds that this tree / Continues to be, / When there’s no one about in the quad.’ / Dear Sir, / Your astonishment’s odd / I am always about in the quad. / And that’s why the tree / Continues to be, / Since observed by, / Yours faithfully, / God”.

<sup>2</sup> Ingarden skończył pisać drugi tom *Sporu* w 1945 r. Pierwsze wydanie ukazało się w 1947 r. (t. 1) i w 1948 r. (t. 2). Niemieckie wydanie pt. *Der Streit um die Existenz der Welt* opublikowano w latach 1964–65.

że gdy porówna się oba te sposoby istnienia, to można będzie stwierdzić, czy charakter czystej świadomości jest taki, iż należy uznać świat realny za od niej istotnie zależny.

Punktem wyjścia *Sporu* miał być więc idealizm Husserla i Ingarden do pewnego stopnia charakteryzuje ten idealizm w dalszych partiach wstępu do swojego dzieła. Spór według Ingardena dotyczy sposobu istnienia świata, bo niewątpliwie doświadczamy czegoś takiego jak fenomen czy zjawisko świata, a problemem jest, jak dalece zjawisko to czy ten fenomen istnieje autonomicznie, czyli niezależnie od odnoszącej się doń świadomości. Według Ingardena są powody dopuszczające wątplenie w autonomiczne istnienie świata, natomiast nie da się sensownie wątpić w ciąg informacji (zjawisk) przedstawiających świat. Za Husserlem sferę niepowątpiewalną Ingarden nazywa dziedziną „czystej świadomości”. Jest ona „czysta”, gdyż wszystkie informacje o świecie, z którymi mamy do czynienia, można „oczyścić” z przeświadczenia, iż dotyczą one czegoś transcendentnego, czyli autonomicznie istniejącego świata.

Przedstawiając w ten sposób sens idealizmu Husserla, Ingarden jakby nie zwracał uwagi na następujący problem: z tego, że wątplenie w istnienie świata jest ewentualnie czymś dopuszczonym (i częściowo umotywowanym), nie wynika, że przedmiot, w który da się wątpić, jest zależny od umysłu wątpiącego (zależny od dziedziny uznanej za niepowątpiewalną). Sceptycyzm nie jest idealizmem, chociaż oczywiście może być nim nazwany. W sposób dla czytelnika *Sporu* prawie niezauważalny Ingarden przechodzi od sceptycznej interpretacji idealizmu do sugestii, że świat, mówiąc językiem Husserla, jest „konstituowany” w czystej świadomości, czyli jest konstituowany w sferze, której istnienie jest niepowątpiewalne. Pojęcie konstytucji nie zostaje bliżej przez Ingardena wyjaśnione.

W *Sporze o istnienie świata* nie pojawia się dyskusja ze stanowiskiem Kanta oraz z innymi postaciami idealizmu epistemologicznego, ani też nie zostaje tam usprawiedliwione twierdzenie, że idealizm Husserla stanowi najbardziej zaawansowaną formę idealizmu w ogóle. Należy sądzić, że jest to przynajmniej brak metodologiczno-dydaktyczny, gdyż czytelnik nie dowiaduje się, na jakich argumentach wspierały się inne formy idealizmu, te według Ingardena mniej zaawansowane. Negatywne skutki takiego postępowania widoczne są przede wszystkim w odniesieniu do problemu czasu i przestrzeni. Ingarden stwierdza:

czas konkretny, którym chcę się tu zająć, jest w tym sensie absolutny, że jest czasem samego przedmiotu, który w nim istnieje, o ile ten przedmiot w ogóle istnieje, nie jest zaś jakąś tylko subiektywnie uwarunkowaną, przedmiotem jedynie jakby z zewnątrz narzuconą, lecz im z istoty obcą formą czasową, jak np. czas w sensie Kantowskim (Ingarden 1987, t. 1, s. 188).

