

Stanisław Judycki

Idealizm i spirytualizm

W języku potocznym termin „idealizm” kojarzy się głównie ze słowem „idealista”, a ono z kolei często jest odnoszone do kogoś, kto swoje działania, swoje życie poświęca nie tyle doraźnym lub długookresowym korzyściom materialnym, lecz dobru innych ludzi, dobru społeczeństwa, ludzkości itp. Idealista w tym znaczeniu motywację do działania czerpie z przeświadczenia, że świat, który znamy, nie jest czymś ostatecznym. Inaczej mówiąc, że istnieje inny świat, gdzie jego dążenia zostaną w pełni zrealizowane. Ten inny świat określany jest czasami mianem świata duchowego, lecz oczywiście potoczne przekonania na jego temat nie wychodzą poza ogólnikową wizję takiego współistnienia ludzi, w którym nie będzie miejsca na śmierć i zło. „Idealista” jest często traktowany jako osoba szlachetna, lecz naiwna; albo jeśli nawet nie zupełnie naiwna, to przynajmniej pozbawiona wycucia życia i jego wymogów, pozbawiona realizmu, jak się to niekiedy mówi. „Realista” natomiast jest potocznie prawie synonimiczny z „materialistą”, tzn. z kimś, kto jest przekonany, że świat, który znamy, jest jedynym faktycznym światem; że śmierć i zło są nieodwracalne; i że jest wysoce prawdopodobne, iż człowiek jest wyłącznie małym kawałkiem materialnego świata, podanym całkowicie jest jego prawom.

Obok tego potocznego rozumienia słów „idealizm” i „idealista” istnieją też dość powszechnie żywione przeświadczenia na temat idealizmu wśród filozofów¹. Tutaj trudniej jest wskazać na jedno dominujące skojarzenie, gdyż filozofy-

¹ Termin „idealizm”, jako klasyfikujące określenie dla systemów filozoficznych (według ich aspektów epistemologicznych bądź metafizycznych), nie występował przed XVIII w. Przed tym czasem „idealizm” był łączony z filozofią platońską i miał znaczenie głównie polemiczne. Dopiero Kant i jego następcy zaczęli używać terminu „idealizm” w sensie pozytywnym, tzn. dla określenia charakteru własnej doktryny i odróżniać ten sens „idealizmu” od dotychczasowych jego znaczeń. We wcześniejszych użyciach był on stosowany jako pojęcie przeciwstawne do pojęcia „materializmu”. W tym kontekście Leibniz nazywał Epikura materialistą, a Platona idealistą, gdyż według Leibniza Platon twierdził, iż wszystko dzieje się w duszy tak, jakby nie było ciała, podczas gdy Epikur uważał, że wszystko odbywa się tak, jakby istniało wyłącznie ciało. Spór między idealizmem a realizmem w tym sensie Leibniz rozwiązy-

wie akademiccy zawsze są w stanie wymienić przynajmniej kilka innych, konkurencyjnych do zasugerowanego, dróg interpretacji tego terminu. Myślę jednak, że dzisiaj idealizm jest kojarzony głównie z tezą, iż świat jest w pewien sposób zależny od umysłu ludzkiego. Inaczej mówiąc, że nasz obraz świata jest wynikiem tego, jakim rodzajem umysłu dysponujemy. Za realistę jest zaś uznawany ktoś, kto twierdzi, że nasz umysł odzwierciedla świat takim, jakim jest on rzeczywiście. Przy tym technicznym i filozoficznym rozumieniu tych terminów, realista, jako przeciwnik idealisty, nie musi być materialistą. Realista nie musi twierdzić, że tym, co istnieje, są wyłącznie przedmioty fizyczne, a w szczególności, że ludzie są tylko małymi kawałkami materii, poddany prawom świata fizycznego. Realista może dopuszczać istnienie przedmiotów innych niż przedmioty czysto materialne².

wał za pomocą swojej teorii harmonii prestabilizowanej; por. H. Zeltner, *Idealismus*, w: J. Ritter, K. Gründer (wyd.), *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, Basel–Stuttgart 1976, t. 4, kol.34.

² „Realizm” ma wiele znaczeń we współczesnej literaturze filozoficznej. Mówi się o realizmie naiwnym (naturalnym) i przeciwstawia się go realizmowi krytycznemu. Ten pierwszy nie jest stanowiskiem filozoficznym, lecz pewnym składnikiem naszej naturalnej postawy zdroworozsądkowej i wyraża się w przekonaniu, że świat jest w przybliżeniu taki, jakim go spostrzegamy zmysłami. Po stronie filozoficznej odpowiadałby mu realizm dogmatyczny, akceptujący bez dodatkowych dyskusji ten zdroworozsądkowy obraz świata. Realizm krytyczny jest natomiast stanowiskiem filozoficznym i może mieć różny zasięg zależnie od tego, co zostanie uznane za istniejące niezależnie od umysłu (np. mogą być to tzw. jakości pierwszorzędne, a nie jakości drugorzędne). Inną opozycją (funkcjonującą w ramach teorii percepcji zmysłowej) jest przeciwstawienie: realizm bezpośredni – pośredni (ten drugi nazywany jest też reprezentacjonizmem). Pierwszy uznaje, że nasz kontakt z rzeczami zmysłowego spostrzegania odbywa się bez żadnych pośredników, drugi twierdzi, że tymi pośrednikami są tzw. dane zmysłowe. Poza tymi dwiema opozycjami znajduje się realizm naukowy, który jest przeciwstawiany instrumentalizmowi. Według realizmu naukowego przedmioty nieobserwowalne (elektrony itd.) istnieją autonomicznie, według drugiego są one tylko użytecznymi konstrukcjami, pozwalającymi na wyjaśnianie i przewidywanie obserwowalnych zjawisk. Realizm psychologiczny uznaje, że stany i procesy psychiczne — tak jak one są dane w introspekcji — są realne, tzn. posiadają rzeczywiste „moce” przyczynowe wywoływania innych zjawisk psychicznych i zjawisk fizycznych. Przeciwnieństwem byłby w tym wypadku epifenomenalizm lub materializm eliminacyjny. Realizm co do istnienia ogółu (platonizm) uznaje, że tzw. przedmioty abstrakcyjne (ogólne) istnieją niezależnie od umysłu i są przezeń tylko odkrywane, np. w trakcie spełniania aktów poznania matematycznego. Opozycją będzie tu przede wszystkim nominalizm. Realizm aksjologiczny twierdzi, że predykaty aksjologiczne, takie jak np. dobro czy zło, odnoszą się do własności istniejących niezależnie od umysłu. Przeciwnym poglądem byłby emotywizm (lub projektywizm), które uznają, że „dobro”, „zło” itd. są tylko produktami naszych reakcji uczuciowych na pewne zdarzenia, a nie rzetelnie przysługującymi tym zdarzeniom własnościami. Można też mówić o globalnym realizmie dotyczącym podstawowych składników naszego schematu konceptualnego, którymi są przestrzeń, czas i kategorie. Opozycją w tym wypadku byłby idealizm transcendentálny typu Kanta lub Husserla.

Zasadniczą zawartość tego artykułu będzie stanowić analiza podstawowych znaczeń, wiązanych dawniej i współcześnie z terminami idealizm i realizm. W ten sposób będę zmierzał do wydobycia autentycznego sensu idealizmu filozoficznego. Można wskazać przynajmniej trzy powody podjęcia takiego zadania. Po pierwsze, idealizm filozoficzny jest często mieszany z innymi stanowiskami i problemami, a mianowicie ze sceptycyzmem, agnostycyzmem, subiektywizmem, solipsyzmem czy relatywizmem. Często też zaciera się różnica między problemem idealizmu a zagadnieniem istnienia Boga i jego relacji do świata. Po drugie, ostatnio zaczęto powszechnie używać terminu idealizm zamiast terminu antyrealizm, łącząc z nim znaczenia, które w większej części dalekie są, jak sądzę, od intencji autentycznego idealizmu. I w tym wypadku potrzebna jest wyraźna kłasyfikacja granic między idealizmem a antyrealizmem. Po trzecie, idealizm uchodzi wśród współczesnych filozofów za stanowisko albo przestarzałe, albo dziwaczne, albo za jedno i drugie jednocześnie. Moim zadaniem będzie dowiedzenie, że nie jest ono ani dziwaczne, ani przestarzałe. Sądzę także, iż zasadnicza intencja idealizmu filozoficznego jest zgodna z jednym ze składników jego potocznego sensu, tzn. z przeświadczeniem, mówiąc żargonem filozoficznym, iż ostateczna kontyngentna rzeczywistość nie jest rzeczywistością materialną, lecz duchową³. Główną tezę tego artykułu będzie więc to, że autentyczny idealizm jest spirytualizmem.

* * *

Idealizm filozoficzny jest stanowiskiem, które dotyczy sposobu istnienia świata, rozumianego jako byt nie-absolutny, niekonieczny czy kontyngentny. Głoszona przez idealizm zależność świata od umysłu (której motywacja i rodzaj będą dopiero dalej przedmiotem eksplikacji) jest zależnością pomiędzy światem rozumianym głównie jako kontinuum czasowo-przestrzenne a skończonym umysłem ludzkim⁴. Idealizmu nie należy utożsamiać z teizmem, tzn. ze stanowiskiem, że świat jako kontinuum czasowo-przestrzenne został stworzony przez Boga. W myśl teizmu (a przynajmniej teizmu w formie kreacjonistycznej i personalistycznej) świat jest zależny od umysłu Boga w dwojaki sposób. Po pierwsze, jest zależny

³ J. Foster, *The Case for Idealism*, Routledge, London 1982, s. 3.

