

PAWEŁ ROJEK*

PIEKĄCY PROBLEM INGARDENA PLATONIZM, UNIWERSALIA I BYTY RELACYJNE**

Abstract

INGARDEN'S BURNING ISSUE: PLATONISM, UNIVERSALS, AND RELATIONAL BEINGS

In my recent book *Tropy i uniwersalia (Tropes and Universals)*, I argued that Roman Ingarden's theory of universals is in fact a kind of hidden nominalism. This claim has been subjected to serious criticism by Marek Piwowarczyk, who has defended Ingarden's position and attempted to flesh out the Platonic theory of universals. In my reply, I argue that his interpretation of Platonism, though it fits Plato's doctrine, does not correspond to Ingarden's ontology. Ingarden, contrary to Piwowarczyk, did not regard participation between individual properties and pure ideal qualities as a kind of ontological dependence. Moreover, robust Platonism, proposed by Piwowarczyk, though solves some problems indicated in my book, has serious ontological consequences. Individuals have their character and existence in virtue of their relations to forms. Therefore, individuals are no longer independent substances, but rather relational beings. Perhaps it was Plato's actual teaching, but it certainly contradicts Ingarden's crucial insight that the world is ontologically autonomous. In this way, robust Platonism turns out to be surprisingly close to Idealism.

Keywords: universals, tropes, Roman Ingarden, platonism, participation, relations, relational being

W 1970 roku Roman Ingarden wygłosił w Polskim Towarzystwie Filozoficznym w Krakowie trzy wykłady poświęcone poznaniu apriorycznemu i teorii istoty. Po jednym z nich młody wówczas docent Władysław Stróżewski spytał

* Instytut Filozofii, Uniwersytet Jagielloński, ul. Grodzka 52, 31-044 Kraków, e-mail: pawel.rojek@uj.edu.pl, ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-2584-0108>.

** Dziękuję Katarzynie Barskiej, Agnieszce Barszcz, Markowi Piwowarczykowi oraz Maciejowi Piwowarskiemu, Michałowi Wieczorkowskiemu i anonimowemu recenzentowi „Filozofii Nauki” za uwagi, które pomogły ulepszyć ten tekst. Artykuł powstał na marginesie badań hojnie finansowanych przez Narodowe Centrum Nauki w ramach grantu 2018/31/B/HS1/01861.

go o fundamentalny dla problemu uniwersaliów stosunek między istotą indywidualną a ogólną. Ingarden odpowiedział:

To jest bardzo trudny, stary, platoński problem — czy istota jest tak samo indywidualna jak przedmiot i [czy jest] w nim zawarta. To, co [jest] *reines Wesen* [czystą istotą], nie jest wcale w przedmiocie, to nie ma sensu. To jest jedno dla wielu. Nie można powiedzieć — choć były takie próby, kiedyś ktoś o tym mówił we Lwowie w latach dwudziestych — że jeżeli mam tutaj [w Krakowie] czarną tablicę i w Oxfordzie jest druga czarna tablica, to [...] znaczy, że jest jedna czerń i one są zrośnięte tą czernią. Tego nie można tak powiedzieć. Jednostki są dla siebie zamkniętymi, odrębnymi całościami. A teraz trzeba znaleźć to, co jest nad tym w pewnym sensie, co jest [...] takie samo (Ingarden 1970b: 42).

Wypowiedź ta doskonale streszcza teorię uniwersaliów Ingardena. Po pierwsze, rzeczy mają własności, a dokładniej — własności i istoty. Po drugie, własności i istoty są tak samo jednostkowe jak rzeczy. Po trzecie, istnieją jednak ogólne jakości idealne i idee, ale nie znajdują się one w rzeczach, lecz poza nimi. Pierwsza teza odróżnia Ingardena od skrajnego nominalizmu, uznającego jedynie rzeczy, druga zbliża go do teorii tropów, uznającej wyłącznie jednostkowe własności, wreszcie trzecia łączy go z platonizmem, uznającym transcendentne idee. David Armstrong dostrzegał możliwość połączenia teorii tropów i platonizmu, ale nie potrafił wskazać żadnego przedstawiciela takiego osobliwego stanowiska (Armstrong 1978: 85); najwyraźniej był nim właśnie Ingarden.