Takie podejście wydaje się zaskakujące, gdy się weźmie pod uwagę, że początkowa część *Krytyki czystego rozumu*, nazwana przez Kanta „Estetyką transcendentną”, uważana jest za główne „pole bitwy” o – w języku Ingardena

– istnienie świata, a przedstawione tam argumenty na rzecz aprioryczności i subiektywności przestrzeni i czasu interpretowane są jako fundament idealizmu transcendentálnego<sup>3</sup>. Jeżeli Kant ma rację, to subiektywny jest nie tylko świat jakości (barwy, dźwięki, zapachy), ale też subiektywne są wszystkie, jakkolwiek wyrafinowane, teorie fizyczne, gdyż do formułowania swoich tez muszą używać form czasu i przestrzeni. Można zatem postawić Ingardenowi następujący zarzut: nie rozważając ani zagadnienia czasu, ani przestrzeni w aspekcie ich ewentualnej aprioryczności i subiektywności, umieścił tym samym swój *Spór* o poziom za wysoko, traktował zarówno świadomość, jak i przedmioty, do których się ona odnosi, jako przedmioty w czasie i w przestrzeni.

Ingarden rozważa relację między podmiotem a światem, między, jak się za Husserlem wyraża, czystą świadomością a światem, jako coś, co daje się doświadczać. Pisze:

Z pewnością jednak Kant miał rację, że to Ja i to zucie się sobą stanowi niezbędne tło wszystkich sposobów zachowania się, a zwłaszcza wszystkich poznań [...]. Kant jednak idzie o krok dalej i w tym Ja oraz w transcendentálnej apercepcji widzi warunek możliwości (tożsamości) wszelkiego przedmiotu poznania. Tym samym Kant wszedł wyraźnie na drogę transcendentálnego idealizmu [...]. Tego kroku nie wolno nam tutaj bez zastanowienia zrobić, albowiem przesądziłby on z góry cały spór, którego rozwiązaniu, a przynajmniej skrytaliczowaniu, poświęcona jest ta książka (Ingarden 1987, t. 2/1, s. 163).

Cytat ten sugeruje, że Ingarden jakby nie zauważał, że to, co transcendentálne u Kanta, czyli zespół form naoczności i kategorii, nie jest dającą się wewnątrznie doświadczyć rzeczywistością, a wiedza o istnieniu sfery transcendentálnej jest czymś dostępnym tylko argumentacyjnie i czymś nienaocznym. Określenie statusu przestrzeni i czasu oraz roli epistemicznej kategorii było głównym powodem idealizmu Kanta. Jednoczące aplikację form naoczności i kategorii funkcjonowanie „ja” transcendentálnej apercepcji nie było czymś, czego można by doświadczyć. Jedność naszej świadomości dana jest nam wprawdzie bezpośrednio w doświadczeniu wewnętrznym, lecz jest ona według Kanta „pogłosem” czy „pochodną” bardziej podstawowej jedności, jedności tego, czym jesteśmy naprawdę, a więc naszej natury pozbawionej ujęć czasowych. W tym punkcie należałoby się czytelnikowi *Sporu* usprawiedliwienie, z jakich powodów kwestie natury czasu i przestrzeni zostały opuszczone.

Kant wyraźnie twierdził, że subiektywność czasu dotyczy również zastosowania tej formy naoczności w doświadczeniu wewnętrznym<sup>4</sup>. Czym naprawdę

---

<sup>3</sup> „The discussion of space and time, it must be remembered, is the first of the three main arguments by which Kant seeks to establish his transcendental idealism – the other two being the Transcendental Deductions of the categories and the Antinomies” (Paton 1951, s. 185).