⁴ W związku z kwestią realizm – idealizm należy zwrócić uwagę na istotną dwuznaczność terminu „idea” w tradycji filozofii europejskiej. Pierwotnie termin ten wiązany był z filozofią Platona, a „idea” znaczyła tyle, co przedmiot pojęcia ogólnego. Przy takiej interpretacji należałoby odróżniać pojęcie, powiedzmy, trójkąta jako struktury znajdującej się w umyśle, od jego przedmiotu, którym byłaby idea trójkąta, czyli przedmiot ogólny, znajdujący się poza czasem i przestrzenią i dający się uchwycić tylko umysłowo (przedmiot gatunkowy lub rodzajowy). Od czasów Kartezjusza i angielskich empirystów rozpowszechniło się natomiast takie rozumienie „idei”, w którym „idea” znaczy tyle, co przedstawienie (*repraesentatio*). Ideami zaczęto więc nazywać to wszystko, co znajduje się w umyśle, a więc np. pojęcia, spostrzeżenia, wyobrażenia itd.

co do swojej idei: został „najpierw” pomyślany, a „potem” stworzony. Nawet jednak, gdy przyjmie się, że świat istnieje wiecznie, to i tak musi być zależny od Boga jako coś, co samo w sobie nie nosi podstawy swojego istnienia. Po drugie, w myśl tej koncepcji świat jest zależny od Boga, gdyż jest ciągle przez niego podtrzymywany w istnieniu (*creatio continua*). Zgodnie więc z teizmem świat jako kontinuum czasowo-przestrzenne nie ma bytu w sobie (nie istnieje autonomicznie) i w tym też sensie można powiedzieć, że jest on dla teisty nierealny. Jest w swoim istnieniu i uposażeniu zależny od mocy Boga.

Niekiedy idealizm filozoficzny interpretuje się w ten sposób, jakoby miał on uniemożliwiać metafizyczne dowodzenie istnienia Boga. Jeżeli obraz świata jest zależny od natury umysłu ludzkiego, to dostęp do metafizycznej struktury świata jest jakby przesłonięty, a zatem dowodzenie istnienia Boga jest trudne, jeżeli w ogóle jest możliwe. Trzeba jednak zwrócić uwagę, że problem teizmu powstaje zarówno dla idealizmu, jak i dla realizmu. W obu stanowiskach mamy bowiem do czynienia z doświadczeniem kontyngencji świata, z problemem przyczynowości i z innymi zagadnieniami, które zwykle generowały pytanie o istnienie Boga jako bytu absolutnego. Głoszona przez Kanta niemożliwość metafizyki, jako nauki tak samo dowodzącej istnienia swoich przedmiotów jak nauki przyrodnicze czy nauki formalne, nie wynika z jego stanowiska idealistycznego (jak się to często błędnie mniema), lecz tzw. idealizm transcendentálny miał stanowić raczej rozwiązanie nieprzezwycięzalnych, jak sądził Kant, antynomii, w które musi się wkleść każde myślenie metafizyczne⁵.

⁵ W ramach analizy sformułowanych przez siebie czterech antynomii czystego rozumu (1. Świat ma początek w czasie i jest przestrzennie nieograniczony — świat nie ma początku w czasie i granic w przestrzeni; 2. Każda substancja składa się z części prostych — żadna substancja nie składa się z części prostych; 3. Istnieje wolność jako przyczynowość różna od praw przyrody — nie istnieje wolność, a wszystko dzieje się zgodnie z prawami przyrody; 4. Istnieje konieczna istota jako przyczyna świata — nie istnieje konieczna istota jako przyczyna świata) Kant twierdził, że gdy przyjmiemy punkt widzenia dogmatycznej metafizyki, wtedy można dowieść tezy, jak i antytezy w każdej poszczególniej antynomii. Jedynym sposobem wyjścia z antynomii jest akceptacja systemu idealizmu transcendentálnego, a więc uznanie, że świat jako przedmiot naszego poznania jest tylko światem zjawiskowym (istnieje tylko jako konstrukcja naszego umysłu). W wypadku pierwszych dwóch antynomii należy więc odrzucić obie opozycje, w wypadku drugiej pary zaakceptować je. I tak np. jeżeli świat jest fenomenalny, to prawa przyrody stosują się do niego powszechnie, natomiast wolność może być prawem świata noumenalnego. Również poza czwartą antynomią Kant poddał krytyce dowody na istnienie Boga, zarówno dowód ontologiczny, kosmologiczny i tzw. fizyko-teologiczny. Mimo tego, Kant nie był ani ateistą, ani fideistą utrzymując, że przekonanie o istnieniu Boga może być racjonalnie uprawomocnione. Uprawomocnienie to znajduje się nie w spekulatywnej metafizyce, lecz w dziedzinie moralności: każda istota angażująca się w działanie moralne dąży do tego, aby zrealizować w świecie taki stan rzeczy, w którym szczęście jest proporcjonalne do poniesionych wyrzeczeń i zdobytej cnoty, to jednak nie jest możliwe bez założenia, że istnieje Stwórca moralnego porządku świata.

Idealizm filozoficzny często jest umieszczany w jednej linii teoretycznej ze sceptycyzmem w ten mniej więcej sposób, że idealista miałby wątpić w istnienie świata niezależnego od umysłu. Należy odróżniać między sceptycyzmem powszechnym a sceptycyzmami odnoszącymi się do partykularnych problemów (np. sceptycyzm co do możliwości rozwiązania problemu wolności, problemu indukcji czy problemu relacji umysł–ciało). Sceptycyzm powszechny może przybrać postać tezy, że o żadnym zdaniu nie możemy rozstrzygnąć, czy jest ono prawdziwe czy fałszywe albo tezy, że nic nie wiemy, a dokładniej, że każda próba uzasadnienia dowolnego zdania musi albo prowadzić do ciągu w nieskończoność w uzasadnianiu, albo przybrać postać błędnego koła. Rozważa się przy tym dwa główne argumenty sceptyczne, mianowicie — obecny już w starożytności — tzw. argument z błędu (skoro mylimy się niekiedy, to być może mylimy się zawsze) oraz argumenty nawiązujące do nowożytnego sceptycyzmu. W tym drugim wypadku bierze się pod uwagę tzw. egzotyczne hipotezy sceptyczne, na przykład przypuszczenie, że podlegamy uniwersalnemu złudzeniu: jesteśmy tylko podłączonymi do komputera mózgami w pewnym laboratorium, gdzie złośliwy naukowiec wytwarza w nas obraz świata danego w doświadczeniu. Tego typu hipotezy (biorące swój początek od hipotezy złego demona Kartezjusza) są pomyślane wyłącznie jako ilustracje dla podstawowego żądania sceptyka, abyśmy wykluczyli, że nasze przekonania o świecie mogą mieć radykalnie inne źródła niż to normalnie zakładamy.

Jeżeli idealizm, jak się to dzisiaj powszechnie przyjmuje, jest tezą o zależności świata od umysłu czy też tezą o istnieniu zależności bytu kontyngentnego od skończonych umysłów, to ani sceptycyzmy partykularne, ani też sceptycyzm powszechny nie są idealizmami, gdyż z tego, że w coś można wątpić, bądź też z tego, że istnieją jakieś powody do wątpienia w coś, nie wynika, że to, w co wątpimy, jest zależne w swoim istnieniu bądź uposażeniu od umysłu spełniającego akty wątpienia. Jest też odwrotnie, jeżeli coś jest niepowątpiewalne, to z tego nie wynika, że sfera powątpiewalna istnieje zależnie od sfery niepowątpiewalnej. Sceptycyzm nie jest idealizmem, chociaż niekiedy był z nim łączony w dziejach filozofii. Kartezjańskie wątpienie i niepowątpiewalność *cogito* tak mocno skojarzyły się z późniejszymi systemami idealistycznymi, iż uważa się, że sceptycyzm, jeżeli nawet sam w sobie nie jest idealizmem, to przynajmniej może być jego czynem. Jest to jednak nadinterpretacja poglądów Kartezjusza, który był realistą co do istnienia rozciągłej przestrzennie materii, jak i nadinterpretacja związku między sceptycyzmem metodycznym Kartezjusza a późniejszymi stanowiskami idealistycznymi. Nawet gdybyśmy stwierdzili, że nie mamy środków argumentacyjnych, aby wykazać, że nasze przekonania o świecie nie mają radykalnie in-

nych źródeł, niż to normalnie przyjmujemy, to z tego nie wynika, iż nasz obraz świata jest zależny od struktury i uposażenia naszych umysłów⁶.