W swojej książce *Tropy i uniwersalia* argumentowałem, że teoria Ingardena, jak każda platońska teoria uniwersaliów, choć postuluje istnienie bytów idealnych, jest w istocie ukrytym nominalizmem (Rojek 2019: 163-167). Realizm w kwestii uniwersaliów polega bowiem na uznawaniu bytów, które mogą być rzeczywiście czymś jednym w wielu różnych rzeczach. Byty idealne nie są jednak w ogóle w rzeczach. Są ogólne tylko w tym sensie, że podpada pod nie wiele indywiduów. Prawdziwym realistą w kwestii powszechników był wspomniany przez Ingardena rozmówca ze Lwowa, który głosił, że wszystkie czarne przedmioty są zrośnięte ze sobą, ponieważ zawierają jedną i tę samą czerń. Ukryty nominalizm nie jest oczywiście charakterystyczny tylko dla Ingardena. Sam powtórzyłem tylko argumentację, którą wcześniej formułowano pod adresem teorii Platona, Fregego czy Husserla.

Moja teza wywołała falę krytyki. Karol Petryszak w recenzji *Tropów i uniwersaliów* na łamach „Logosu i Ethosu” wskazywał, że wynika ona tylko z przyjętej przeze mnie arbitralnej definicji realizmu.

Oczywiście Rojek miał pełne prawo przyjąć takie definicje, jakie uznał za stosowne [...]. Jednak wpasowywanie autora [tj. Ingardena] w narzucone mu zewnętrznie podziały historyczno-filozoficzne, choć może być efektowne, trudno niestety uznać za fortunne (Petryszak 2019: 223-224).

Z kolei Joanna Luc w recenzji w „Filozofii Nauki” sugerowała, że platonizm mieści się jakoś w proponowanej przeze mnie definicji realizmu.

Idee niewątpliwie są w jakimś sensie czynnikiem jednoczącym względem rzeczy, niezależnie od tego, jak byłyby interpretowane. Jeżeli np. relacja rzeczy do idei polega na naśladowaniu tych drugich przez te pierwsze, to dzięki niej rzeczy upodabniają się do idei i pośrednio do siebie wzajemnie, co tworzy pewną jedność w wielości w szerszym sensie (Luc 2020: 104).

Najbardziej rozbudowaną krytykę mojej tezy przedstawił Marek Piwowarczyk (2020). Zwrócił uwagę, jak Petryszak, że „Rojek zakłada po prostu pewną definicję uniwersale i w jej świetle ocenia pozostałe koncepcje” (2020: 116) oraz dostrzegając, jak Luc, że także platońskie idee „są czymś, co jest wspólne dla wielu rzeczy” (2020: 117), zarazem jednak wskazywał na fundamentalną lukę w mojej argumentacji:

Czemu jednak mamy wybrać Rojka rozumienie ogólności jako to właściwe? Odpowiedzi na to pytanie nie odnajdziemy w *Tropach i uniwersaliach*. [...] Rojek powinien najpierw zbadać, czy pojęta po platońsku ogólność uniwersaliów umożliwia im bycie podstawą podobieństwa, a nie z góry odrzucać taką możliwość jedynie z tego powodu, że platońskie uniwersalia nie są ogólne w sensie realizmu umiarkowanego (Piwowarczyk 2020: 117-119).

Co więcej, Piwowarczyk zaproponował w swym tekście dokładniejsze sformułowanie stanowiska platońskiego, które najwyraźniej unika postawionych przeze mnie zarzutów (2020: 128-132), a ponadto rozwinął swoją wcześniejszą argumentację przeciwko immanentnemu realizmowi, pośrednio wspierającą platonizm (2020: 120-128). Nie oznacza to jednak, że sam Piwowarczyk przyjmuje rozwiązanie platońskie. „Polemiki tej — powiada — nie wiążę z żadnym argumentem na rzecz platonizmu. Nie chcę rozstrzygać tytułowego sporu”. Jego jedynym celem było pokazanie, że — wbrew moim sugestiom — platonizm jest „jednym z sensownych realistycznych rozwiązań sporu o powszechniki”, a na pewno „bardziej spójnym niż realizm umiarkowany” (Piwowarczyk 2020: 133).