<sup>4</sup> „Czas jest formalnym warunkiem *a priori* wszelkich zjawisk w ogóle. Przestrzeń jako czysta forma wszelkiej zewnętrznej naoczności jest jako warunek *a priori* ograniczona tylko do zjawisk zewnętrznych” (Kant 1986, B 51).



jesteśmy i na czym oparta jest empiryczna jedność świadomości, tego, według Kanta, nie możemy wiedzieć<sup>5</sup>. Można zatem twierdzić, że Kant – ze swojego punktu widzenia – miał powody, aby zrobić krok dalej, czyli przejść, jak to opisał Ingarden, od „ja” jako „czucia się sobą stanowiącego niezbędne tło wszystkich sposobów zachowania się, a zwłaszcza wszystkich poznań”, czyli od ja jako jedności empirycznej, do tezy, że „ja transcendentalnej apercpepcji stanowi warunek możliwości (tożsamości) wszelkiego przedmiotu poznania”.

Czy zatem *Spór* Ingardena należy uznać za przedsięwzięcie ułomne w punkcie wyjścia? *Spór o istnienie świata* zawiera dwie „warstwy”: warstwę ontologiczną i, jeżeli można tak powiedzieć, warstwę samego „sporu”. Wartość analiz ontologicznych Ingardena jest niepodważalna i zachowują one ważność niezależnie od problemu realizmu i idealizmu. Ingarden wciąż zapewnia, że wszystkie jego analizy ontologiczne są potrzebne do jakiegoś rozwiązania „sporu”, lecz powstaje wrażenie, że sam rdzeń problemu ciągle się oddala, że kombinatoryjna ontologia zakrywa główny przedmiot dyskursu<sup>6</sup>.

Ingarden widział analogię pomiędzy problemem idealizmu a problemem dzieł sztuki: jeśli dzieła sztuki są wytworami, to trzeba zbadać, czy świat, gdyby idealizm był prawdziwy, nie nosi na sobie rysu wytworu. Wydaje się jednak, że przez badanie świata i przedmiotów do niego należących co do ich ontologicznej struktury nie da się stwierdzić, czy świat jest czymś w rodzaju sztucznej czarnej róży, podczas gdy przy podejściu realistycznym świat byłby autentyczną różą. Świat, mówiąc językiem Kanta, na poziomie empirycznym nie ma żadnych cech wytworu, a tylko wzięcie pod uwagę takich fundamentalnych „rzeczy” jak czas i przestrzeń może ewentualnie dowieść, iż jest on efektem syntezy receptywności pobudzeń oraz form naoczności i kategorii: nie da się tego jednak fenomenologicznie zobaczyć. Husserl, głoszący program badań fenomenologicznych opartych wyłącznie na tym, co bezpośrednio dane, musiał ostatecznie również przyjmować, że wielorakie syntezy, szczególnie synteza czasowa i asocjacyjna, dokonują się nieświadomie. Stanowiło to istotny paradoks fenomenologiczno-filozoficznego programu badawczego.

Chociaż Ingarden nie sformułował ostatecznego rozwiązania problemu realizmu i idealizmu, to wyraźnie skłaniał się do stanowiska realistycznego. Na końcu drugiego tomu *Sporu* pisze o podmiocie, względnie osobie (duszy), że:

Liczyć się musimy bowiem z możliwością, że dusze są związane w istotny sposób z ciałami, które, jak się wydaje, wchodzą w skład świata, o którego istnienie toczy się spór, że są – być

<sup>5</sup> „[...] Umysł ogląda bowiem siebie samego nie tak, jakby siebie sobie bezpośrednio samoczynnie przedstawiał, lecz w sposób, w jaki jest od wewnątrz pobudzany, a więc tak, jak się przejawia, a nie, jakim jest” (Kant 1986, B 69).