Idealizm filozoficzny bywa czasami łączony ze stanowiskiem agnostycyzmu, na przykład w ten sposób, w jaki agnostycyzm towarzyszy idealistycznej doktrynie Kanta. Realistą więc byłby ktoś, kto przyjmowałby całkowitą rozstrzygalność wszystkich problemów, a także pełną możliwość poznania wszystkich kategorii tego, co istnieje. Idealista jako agnostyk musiałby natomiast wprowadzać dystynkcję między zjawiskiem a rzeczywistością i twierdzić przy tym, że tylko sfera zjawiskowa jest dostępna poznawczo, podczas gdy sfera pozazjawiskowa (sfera bytu samego w sobie) jest istotnie niedostępna poznawczo. W ten sposób idealista musiałby być agnostykiem. Trzeba przyznać, że wprawdzie agnostycyzm w tym znaczeniu może towarzyszyć idealizmowi filozoficznemu, ale nie jest jego najważniejszym składnikiem. Należy pamiętać, że tylko skrajnie racjonalistyczne formy realizmu mogą twierdzić, że wszystko, co istnieje, jest poznawalne przez skończony rozum ludzki, że wszystkie kategorie kognitywne i wszystkie kategorie ontyczne pokrywają się w pełni ze sobą. Bardziej umiarkowane formy realizmu i racjonalizmu muszą przystać na jakąś z form agnostycyzmu, tzn. uznać, iż nie wszystkie problemy są rozstrzygalne i że istnieją dziedziny czy sfery ontyczne, które są istotnie niedostępne dla naszego poznania. Stąd też i realizm może mieć charakter agnostyczny⁷. Z drugiej strony, agnostycyzm nie musi być całkowity w wypadku idealizmu filozoficznego. Odrzucenie poznawalności sfery pozazjawiskowej nie musi oznaczać całkowitej niewiedzy co do jej charakteru. Często ta wiedza ma charakter poznania przez negację, np. w formie przypuszczenia, że sfera zjawiskowa rządzi się prawem konieczności przyrodniczej, natomiast w sferze „rzeczy samych w sobie” wolność i konieczność przyrodnicza są ze sobą w jakiś sposób uzgodnione. Idealista filozoficzny nie musi więc twierdzić, że zupełnie nic nie wie na temat dziedziny pozazjawiskowej.

⁶ Wśród realistycznie nastawionych realistycznie filozofów w XIX i XX w., a zwłaszcza wśród neoscholastyków, rozpowszechnił się pogląd, że kwestia realizm-idealizm dotyczy pytania, jak — biorąc pod uwagę wyłącznie dane świadomości — można wykazać istnienie przedmiotów niezależnych od świadomego umysłu. Tak sformułowany problem realizmu i idealizmu nazywano problemem mostu, tzn. przejścia od świadomości do świata, a metodę filozofowania, w której myślenie zaczyna się od problemu mostu, nazywano metodą transcendentálną. Por. E. Gilson, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 7-166; O. Muck, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964; J. Herbut, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987.

⁷ Wywodzący się z neokantyzmu Hartmann sformułował jedno z najbardziej zdecydowanych stanowisk realistycznych w epistemologii XX w. Mimo że (szczególnie w aksjologii) przejął wiele przekonań charakterystycznych dla ruchu fenomenologicznego, to zdecydowanie odrzucił neokantowski i fenomenologiczny idealizm. Zarówno w aktach czysto poznawczych, ale przede wszystkim w tzw. aktach emocjonalno-transcendentnych (wola, działanie) człowiek uchwytuje istnienie bytu niezależnego od umysłu. Por. N. Hartmann, *Grundzüge einer Metaphysik der Erkenntnis*, Berlin 1921.

Terminy „subiektywny” i „obiektywny” są notorycznie wieloznaczne zarówno na terenie języka potocznego, jak i w filozofii. Można jednak tak określić znaczenia tych terminów, że idealizm filozoficzny na pewno nie będzie subiektywizmem. Idealizm filozoficzny nie głosi zależności świata od umysłu w sensie zależności od indywidualnych aktów świadomych określonego podmiotu (czy grup podmiotów), zależności od ich aktów woli czy też żywionych przez nie poglądów na świat. Stwierdzaną przez siebie zależność świata od umysłu idealizm filozoficzny traktuje jako obiektywną, tzn. niezależną od indywidualnych czy grupowych upodobań świadomych podmiotów. Umysł jako wewnętrznie (introspekcyjnie) dana rzeczywistość jest według idealisty tak samo obiektywnie podporządkowany niezależnym od niego uwarunkowaniom, jak ma to miejsce w realizmie. Indywidualistyczny czy kolektywny woluntaryzm nie jest idealizmem, tak samo jak idealizmem filozoficznym nie są żadne formy moralnego subiektywizmu, emotywizmu czy nihilizmu. Często podawana w podręcznikach filozofii opozycja idealizm obiektywny – idealizm subiektywny dotyczy nie obiektywizmu i subiektywizmu w powyższych znaczeniach, lecz dość partykularnie została utrwalona, aby wypuklić odmienność idealizmu typu Hegla od idealizmu typu Kanta⁸.

Druzgoczącym zarzutem ze strony antyidealistycznie nastawionych filozofów bywa powiedzenie, że idealizm musi (lub może) prowadzić do solipsyzmu. Solipsyzm miałby następująco być implikowany przez idealizm. Jeżeli świat jako świat obiektów materialnych (cielesnych) jest zależny od umysłu, to istnienie innych podmiotów jest też zależne od funkcji poznawczych każdorazowego umysłu, gdyż inne podmioty dane są nam wyłącznie poprzez wyraz cielesny ich stanów psychicznych. Solipsyzm mógłby przybierać postać albo tezy słabszej (epistemologicznej), że z pewnością możemy wiedzieć tylko o istnieniu jednego umysłu, tzn. naszego własnego, ponieważ jego stany są dane bez zapośredniczenia cielesnego, bądź tezy mocniejszej (metafizycznej), że właściwie istnieje tylko jeden umysł (jeden świadomy podmiot), a mianowicie nasz własny. Istnienie wszystkich innych ludzi byłoby więc zależne od naszego istnienia. Solipsyzm, szczególnie ten metafizyczny, był zawsze kamieniem obrazu dla idealistów, dlatego też

⁸ Idealizm subiektywny jest interpretowany jako stanowisko w dwóch wersjach: immanentnej (Berkeley) i transcendentnej (Kant). Obie te wersje uzależniają obraz świata od struktury naszego umysłu. Przeciwstawia się je idealizmowi obiektywnemu w ten sposób, że idealizm obiektywny dotyczy metafizycznej struktury świata w ogóle, uznając na przykład, jak we wzorcowej ilustracji, którą jest metafizyka Hegla, że podstawę świata, jego główny „motor” stanowi nie materia i jej zmiany, lecz raczej ciągle zmiana tego, co duchowe w sensie tzw. ducha obiektywnego. W aktualnie dyskutowanym kontekście przeciwstawienia subiektywny–obiektywny, idealizm subiektywny (immanentny i transcendentny) są obiektywne, gdyż uznają, że chociaż nasz obraz świata jest zależny od struktury naszego umysłu, to jednak sama ta struktura jest czymś stałym, nie dającym się zmienić za pomocą jakichkolwiek decyzji, aktów woli itp. Por. na ten temat K. Ajdukiwicz, *Zagadnienia i kierunki filozofii*, wyd. 2, Warszawa 1983, s. 114-130.

wiele miejsca poświęcali wykazaniu, że ta absurdalna doktryna nie wynika z idealizmu. Solipsystyczny idealizm likwidowałby bowiem jakąkolwiek sensowność filozofowania, myślenia i działania, gdyż wszystkie te czynności stawałyby się monologiem⁹.

Po pierwsze, trzeba stwierdzić, że idealizm nie musi być solipsyzmem w tym znaczeniu, iż solipsyzm nie jest koniecznie (logicznie) przezeń pociągany. Po drugie, trudność związana z solipsyzmem jest, można tak powiedzieć, trudnością techniczno-filozoficzną, tzn. takimi trudnościami obarczone są wszystkie podstawowe stanowiska filozoficzne, co jednak nie może przesądzać o wartości ich ostatecznego przesłania intelektualnego. Po trzecie, nie można wykluczyć, że istnieją przekonujące argumenty, pokazujące, że idealizm filozoficzny nie musi być solipsyzmem.

Idealizm filozoficzny jest traktowany jako stanowisko prowadzące do relatywizmu. Nasz obraz świata byłby tylko jednym z możliwych jego obrazów, zależnym od naszego uposażenia epistemicznego, a w szczególności od aparatu pojęciowego, którym posługujemy się do opisu świata. W ten sposób idealizm jest oskarżany o relatywizm konceptualny, z którym często jest łączony, jako decydujący, zarzut relatywizmu moralnego. Wydaje się jednak, że autentyczny idealizm nie jest relatywizmem, w odróżnieniu, na przykład, od wpływowej dzisiaj grupy stanowisk określanych mianem antyrealizmu¹⁰.

* * *

Biorąc ogólnie, współczesny antyrealizm zasadza się na dość prostej obserwacji, że ten sam przedmiot może być różnie pojęciowo interpretowany¹¹. Ten

⁹ „[...] o istnieniu innych duchów nie możemy nic wiedzieć inaczej, niż tylko dzięki ich działaniom lub ideom, jakie w nas wzbudzają. Postrzegam różne ruchy, zmiany i kombinacje idei, które powiadają mi o istnieniu pewnych odrębnych istot zdolnych do działania, które są podobne do mnie, towarzyszą moim ideom i biorą udział w ich wytwarzaniu. Dlatego moja wiedza o innych duchach nie jest bezpośrednia, jak wiedza o moich ideach, lecz zależy od pośrednictwa idei, które odnoszę, jako skutki lub towarzyszące znaki, do różnych ode mnie istot zdolnych do działania, czyli duchów”. (G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, Warszawa 1956, s. 141-142). Ten tekst jest chyba pierwszym wyraźnym sformulowaniem problemu solipsyzmu: jeżeli wiedzę pewną mamy tylko w odniesieniu do naszego własnego istnienia, to istnienie innych podmiotów jest tylko hipotezą, jest ono tylko prawdopodobne.

¹⁰ Trudno jest wysledzić, kto i kiedy zaczął pierwszy używać i rozpowszechniać termin „antyrealizm”. Termin ten występuje we wstępie do drugiego wydania książki M. Devitta *Realism and Truth*, Oxford 1991, s. VII.

¹¹ Szubka (por. T. Szubka, *Trzy formy współczesnego antyrealizmu*, „Kwartalnik Filozoficzny” 26, 1998, s. 5-33) wyróżnia trzy zasadnicze odmiany współczesnego antyrealizmu: (1) antyrealizm eliminacyjny, do którego zalicza np. materializm eliminacyjny broniący przez Patricię i Paula Churchlandów (por. P.S. Churchland, *Neurophilosophy*, Cambridge MA 1986; P.M. Churchland, *A Neurocomputational Perspective*, Cambridge MA 1989); (2) antyrea-

sam np. stół może być potraktowany bądź jako stabilny przedmiot bezpośredniego doświadczenia, bądź jako zbiór molekuł czy cząstek elementarnych. Stąd natychmiast wysnuwa się wniosek, że istnieje tyle obrazów świata, ile istnieje możliwych sposobów jego opisu. Co więcej, mówi się raczej nie o „obrazach świata”, lecz o tym, że każdorazowa konceptualizacja jest „tworzeniem światów”¹². W związku z tym pojawia się niekiedy dystynkcja między realizmem wewnętrznym i realizmem metafizycznym. Realizm metafizyczny oznaczałby tezę, że nasze przekonania (nasze doświadczenia) dotyczą świata samego w sobie, natomiast realizm wewnętrzny stwierdzałby tylko, że nasze przekonania zgadzają się z naszymi doświadczeniami świata. Realizm wewnętrzny byłby więc inną nazwą dla antyrealizmu¹³. Różnica może się wydawać niewielka, ale w mniemaniu antyrealistów jest ogromna, ponieważ każdy rodzaj doświadczenia zawiera zawsze pewien typ konceptualizacji świata i tylko biorąc pod uwagę tę konceptualizację można mu przypisywać prawdę. Prawdę, według antyrealizmu, należy więc uznać za termin wyłącznie epistemiczny¹⁴. Istnieje tyle światów, ile jest możliwych typów jego konceptualizacji. Stąd wyprowadza się agnostyczny wniosek, że nigdy nie możemy poznać świata niezależnego od naszych sposobów konceptualizacji. Stanowisko to ma także wymiar relatywistyczny i konwencjonalistyczny, tzn. jakakolwiek konceptualizacja jest zależna od każdorazowego wyboru aparatu pojęciowego (od wyboru sposobu deskrypcji).

lizm kreacyjny w dwóch odmianach: (a) umiarkowany lub parcyjny antyrealizm kreacyjny, który jest reprezentowany przez poglądy Dummetta (por. M. Dummett, *Replay to McGuinness*, w: B. McGuinness, G. Oliveri (ed.), *The Philosophy of Michael Dummett*, Dordrecht 1994, s. 350-361) oraz Putnama (por. H. Putnam, *Reason, Truth and History*, Cambridge 1981), (b) radykalny antyrealizm kreacyjny, którego przedstawicielami są Rorty (por. R. Rorty, *Objectivity, Relativism and Truth*, Cambridge 1991) i Goodman (por. N. Goodman, *Ways of World-making*, Indianapolis 1978); (3) antyrealizm agnostyczny lub sceptyczny, który Szubka ilustruje stanowiskami van Fraassena (por. B.C. van Fraassen, *The Scientific Image*, Oxford 1980) i Mosera (por. P. K. Moser, *Philosophy After Objectivity. Making Sense in Perspective*, New York 1993). Ostatecznie Szubka dochodzi jednak do wniosku, że wszystkie odmiany antyrealizmu, z wyjątkiem stanowiska materializmu eliminacyjnego typu Churchlandów, mają charakter agnostyczny lub sceptyczny.

¹² To radykalne stanowisko i terminologia pochodzą od Goodmana. Nazywa się je też konstrukcjonizmem lub irrealizmem. Por. P.J. McCormik (ed.), *Starmaking. Realism, Anti-Realism and Irrealism*, Cambridge MA 1996.

¹³ Takiej terminologii zaczął używać Putnam w *Reason, Truth and History*, s. 49. Swoje stanowisko streszcza też za pomocą następującej metafory: „Umysł i świat razem stanowią umysł i świat” (tamże, s. XI).

¹⁴ Według Putnama prawda polega na idealnej i racjonalnej akceptowalności pewnej teorii (por. H. Putnam, *Reason, Truth...*, dz. cyt., s. 55). Jeżeli założymy, że pewna teoria *T* (pojawiająca się u kresu naszych badań) jest teorią idealną, tzn. poprawnie przewiduje wszystkie zdania obserwacyjne (tak dalece, jak to możemy w ogóle wiedzieć), jeżeli jest spójna, prosta itd., to trzeba powiedzieć, że jest ona prawdziwa.

Koncepcję „tworzenia światów” poprzez użycie różnych deskrypcji można byłoby podważyć twierdząc, że wszystkie te rzekome światy są tylko aspektami jednego i tego samego świata. Przecież „tworzenie światów” przez zastosowanie różnych konceptualizacji nie może być całkowicie dowolne. Nie wszystko da się opisać za pomocą dowolnego języka, a zatem tzw. tworzenie jest w rzeczywistości odkrywaniem nowych aspektów tego samego świata. To, co nazywamy światem, jest czymś bardzo bogatym i różnorodnym. Można byłoby też zapytać antyrealistę, czego właściwie chce: czy chce kontaktu ze światem bez żadnej deskrypcji, czy chce, inaczej mówiąc, bezpośredniej intuicji w sensie Kanta, intuicji intelektualnej, w której poznawanie nie polega na byciu pobudzonym przez jakikolwiek przedmiot różny od podmiotu, lecz polega na wytwarzaniu. Ten rodzaj bezpośredniości zarezerwowany jest jednak, według Kanta, dla intelektu nieskończonego i domaganie się go dla ludzi jest naiwnością. Z kolei jednak antyrealista może zapytać, czy istnieje taki metapoziom, z którego dałoby się ocenić, czy wszystkie aspekty świata, które powstają w wyniku zastosowania różnych deskrypcji, są równorzędne, tzn., czy nie istnieje takie wyczerpujące ujęcie świata, które ukazuje całą prawdę o nim. Ale i to ze strony antyrealisty byłaby naiwność, bo byłoby to również wymaganie nierealizowalne dla skończonego umysłu, tzn. wymaganie osiągnięcia całościowej intuicji wszystkich aspektów świata¹⁵.

Można twierdzić, że wszystkie formy autentycznego idealizmu bazowały na odróżnieniu zjawisko–rzeczywistość. Wszystkie współczesne odmiany antyrealizmu dotyczą natomiast wyłącznie sfery zjawiskowej. Różne możliwe konceptualizacje (różne deskrypcje) tej samej rzeczy nie są pojęte w antyrealizmie jako

¹⁵ Często powtarzanym zarzutem wobec tego rodzaju relatywizmu jest to, że mogą wprawdzie istnieć niezgodne ze sobą wersje świata (jego odmienne opisy), ale że z punktu widzenia standardowej logiki niezgodne ze sobą twierdzenia nie mogą być jednocześnie prawdziwe, a stąd utrzymywanie, że różne wersje świata są jednakowo prawdziwe, jest czymś całkowicie niezrozumiałym. Nawet gdyby te wersje były jednakowo dobre dla celów praktycznych, to nie można o nich powiedzieć, iż są prawdziwe. Por. D. Davidson, *On the Very Idea of a Conceptual Scheme*, w: D. Davidson, *Inquiries into Truth and Interpretation*, Oxford 1984, s. 183-198 (tłum. pol. *O idei schematu pojęciowego*, w: B. Stanosz (red.), *Empiryzm współczesny*, Warszawa 1991, s. 258-279). Argument ten przytacza Putnam (por. H. Putnam, *Irrealism and Deconstruction*, w: H. Putnam, *Renewing Philosophy*, Cambridge MA 1992, s. 115-177) i stara się go podważyć twierdząc, że jeżeli dwa opisy tego samego stanu rzeczy z praktycznego punktu widzenia są rzeczywiście ekwiwalentne, to są jednocześnie prawdziwe, gdyż nie dysponujemy żadnymi środkami, aby stwierdzić, który z nich jest w rzeczywistości prawdziwy (np. opis przestrzeni jako złożonej z punktów rozumianych w sensie konkretnych, ostatecznych części przestrzeni i opis przestrzeni jako złożonej z punktów w znaczeniu granic; zarówno dyskurs geometryczny, jak i fizyczny może zostać według Putnama równie dobrze sformalizowany przy obu tych interpretacjach). Sądzę jednak, że odpowiedź Putnama nie jest dobra, gdyż zawsze można przypuszczać, że nasza aktualna wiedza na temat zachodzenia ekwiwalencji obu tych dyskursów jest błędna, tzn. że w rzeczywistości taka równoważność nie ma miejsca.

różne sposoby przejawiania się „rzeczywistości samej w sobie”, lecz jako subiektywne i konwencjonalne interpretacje pewnego zbioru danych. Dystynkcja zjawisko–rzeczywistość, która dotąd definiowała idealizmy filozoficzne, nie była w nich interpretowana jako odróżnienie między tym, co subiektywne, a tym, co obiektywne. Widać to wyraźnie u Kanta, dla którego nauki przyrodnicze były obiektywne, mimo że odnosiły się wyłącznie do sfery zjawisk. Podobnie jest z paradoksalnym pojęciem fenomenu u Husserla. Fenomeny są według niego czymś, co jest bezpośrednio dane, są więc w tym sensie obiektywne, a jednocześnie są tylko zjawiskami, ponieważ stanowią wytwory procesu tzw. konstytucji, czyli procesu syntezy danych zmysłowych dokonywanej przez umysł.