<sup>6</sup> Guido Küng, wyrażając podziw dla skrupulatności analiz Ingardena, pisze, że w końcu jednak wielu czytelników przestaje widzieć las spoza drzew (por. Küng 1982, s. 231).

może – od nich bytowo zależne, a nawet – bytowo pochodne. Gdyby tak istotnie było [...], to wówczas żadne z dotychczas rozważanych rozwiązań sporu nie byłoby ontologicznie możliwe, wszystkie bowiem okazałyby się z jakichś powodów wewnątrznie sprzeczne. Przypominam przy tym, że byłoby tak tylko wówczas, gdyby należało w dalszym ciągu podtrzymać zasadniczy punkt wyjścia całej problematyki, mianowicie ten, że „czysta świadomość”, która ma stanowić bezwzględnie pewny punkt wyjścia całego zagadnienia istnienia świata, jest właśnie świadomością, do której docieramy przeprowadzając różne redukcje fenomenologiczne i dokonując aktu immanentnego spostrzeżenia, czyli gdyby utrzymać transcendentalistyczne sformułowanie całego zagadnienia (Ingarden 1987, t. 2, s. 259–260).

Ingarden nie podjął jednak problemu, na ile dusze (podmioty) są istotnie związane z ciałami w kontekście sporu o istnienie świata. Nie wziął też pod uwagę, że według Husserla również i żywe ciało ludzkie jest obiektem ukonstytuowanym w świadomości<sup>7</sup>. Należy zatem skonstatować, że zasugerowane przez Ingardena rozwiązanie sporu „realizm – idealizm” na korzyść realizmu poprzez wskazanie na – być może – konieczne związanie dusz (podmiotów) z ciałami włącza się w tendencję do mundanizacji spirytualizmu Husserla.

Wśród myślicieli związanych z fenomenologią poglądy na naturę poznania ludzkiego, a w tym na zagadnienie realizmu i idealizmu, rozwinęły się w kierunku stanowisk podkreślających istnienie czynników tak istotnie determinujących relację „podmiot – przedmiot”, że tradycyjne problemy epistemologii muszą zostać przekroczone lub po prostu odrzucone. Decydujący w tym aspekcie był wpływ M. Heideggera, a szczególnie jego teza, że pierwotnym wymiarem naszego istnienia w świecie jest praktyczne operowanie rzeczami i że z tego punktu widzenia problemy sceptycyzmu czy realizmu i idealizmu są zagadnieniami sztucznymi. Ingarden systematycznie podjął problematykę realizmu i idealizmu, nie rozstrzygnął jej za pomocą „jednego cięcia”, jak Heidegger, lecz wyrażona w powyższym cytacie sugestia o koniecznym związaniu dusz (podmiotów poznających) z ciałami ma charakter nie tylko realistyczny, lecz także pozaspirytualistyczny.

Ten kierunek myślenia rozwinęli przedstawiciele francuskiej fenomenologii. W swojej epistemologii M. Merleau-Ponty odrzucił problem poznania w jego kartezyjańskim sensie: nie potrzebujemy reagować na sceptycyzm, ani zmierzać do ostatecznego uprawomocnienia wiedzy w jakimś rodzaju pewności podmiotowej, ani też szukać drogi dotarcia do „świata zewnętrznego”. Według Merleau-Ponty’ego tego rodzaju podejście przyjmuje w nieuprawomocniony sposób, że istnieje nieprzekraczalna dychotomia między podmiotem a przedmiotem, gdy w rzeczywistości nie trzeba pytać, czy spostrzegamy świat, a raczej trzeba z góry powiedzieć, że to właśnie świat jest tym, co spostrzegamy. Percepcja jest naszą podstawową epistemiczną obecnością w świecie,

<sup>7</sup> Wydaje się, że Andrzej Półtawski, podobnie jak Ingarden, rozstrzygnięcie sporu o istnienie świata na korzyść realizmu widział w odwołaniu się do pierwotnie danego zmysłowego i cielesnego funkcjonowania człowieka w świecie (por. Półtawski 1973; por. też Rosiak 2012).

„byciem w świecie” Heideggera. Zadaniem fenomenologii percepcji jest więc tylko rozświetlenie, na czym bliżej polega nasze pierwotne percepcyjne „bycie w świecie” (por. Merleau-Ponty 2001).