Dawne idealizmy zawierały także mocne tezy modalne na temat relacji zjawisko–rzeczywistość. Według tych stanowisk przyczyną zjawiskowości świata była zawsze pewnego rodzaju konieczność. W wypadku Kanta, tę konieczność tworzyło kategoriale uposażenie podmiotu transcendentalego. W porównaniu z tym dzisiejszy antyrealizm jest nie tylko kategorialem subiektywizmem, ale także ma jednoznaczne rysy konwencjonalistyczne. Widać to wyraźnie na przykładzie problemu, który powstaje w związku z tezą o „tworzeniu światów”. Trzeba wprowadzić przyznać, że idea czegoś realnego i jednocześnie czegoś nie odniesionego do żadnej deskrypcji jest koncepcją czegoś, co nie ma żadnych dających się pojęciowo wyrazić własności, jednak nawet o tym czymś musimy z konieczności myśleć jako o czymś, co ma miejsce w czasie i w przestrzeni, jako o czymś, co jest podmiotem pewnych własności (substancja) i co może podlegać oddziaływaniom przyczynowym. Musimy o tym tak myśleć, a to oznacza, że przynajmniej pewne konieczności są zawarte w podmiocie. Nie może on więc być pojęty jako tylko *residuum* dowolnych deskrypcji.

Te uwagi pokazują, jak się wydaje, że współczesny antyrealizm, będący właściwie pewną formą relatywizmu konceptualnego, nie trafia w główny problem idealizmu filozoficznego, lecz jest dyskursem na temat antropologicznej względności interpretacji pojęciowych. Rzeczywisty problem idealizmu dotyczy pytania o to, czy świat jako kontinuum czasowo-przestrzenne posiada rzetelną autonomię bytową.

* * *

Dotychczasowe rozważania miały pokazać, że idealizmu filozoficznego nie należy utożsamiać ze sceptycyzmem, agnostycyzmem, subiektywizmem, nie musi on być też solipsyzmem ani też jakąś z form relatywizmu pojęciowego (nazywanego współcześnie antyrealizmem). Teraz zadaniem moim będzie przedstawienie zasadniczych motywów idealizmu, jak też jego głównych przekonań. W trakcie tej prezentacji świadomie będę idealizował idealizm, tzn. będę się starał ukazać to, co łączy różne koncepcje idealizmu filozoficznego, pomijał zaś będę partykularne uwarunkowania historyczne i systemowe poszczególnych stanowisk.

Idealizm, jak sugerowałem, jest tezą, że świat jest zależny od umysłu. Należy jednak jakoś bliżej określić, jaki miałby to być rodzaj zależności. W grę mogą wchodzić przynajmniej następujące rodzaje zależności. Po pierwsze, zależność kauzalna: świat byłby przyczynowo wywoływany przez poszczególne stany umysłu ludzkiego, tak jak np. zderzenie jednej kuli z inną wywołuje ruch tej drugiej. Można jednak z pewnością stwierdzić, że żaden ze znanych systemów idealizmu nie sugerował zależności kauzalnej między światem a umysłem. Na poziomie świadomym nie mamy do czynienia z jakimkolwiek przeżyciem wywoływania świata, jego kreowania w tym sensie, a tak samo trudno jest suponować, że tego typu wywoływanie przyczynowe mogłoby mieć miejsce nieświadomie. Jest wręcz odwrotnie, tzn. wszystkie znaczące stanowiska idealistyczne stwierdzały, że przyczynowość (w sensie przyczynowości fizycznej) jest czymś, co należy wyłączać do faktycznego uposażenia umysłu. Posiada on niejako wbudowany schemat, który pozwala mu podporządkowywać pewien typ niezależnych od niego danych, doświadczeń jakościowych (wrażeń) pod schemat fizycznego związku przyczynowego¹⁶.

Drugim rodzajem zależności, który mógłby wchodzić w rachubę, jest zależność od aktów woli poszczególnych podmiotów. Tutaj rzecz jest nawet bardziej oczywista niż poprzednio, tzn. żaden ze znaczących filozofów idealistycznych nie twierdził, że świat jest zależny od aktów woli, tak jak zależny jest, na przykład, mój ruch ręki od mojej decyzji, aby ją poruszyć. Wspominam tu jednak i o tej możliwości, gdyż czasami idealizm miesza się z indywidualistycznym woluntaryzmem, szczególnie gdy dotyczy on sfery stosunków międzyludzkich, sfery działania i moralności. W takim wypadku sądzi się, że idealizm oznacza egoizm: mój świat jest moim wytworem, ja dyktuję, co jest, a co nie jest rzeczywiste i obowiązujące w sferze działania. Systemy idealistyczne wypowiadając tezę o zależności świata od umysłu nie miały jednak na myśli tak partykularnego egoizmu czy nihilizmu. Gdy natomiast pojęcie woli (na przykład w interpretacji nadanej mu przez Schopenhauera) będziemy rozumieli jako pojęcie nieosobowej siły, indywidualizującej się w poszczególnych decyzjach i działaniach ludzi, i takie stanowisko określimy mianem idealizmu, to także nie będzie ono miało nic wspólnego z wzorcowymi dla idealizmu poglądami Leibniza, Kanta czy Husserla¹⁷.

¹⁶ Niekiedy idealizm filozoficzny jest interpretowany jako generalna negacja istnienia bytu autonomicznego, czy to w sensie autonomii bytu realnego (tzn. bytu czasowego i przestrzennego, poddanego fizycznym zależnościom przyczynowym), albo też, rzadziej, jako negacja autonomii bytu idealnego (abstrakcyjnego) w sensie platońskim. Idealizm filozoficzny nie jest jednak powszechną negacją istnienia jakiegokolwiek bytu autonomicznego, gdyż uznaje, że byt autonomiczny stanowi wspólnota monadycznych podmiotów czy też Bóg jako absolutnie istniejący nosiciel i przyczyna jakościowych doświadczeń świata.

¹⁷ Trzeba pamiętać, że stanowiska idealistyczne były rygorystyczne moralnie. W tym aspekcie sytuowały się jak najdalej od wszelkiego rodzaju relatywizmów czy egoizmów (wystarczy wspomnieć Kanta). Woluntaryzm Schopenhauera stanowił natomiast przeciwieństwo

Trzecim typem zależności świata od umysłu, o który mogłoby chodzić w idealizmie, jest zależność od procedur epistemicznych, takich jak konceptualizacja, weryfikacja itp. Nasz obraz świata byłby więc zależny od tego, jak go ujmujemy, za pomocą jakiego aparatu pojęciowego go opisujemy. Tutaj trzeba powtórzyć to, co zostało powiedziane już wyżej na temat współczesnego antyrealizmu. Tego typu zależność dotyczy, jak powiedzieliby idealiści, wyłącznie sfery zjawiskowej i oznacza ona nie idealizm, lecz pewien pojęciowy relatywizm.

Jako dwa ostatnie rodzaje możliwej zależności świata od umysłu wchodzi w rachubę: zależność świata od stanów mentalnych jako takich oraz zależność świata od struktury kategoryjalnej umysłu. W pierwszym wypadku mamy do czynienia z tezą typu Berkeleya, a ogólniej z tezą fenomenalistyczną, że nie da się pomyśleć jakościowego doświadczenia świata bez odniesienia tego doświadczenia do świadomego i spełniającego percepcję podmiotu. Na przykład, nie mogą istnieć nie spostrzegane czerwienie¹⁸. Jeżeli jakościowe doświadczenie świata byłoby w ten sposób związane ze świadomymi stanami mentalnymi podmiotu, to i wszystkie wnioski na podstawie tych doświadczeń tzw. nieobserwowalia, molekuły, atomy itd., byłyby także zależne od stanów mentalnych jako takich¹⁹. Otrzymujemy w ten sposób pełny fenomenalizm: „być”, to być — możliwie lub faktycznie — spostrzegającym i, trzeba dodać, o czym często się zapomina, „być” to także być spostrzegającym.

W wypadku natomiast zależności świata od struktury kategoryjalnej podmiotu mamy do czynienia z kantowską tezą, że nasz obraz świata jest związany z faktycznie przez nas posiadanymi stałymi składnikami naszego umysłu (być może także te składniki muszą być zawarte we wszystkich skończonych umysłach). Do tych składników Kant zaliczał schematy, za pomocą których umysł systematyzuje odbierane przez siebie wrażenia. Te schematy (zwane też kategoriami) sprawiają, że jakiegokolwiek doświadczenie czegoś, co można byłoby nazwać światem, staje się dopiero możliwe. Tutaj Kant wymieniał systematyzację wrażeń poprzez

idealizmu poprzez negację autonomii bytowej człowieka na rzecz nieświadomie odbywającego się procesu metafizycznego warunkowania indywidualnej woli przez pozaosobową wolę. W tym aspekcie zbliżał się do biologizmu typu Freuda.

¹⁸ Berkeley negował, jako sprzeczną i absurdalną, tezę, że poza ciałami, tak jak one pojawiają się dla zmysłów, istnieją ciała, które są czymś samym w sobie, są czymś niezależnym od świadomych podmiotów. Sądził, że w ten sposób nie neguje istnienia ciał w ogóle, lecz czyni je czymś bardziej dla nas dostępnym. Podstawą tej tezy było odrzucenie pojęcia „jakości”, która nie byłaby jakaś „idea”, czyli nie byłaby czymś skorelowanym ze zmysłami. Nie mogą istnieć „realne”, tzn. samoistne i niezależne od zmysłów jakości, które są „jak” idee, gdyż idea nie może być czymś innym niż tylko idea.

¹⁹ Por. W.T. Stace, *Science and the Physical World. A Defense of Phenomenalism*, w: L.P. Pojman, *The Theory of Knowledge. Classical and Contemporary Readings*, Wadsworth, Belmont 1993, s. 91-94.

ujęcia przestrzenne, czasowe, przyczynowe, substancjalne i inne²⁰. Czy te dwa ostatnie rodzaje zależności mogą definiować idealizm filozoficzny? Do pewnego stopnia tak, lecz należy je dodatkowo określić i umieścić w szerszym kontekście.

Pierwszy składnik idealizmu filozoficznego stanowi przekonanie, że umysł ludzki jest pozafizyczną, inkarnowaną monadą²¹. Inkarnacja oznacza tu uczasowienie i uprzestrzenienie poprzez ciało w ten sposób, że zarówno naoczność zewnątrzna, dotycząca przedmiotów fizycznych, jak i naoczność wewnątrzna, odnosząca się do naszych własnych stanów czy procesów psychicznych, są tylko pewnymi sposobami odnoszenia się do różnego typu danych, sposobami spełnianymi przez, jak pisze Kant, pewną „nie znaną nam istotę”.

Nawet wewnątrzna i zmysłowa naoczność naszego umysłu (*Gemüt*), którego własności (*Bestimmung*) przedstawiamy sobie przez następstwo różnych stanów w czasie, nie jest właściwym Ja (*Selbst*), takim, jakim ono istnieje samo w sobie, czyli podmiotem transcendentnym, lecz tylko zjawiskiem, które zostało dane zmysłowości owej nie znanej nam istoty²².

Idealizm filozoficzny głosi więc niesamodzielną kontinuum czasowo-przestrzenne w stosunku do autonomicznie istniejących podmiotów. Podmioty te — nazywane substancjami duchowymi przez Berkeley'a, monadami przez Leibniza, ja noumenalnymi przez Kanta i ja transcendentnymi lub monadycznymi przez Husserla — są wprawdzie, ostatecznie patrząc, bytami kontyngentnymi, ale całe kontinuum czasowo-przestrzenne stanowi tylko pewne zjawisko dla nich. Co więcej, rzetelny sens metafizyki chrześcijańskiej ma także charakter idealistyczny i spirytualistyczny w charakteryzowanym tu znaczeniu. Monadologia chrześcijańska (wyrażenie dawniej powszechnie używane w słownikach filozoficznych) jest tezą, że „prawdziwą rzeczywistość”, realność istniejącą autonomicznie, chociaż niekoniecznie, tworzą Bóg i stworzone przez niego monady ludzkie, tzn. niematerialne substancje (dusze). W porównaniu z nimi świat rzeczy istniejących w ramach kontinuum czasowo-przestrzenne jest niesamodzielnym i przemianie u krańca dziejów. To stanowisko nie ma oczywiście nic wspólnego ze scept-

²⁰ W odniesieniu do czasu i przestrzeni rozumowanie Kanta przedstawia się w zarysach w następujący sposób. Zadaniem metafizycznej ekspozycji (lub dedukcji) jakiegoś pojęcia jest analiza tego pojęcia samego w sobie i pokazanie, że jest ono dane *a priori*; natomiast transcendentna ekspozycja (lub dedukcja) pojęcia ma je ukazać jako zasadę, w świetle której da się wyjaśnić możliwość syntetycznych sądów *a priori*. Ekspozycja ta ma dwie części. W pierwszej Kant stara się dowieść, że przestrzeń i czas nie są ideami empirycznymi, lecz apriorycznymi. W drugiej dąży do wykazania, że przestrzeń i czas są formami naoczności, a nie pojęciami. Obie części razem mają dowodzić, że przestrzeń i czas są apriorycznymi lub czystymi formami naoczności.

²¹ Przez monadę rozumiem tutaj tylko pozafizyczny „rdzeń” umysłu ludzkiego, który jest źródłem aktywności; nie angażuję się w dalsze tezy monadologii Leibniza, np. przyjmując istnienie monad o różnym stopniu świadomości itp.

²² I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A 492

tycyzmem, subiektywizmem czy pojęciowym realizmem, z którym często miesza się idealizm i spirytualizm. Gdy filozoficzna doktryna chrześcijańska neguje idealizm, to ma na myśli właśnie różne odmiany subiektywizmu, relatywizmu czy sceptycyzmu. Próba obrony realizmu w znaczeniu stanowiska uznającego rzetelną autonomię kontinuum czasowo-przestrzennego musi prowadzić albo do manichejskiego dualizmu pomiędzy Bogiem a naturą, albo wręcz do panteizmu i materializmu w stylu Spinozy. Korzenie takiego realizmu sięgają kategorialnych, naturalistycznych i materialistycznych składników filozofii Arystotelesa oraz panteistycznego naturalizmu stoickiego. Korzenie transcendentnego idealizmu i spirytualizmu, będącego prawdziwym składnikiem filozoficznej doktryny chrześcijańskiej, znajdują się natomiast w platonizmie, a szczególnie w platońskiej koncepcji niesamodzielnosci świata zmysłowego w stosunku do radykalnie transcendentnej idei dobra. Filozofowie średniowieczni nigdy nie czuli potrzeby argumentowania na rzecz realizmu, gdyż w naturalny sposób byli idealistami i spirytualistami uznając nieautonomiczne istnienie świata materialnego w stosunku do Boga i w stosunku do autonomicznie istniejących substancji duchowych (monad, dusz ludzkich).

Podział na świat zjawiskowy i świat rzeczywisty jest utrzymywany przez idealizm w taki sposób, że nie musi on uznawać przypisywanej mu błędnie doktryny, iż cały świat zmienia on całkowicie w pewien fenomen. Dla idealizmu świat, wzięty jako kontinuum czasowo-przestrzenne wypełnione jakościami, jest wprowadzie tylko fenomenem, ale fenomenem nie jest świat jako autonomicznie istniejąca wspólnota podmiotów duchowych (monadycznych). Fragmentem tak pojętej doktryny idealistycznej jest fenomenalizm, według którego świat jakościowy i pośrednio również świat wywnioskowanych z niego przedmiotów fizycznych są nieautonomiczne w stosunku do aktywności percepcyjnych poszczególnych podmiotów.

W stosunku do fenomenalizmu zgłaszano różne zarzuty²³. Chyba jednym z najbardziej podstawowych był ten, że fenomeny muszą mieć jakieś przyczyny, a więc,

²³ J.St. Mill (*An Examination of Sir W. Hamilton's Philosophy*, London 1867) twierdził, że materia jest wyłącznie permanentną możliwością dostarczania wrażeń. Ta „permanentna możliwość” oznaczała wrażenia, które ktoś mógłby mieć, gdyby znalazł się w określonych warunkach. Niektórzy przedstawiciele logicznego pozytywizmu w XX w., motywowani głoszonym przez siebie empiryzmem i weryfikacjonizmem, podjęli doktrynę fenomenalizmu, ale nie w metafizycznej interpretacji Berkeleygo, lecz w rozumieniu semantycznym. Fenomenalizm byłby więc tezą, że zdania opisujące obiekty fizyczne mogą być — bez utraty znaczenia — przekształcone w zdania opisujące, jakich konkretnych wrażeń doznawałyby podmioty, gdyby wystąpiły pewne inne sekwencje wrażeń. Fenomenalista w tym sensie zmierzałby do identyfikacji obiektów fizycznych z wiązkami wrażeń. Problemem jednak jest to, że potocznie uznajemy, iż obiekty fizyczne istnieją nawet wtedy, gdy nie istnieją żadne umysły zdolne do ich spostrzegania. Jednak według fenomenalisty powiedzenie, że istnieje pewien obiekt fizyczny, nie oznacza ani powiedzenia, że istnieje jakiś byt ontologicznie odmienny od tego, do czego odnosimy się bezpośrednio doznając wrażeń, ani też nie oznacza, że ktoś faktycznie doznaje tych wrażeń. Oznacza ono raczej, jakie ktoś miałby wrażenia, gdyby miał pewne in-

że nie wszystko może być uznane za fenomen. Wysuwano także zarzut, że fenomenalizm sprawia, iż świat staje się nieciągły: świat jakościowy przestawałby istnieć wtedy, gdyby był niespostrzegany. Jak wiadomo, w celu odparcia tych zarzutów Berkeley powoływał się na moc Boga, który miałby podtrzymywać w istnieniu świat jakościowy wtedy, gdy nie jest on spostrzegany przez żadne podmioty. Tego rodzaju odpowiedź uznaje się dzisiaj jednak za bardzo spekulatywną i metafizyczną, a nawet za nieco komiczny wyraz bezradności teoretycznej, która odwołuje się natychmiast do Boga w tak, wydawałoby się, naturalnej sprawie, jak istnienie, ciągłość i regularność świata fizycznego.