Merleau-Ponty uważał, że takie stanowisko przewyżcza opozycję „realizm – idealizm” lub, w jego terminologii, opozycję „realizm – intelektualizm”. Podmiot jest zawsze podmiotem cielesnym i historycznym, podmiotem aktywnie operującym w uprzednio danym świecie rzeczy. W tym aspekcie poglądy Merleau-Ponty’ego bliskie były stanowisku pragmatyzmu. Podobna tendencja do przewyżczania opozycji „realizm – idealizm” poprzez podkreślanie elementów aktywności i praktycznego działania oraz do przekraczania tradycyjnych kwestii epistemologicznych jest wyraźnie widoczna w epistemologii J.-P. Sartre’a. Patrząc z tego punktu widzenia, można, jak sądzę, twierdzić, że dzieje fenomenologii w XX i XXI w. polegają na próbach odejścia od transcendentnego idealizmu i spirytualizmu Husserla. Są to dzieje uświatowienia transcendentnego projektu badawczego Husserla. Myśląc w ten sposób, późniejsze pokolenia filozofów inspirowanych fenomenologią na pierwszy plan zaczęły wysuwać (Husserla) koncepcję przednaukowego „świata życia” (*Lebenswelt*), horyzontalność, sytuacyjność i cielesność człowieka.

## Bibliografia

- Ingarden R. (1964/1965), *Der Streit um die Existenz der Welt*, t. 1, 2/1, 2/2, Tübingen: Max Niemeyer.
- Ingarden R. (1981), *Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu*, przeł. S. Judycki, Z. Mazurczak, „Studia Filozoficzne” 29, s. 3–24.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, red. D. Gierulanka, wyd. 3, Warszawa: PWN.
- Kant I. (1986), *Krytyka czystego rozumu*, przeł. R. Ingarden, Warszawa: PWN.
- Kern I. (1964), *Husserl und Kant. Eine Untersuchung über Husserls Verhältnis zu Kant und zum Neukantianismus*, Den Haag: Martinus Nijhoff.
- Küng G. (1982), *Roman Ingarden (1893–1970): Ontological Phenomenology*, w: H. Spiegelberg, *The Phenomenological Movement*, Third Revised and Enlarged Edition, The Hague/Boston/London: Nijhoff Publishers, s. 223–233.
- Merleau-Ponty M. (2001), *Fenomenologia percepcji*, przeł. M. Kowalska, J. Migasiński, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Paton H.J. (1951), *Kant’s Metaphysics of Experience. A Commentary on the First Half of the „Kritik der reinen Vernunft”*, t. 1, London: George Allen & Unwin Ltd.
- Półtawski A. (1973), *Świat, spostrzeżenie świadomość. Fenomenologiczna koncepcja świadomości a realizm*, Warszawa: PWN.
- Rosiak M. (2012), *Studia z problematyki realizmu-idealizmu*, Wrocław: Oficyna Naukowa PFF.

## **Realism and idealism in the light of Roman Ingarden's *Controversy over the Existence of the World***

**Keywords:** *constitutive a priori, E. Husserl, idealism, immanence of consciousness, R. Ingarden, realism, skeptical hypotheses*

The subject of the article is the assessment of the way of presentation of the issue of realism and idealism in the *Controversy over the Existence of the World* by R. Ingarden. First, the author of this paper offers his own systematization of the issue of 'realism – idealism', then he goes on to show Ingarden's position. The modern opposition 'realism – idealism' can be divided into three main areas: (1) the problem of the existence of the so-called 'constitutive *a priori*', (2) the problem of the argumentative transgression of the immanence of consciousness (the so-called 'bridge problem'), (3) the problem of the causal genesis of the image of the world at the disposal of human cognitive subjects (skeptical hypotheses). The author undertakes to show that the *Controversy over the Existence of the World* takes as a starting point only a specific interpretation of the issue of realism and idealism: the interpretation contained in the writings of E. Husserl, while omitting the fundamental issue of the nature of time and space, and is limited thereby to the interpretation of realism and idealism from the point of view of the question of the existence qualified as constitutive *a priori*.