Tego rodzaju zarzuty w stosunku do fenomenalizmu ukazują bardzo ważne aspekty idealizmu filozoficznego. Podtrzymywanie w istnieniu świata przez Boga nie jest niczym dziwnym i jest uznawane przez wszystkie doktryny teistyczne, dlatego więc podtrzymywanie samych percepcji miałoby być czymś dziwnym. Dopiero XX-wieczny neopozytywizm uznał zarzuty braku przyczyn wyjaśniających pojawianie się fenomenów i zarzut nieciągłości świata za obiekcyjne doniosłe, a to dlatego, że był doktryną wykluczającą istnienie ducha absolutnego jako stwórcy i nosiciela świata. W tym kontekście rozumiały jest także inny zarzut wobec fenomenalizmu, a mianowicie, że odwołanie się do Boga, do ustanowionej przez niego harmonii i regularności sprawia, że tak wyjaśniana regularność świata jest sztuczna, bo musi być ciągle podtrzymywana przez Boga, podczas gdy w doktrynach materialistycznych i realistycznych jest ona zagwarantowana, jeżeli można tak powiedzieć, przez sam świat, co znaczy mniej więcej tyle, iż jest zagwarantowana przez autonomicznie istniejące kontinuum czasowo-przestrzenne. Można jednak zapytać, czy czymś bardziej spekulatywnym jest przyjmowanie istnienia autonomicznej regularności świata materialnego niezależnej od Boga, czy też tej regularności podtrzymywanej przez niego dla dokonujących percepcji podmiotów. Umiarkowanie patrząc, można powiedzieć, że obie te hipotezy są równie spekulatywne, chyba że dla kogoś regularnie wschodzące i zachodzące słońce oraz tzw. naturalna autonomia sił podtrzymujących i regulujących ten proces są mniej spekulatywne i bardziej zrozumiałe niż pojęcie Boga tylko dlatego, że do tej pierwszej hipotezy po prostu bardziej się przyzwyczaił. Inaczej mówiąc, harmonia świata wyjaśniana poprzez pojęcie materii, siły itp. jest, przynajmniej na pierwszy rzut oka, tak samo spekulatywna, jak istnienie Boga wytwarzającego regularne percepcje.

Drugim składnikiem stanowiska idealizmu filozoficznego jest przekonanie, że do istoty prostych, нефизycznych substancji, którymi są ludzie, należy aktywność, podczas gdy istotą tego, co fizyczne, jest pasywność. To przekonanie obecne jest już w poglądach Berkeley'a, potem znajduje wyraz w poglądach Leibniza

ne wrażenia. Na przykład zdanie „Stół jest w pokoju” nie jest równoznaczne ze zdaniem „Wydaje mi się, że stół jest w pokoju”, ponieważ w pokoju może nikogo nie być albo ktoś może wprawdzie tam być, ale patrzeć w złym kierunku.

stwierdzającego, że monada jest pewnym ośrodkiem aktywności czy siły. Podobnie jest też u Kanta, który twierdził, iż warunkowanie, jakie panuje w tzw. świecie inteligibilnym, polega na spontanicznej inicjacji łańcuchów przyczynowych, czyli na warunkowaniu z wolności. Wszystkie te określenia wskazują na jeden z głównych motywów pojawienia się nowożytnego idealizmu, którym było dążenie do uzgodnienia przekonania, iż jesteśmy istotami zdolnymi do wolnych działań, z przekonaniem o konieczności rządzącej światem fizycznym. Pojawienie się nowożytnego przyrodoznawstwa spowodowało, że materia zaczęła być interpretowana jako samodzielny byt, a człowiek jako tylko cząstka mechanicznie odbywającego się procesu światowego. Idealizm Berkeleya nie był wyrazem jakiejś ontofobii, wyrazem nienawiści do bytu. Jego twórca chciał raczej zademonstrować, że materia nie stanowi żadnego zagrożenia dla autonomii człowieka. Podobnie było w wypadku Kanta, według którego autonomia człowieka jest zagwarantowana przez pomniejszenie autonomii istnienia materialnego kontinuum czasowo-przestrzennego. Konieczność jest według Kanta prawem przyrody, lecz sama przyroda jest tylko zjawiskiem, natomiast poza tym zjawiskiem istnieje *mundus intelligibilis*, tzn. taki świat, w którym opozycja między wolnością a koniecznością zostaje w jakiś (nam nie znany) sposób przezwyciężona²⁴.

Po trzecie, stwierdzana przez idealizm filozoficzny zależność świata od umysłu nie oznacza, że umysł wytwarza świat lub, w duchu tzw. zasady immanencji, że wszystko, co poznajemy, jest treścią świadomości lub że świadomość nie może wejść w kontakt poznawczy z tym, co pozaświadomościowe itp. Taka interpretacja idealizmu w duchu immanentyzmu pasuje co najwyżej do pewnych fragmentów stanowiska Berkeleya, ale już zupełnie nie oddaje prawdy o stanowiskach Leibniza, Kanta czy Husserla. Zależność świata od umysłu równa się dla idealizmu filozoficznego istnieniu kontyngentnej korelacji między światem jakościowym pojawiającym się w ramach kontinuum czasowo-przestrzennego a umysłem ludzkim, pojętym jako prosta, niefizyczna monada. Korelacja ta ma, według Leibniza, charakter ustanowionej przez Boga harmonii, co między innymi oznacza, że pomiędzy uświadamianymi przez nas przebiegami danych, za pomocą których widzimy świat, a przebiegami danych uświadamianych przez inne podmioty (monady) zachodzi korelacja i że ta korelacja jest ciągle przez Boga podtrzymywana w istnieniu. Korelacja ta jest kontyngentna, tzn. nie wynika ona ani z natury podmiotu, ani z natury tego, co określamy mianem przyczyn fizycznych.

²⁴ Przez doświadczenie poznajemy więc wolność praktyczną jako jedną z przyczyn występujących w przyrodzie, mianowicie jako przyczynowość rozumu w określaniu woli, podczas gdy wolność transcendentálna domaga się niezależności tego rozumu (w odniesieniu do jego przyczynowości rozpoczynania szeregu zjawisk) od wszystkich przyczyn określających (które należą do) świata zmysłów. O tyle też wydaje się przeciwna prawu przyrody, a więc wszelkiemu doświadczeniu i pozostaje przeto zagadnieniem (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A803-B831).

Jest ona jednak obiektywna przynajmniej w tym znaczeniu, iż nie jest czymś zależnym od aktów myślenia lub aktów woli poszczególnych podmiotów. Czy dla realizmu, przyjmującego autonomiczne i niezależne od umysłu ludzkiego istnienie materialnego kontinuum czasowo-przestrzennego, nie jest potrzebne przyjmowanie takiej harmonii? Wydaje się, że tak, chociaż zazwyczaj realiści i materialiści często nie zdają sobie z tego sprawy. To, że związki przyczynowe samodzielnie i harmonijnie działają w ten sposób, iż umożliwiają nam przeżycie, jest tak samo spekulatywnym założeniem, jakim jest przyjmowanie istnienia harmonii prestabilizowanej w monadologii Leibniza. Tej spekulatywności nie umniejszy żadne odwołanie się do ewolucji gatunków, gdyż sama ewolucja, jako proces fizyczny i przyczynowy, wymaga także regularności i harmonizacji, aby mogła działać skutecznie.

Ten punkt dobrze ilustruje dyskutowane we współczesnej filozofii umysłu zagadnienie natury *qualiów* (jakości drugorzędnych w terminologii Locke'a), a w jego ramach specjalnie tzw. problem odwróconego spektrum. Nie ma żadnej sprzeczności w pomyśleniu, że wielu ludzi widzi kolory odwrotnie niż ja, chociaż używa tych samych słów na ich określenie. To, co ja widzę jako czerwień, może być tym, co ty odbierasz jako zielen, chociaż nazywamy to tymi samymi słowami. Taki eksperyment myślowy pokazuje, że nie ma żadnej konieczności, aby te same zdarzenia fizyczne wywoływały takie same jakościowe doświadczenia świata. Te same długości fal elektromagnetycznych mogłyby wywoływać — patrząc zarówno indywidualnie, jak i gatunkowo — całkowicie inne świadome doświadczenie świata, a także prezentować świat jako całkowicie chaotyczny. W fizycznych łańcuchach przyczynowych nie widać żadnej konieczności dla takich właśnie doświadczeń świata, jakie faktycznie odbieramy²⁵.

Po czwarte, teza, że takie rzeczy jak czas, przestrzeń, jakości świadomego doświadczenia, ich taki a nie inny charakter oraz ich harmonia, są czymś, co jest tylko zjawiskiem dla naszych umysłów, może przybrać postać teorii, że świat jest konstytuowany przez świadomość. Tak twierdził Husserl, ale ta konstytucja nie oznaczała żadnego procesu tworzenia świata przez indywidualną bądź grupową świadomość. Według Husserla konstytucja to przede wszystkim korelacja pomiędzy różnymi warstwami świadomości a różnymi warstwami świata. Korelacja ta realizuje się w procesie o charakterze teleologicznym. Analiza tego procesu pokazuje, że gdy weźmiemy pod uwagę jakąkolwiek warstwę świata, to można okazać, jakie procesy po stronie świadomego umysłu umożliwiają jej pojawienie się. Husserlowska konstytucja jest więc także tezą o istnieniu kontyngentnej korelacji między monadycznie pojętymi podmiotami a różnymi warstwami zjawiska świa-

²⁵ Por. N. Block, *Qualia*, w: S. Guttenplan (ed.), *A Companion to the Philosophy of Mind*, Blackwell, London 1994, s. 514-520.

ta²⁶. Zarówno sam umysł, jak i tzw. dane wrażeniowe, które tworzą materiał dla tej konstytucji, są tylko czymś faktycznym. Według Husserla również i sam umysł konstytuuje się wraz z konstytucją świata. Analiza konstytucji świadomego umysłu pokazuje, że ostateczną jego warstwą (ostatecznym wymiarem naszej podmiotowości) jest warstwa atemporalnej spontaniczności (aktywności). Polega ona na ciągłym otwieraniu się ku przyszłości i ciągłym utrzymywaniu w retencji upływających momentów teraźniejszości²⁷. Teza, że ostateczny podmiot jest atemporalny, pojawia się także wyraźnie u Kanta.

Ten to podmiot działający nie podlegałby żadnym warunkom czasowym [...] albowiem czas jest tylko warunkiem zjawisk, nie zaś rzeczy samych w sobie. W nim nie powstawałaby ani nie przemijałaby żadna czynność, a tym samym nie podlegałaby prawu wszelkiego czasowego określenia wszystkiego, co jest zmienne [...]»²⁸.

Idealizm filozoficzny nie jest więc sceptycyzmem, subiektywizmem, solipsyzmem ani też pojęciowym relatywizmem (antyrealizmem)²⁹. Idealizm filozoficzny jest natomiast stanowiskiem spirytualistycznym, według którego ostateczna kontyngentna rzeczywistość ma w całości charakter duchowy. Jeśli chodzi natomiast o tzw. poziom empiryczny lub, inaczej, o poziom codziennego doświadczenia, to idealizm filozoficzny jest realizmem. W tym kontekście może powstać pytanie, czy realizm musi być z konieczności materializmem. Jeżeli przez realizm będziemy rozumieli stanowisko odnoszące się do poziomu empirycznego (do po-

²⁶ „Byt immanentny jest tedy niewątpliwie w tym sensie bytem absolutnym, że zasadniczo *nulla «re» idiget ad existendum*. Z drugiej strony świat transcendentnych *res* jest całkowicie zdany na świadomość i to mianowicie nie na logicznie wymyśloną świadomość, lecz na świadomość aktualną”. [E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Erstes Buch: Allgemeine Einführung in die Phänomenologie*, 1913, wyd. K. Schuhmann: Den Haag 1976 (tłum. pol.: *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii. Księga pierwsza*, wyd. 2, Warszawa 1975), s. 92].

²⁷ Por. E. Husserl, *Zur Phänomenologie der Intersubjektivität. Texte aus dem Nachlass. Dritter Teil: 1929–1935*, hrsg. von I. Kern, Den Haag 1973, s. 587.

²⁸ I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, A540/B568.

²⁹ We wstępie do I tomu *Sporu* (R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. I, wyd. 3, Warszawa 1987, s. 19) Ingarden pisze: „Nawiązuję tutaj specjalnie do pewnych twierdzeń i ustaleń, jakie w tej dziedzinie poczynił Edmund Husserl, dlatego, że — jak sądzę — idealizm Husserlowski stanowi we współczesnej filozofii jedną z najgłębszych i najpoważniejszych prób rozstrzygnięcia sporu między idealizmem a realizmem”. Punktem wyjścia ma być więc idealizm Husserla i Ingarden do pewnego stopnia charakteryzuje ten idealizm w dalszych partiach wstępu do *Sporu*. Ingarden interpretował problem idealizmu i realizmu z punktu widzenia sceptycyzmu, zupełnie zaś pominął cały wymiar spirytualistyczny idealizmu (szczególnie ujawniający w monadologii tzw. późnego Husserla), a jego skłanianie się do rozwiązania realistycznego sporu o istnienie świata miało, jak uważał, charakter obrony stanowiska bardziej naturalnego, bardziej zgodnego z potocznym przeświadczeniem na temat relacji umysł–świat. Por. S. Judycki, *Idea idealizmu. Kant, Husserl, Ingarden*, w: J. Dembowski (red.), *Spór o Ingardena*, Lublin 1994, s. 77–88.

ziomu codziennego doświadczenia), to taki realizm nie równa się materializmowi, gdyż uznaje, że to, co się nam prezentuje, nie jest wytworem naszego umysłu. Natomiast gdy chodzi o poziom analizy filozoficznej, to realizm będzie się równał materializmowi w tym sensie, że będzie uznawał autonomiczne istnienie materii w stosunku do umysłu ludzkiego. Tego rodzaju autonomia materii musi jednak ostatecznie podporządkować sobie autonomię podmiotu. Dlatego też stanowisko Kartezjusza było tak paradoksalne i w pewnym znaczeniu niekonsekwentne. Uznawał on istnienie zarówno autonomicznego podmiotu, jak i autonomicznej materii (rozciągłości). Tego rodzaju dualizm wygenerował zagadnienie interakcji pomiędzy autonomicznie istniejącym umysłem a autonomicznie istniejącą materią. Dla idealisty filozoficznego dyskusja nad zagadnieniem interakcji między umysłem (duszą) a ciałem w sensie kartezjańskim ma charakter błędnej dyskusji na poziomie przyrodniczym, podczas gdy analiza filozoficzna jest w stanie pokazać, iż pojęcie materii nie jest pojęciem czegoś istniejącego samodzielnie, a stąd też że cały problem tzw. związku psychofizycznego powinien być inaczej rozwiązywany.

Gdy ktoś broni realizmu empirycznego, to najczęściej chodzi mu o przeciężenie stanowisk relatywistycznych, według których rodzaj opisu, jaki zastosujemy, będzie dyktował to, jaki świat jest. W myśl tego relatywizmu deskrypcyjnego, świat jako taki nie posiada żadnej stałej struktury. Tego rodzaju relatywizm (nazwany antyrealizmem) jest dzisiaj wykorzystywany jako kontrargument przeciwko np. esencjalizmowi Arystotelesa. Według Arystotelesa przedmioty w świecie posiadają stałe istoty (tworzą rodzaje naturalne), które my, ludzie, odzwierciedlamy w naszych aktach poznawczych. Dzisiejszy anyrealista powie jednak, że to, co uznajemy za rodzaj naturalny (istotę czegoś), powiedzmy, za istotę psa, zależy od wyboru języka opisu, jest zależne od każdorazowej konceptualizacji. Dla biologa istotą psa będzie jego pochodzenie i sposób zachowania się, natomiast dla opisu fizyko-chemicznego istota psa nie będzie miała nic wspólnego z jego pochodzeniem i zachowaniem się³⁰.

Można twierdzić, że w zasadzie idealista filozoficzny uznaje tezę esencjalizmu arystotelesowskiego. Stwierdzi on jednak, że stałe struktury w sensie Arystotelesa, są czymś, co istnieje na poziomie empirycznego kontaktu ze światem, podczas gdy dopiero analiza filozoficzna może ujawnić, że struktury świata są czymś tylko faktycznie ustanowionym dla wspólnoty monadycznych podmiotów. Realizm empiryczny i esencjalizm arystotelesowski dadzą się zatem całkowicie dobrze pogodzić z idealizmem metafizycznym. Idealizm filozoficzny jest spirytualizmem, a więc uznaje to samo, co jest zawarte w potocznym użyciu słowa „idealista”, a mianowicie, że świat, który znamy z doświadczenia, nie jest praw-

³⁰ Por. H. Putnam, *Aristotle after Wittgenstein*, w: R.W. Sharples (ed.), *Modern Thinkers and Ancient Thinkers*, UCL Press 1993, s. 132-133.

dziwym światem, w którym nasze najbardziej wzniosłe dążenia mogłyby się ostatecznie zrealizować.

Idealism and spiritualism

There are various senses of the term „idealism”. Among philosophers idealism is mostly associated with the idea that the world is somehow dependent on human mind, and today it is usually taken to be an old-fashioned or bizarre view. The paper argues that if idealism is properly understood as spiritualism, it is an attractive philosophical option.