W tym artykule chciałbym przyjrzeć się dokładniej platońskiemu stanowisku w kwestii uniwersaliów i odpowiedzieć na przynajmniej niektóre z tych zarzutów. Przyznaję, że w książce potraktowałem platonizm dość lekceważąco. Teoria idei transcendentnych w takiej postaci, w jakiej przedstawia się ją w filozofii analitycznej, nie wygląda zbyt zachęcająco. Spróbuję tu jednak pokazać, że bardziej adekwatny historycznie platonizm, przypomniany przez Marka Piwowarczyka, choć faktycznie unika wskazanych przeze mnie trudności, nie tylko nie odpowiada stanowisku Ingardena, lecz także — co istotniejsze — ciąga dość kłopotliwe konsekwencje. Jeśli bowiem platonik nie godzi się na uniwersalia w rzeczach, to musi nie tylko uznać istnienie transcendentnych

idei, lecz także przyjąć, że wszystkie realne przedmioty istnieją i posiadają swoje własności dzięki relacjom z nimi. Platonizm prowadzi więc do wniosku, że w świecie nie ma żadnych niezależnych substancji, są tylko byty relacyjne. Platon może rzeczywiście tak uważał, ale Ingarden byłby tym wstrząśnięty. Transcendentne idee Platona podważają bowiem samoistność świata nie mniej niż transcendentalne ja Husserla. Skłaniam się co prawda do ontologii relacyjnej, lecz nie sądzę, by miała do niej prowadzić po prostu analiza wspólnych własności.

W pierwszej części artykułu zarysuję teorię uniwersaliów Ingardena i przedstawię argumentację za tym, że jest ona ukrytym nominalizmem. W drugiej części spróbuję pokazać, że moja krytyka platonizmu nie wynika tylko z arbitralnych decyzji terminologicznych. Bez właściwej teorii uniwersaliów nie da się bowiem zbudować najważniejszej dla Ingardena teorii istoty. W trzeciej części zajmę się propozycją radykalizacji platonizmu Ingardena przez uznanie zależności indywiduów od idei. Spróbuję pokazać, że choć taka teoria faktycznie rozwiązuje wskazany przeze mnie problem, to jednak jest niezgodna z twierdzeniami samego Ingardena. W czwartej części przyjrę się dokładniej konsekwencjom, do których prowadzi taki radykalny platonizm. Wydaje mi się, że cena, którą trzeba zapłacić za platońskie rozwiązanie problemu uniwersaliów, jest zbyt wysoka. Niestety, nie mogę tu podjąć dyskusji z argumentem Marka Piwowarczyka przeciwko immanentnym uniwersaliom, a dokładniej z jego odpowiedzią na moją krytykę jego argumentu (por. Piwowarczyk 2014; 2015: 173-180, Rojek 2019: 134-135, Piwowarczyk 2020: 120-128); mam nadzieję zająć się nią w innym tekście.

Korzystając z okazji, chciałbym uzupełnić analizę stanowiska Ingardena z *Tropów i uniwersaliów* o nowe materiały z Archiwum Nauki PAN i PAU, udostępnione w ostatnim czasie przez Archiwum Cyfrowe Romana Ingardena. Szczególnie ważny wydaje mi się przywołany już na początku zapis wykładów Ingardena z 1970 roku, nagranych zapewne przez niedawno zmarłego prof. Andrzeja Póltawskiego (Ingarden 1970a-c). Choć wykłady te pokrywają się częściowo z ostatnim rozdziałem *U podstaw teorii poznania* (Ingarden 1971: 244-355), zawierają jednak wiele oryginalnych myśli i sformułowań Ingardena, a przede wszystkim zapis jego dyskusji ze słuchaczami, wśród których byli wspomniany już Władysław Stróżewski, ks. Józef Tischner czy Michał Hempoliński. Niestety, zachował się tylko surowy stenogram wykładów, który będę przywoływać w nieco zredagowanej wersji. Ingarden zdążył przed śmiercią autoryzować tylko kilka pierwszych stron maszynopisu (Ingarden 1970a: 1-5). Nieoczekiwanie wykłady te stały się jego filozoficznym testamentem.

1. UNIWERSALIA

Problem uniwersaliów polega na tym, w jaki sposób wyjaśnić to, że wiele różnych rzeczy zdaje się mieć wspólne własności. Ingarden, co zaskakujące, bardzo rzadko zajmował się wprost problemem uniwersaliów. O wiele bardziej interesował go odwrotny problem, mianowicie koniecznego współwystępowania pewnych własności w tych samych rzeczach. W swojej książce wskazywałem tylko jedno miejsce, w aneksie do *Pytań esencjalnych*, gdzie Ingarden zastanawiał się, na czym polega to, że dwa przedmioty mają takie same własności (Rojek 2019: 124, Ingarden 1972: 503). Teraz okazuje się, że zajmował się tym problemem także w swoich ostatnich wykładach. Na jednym z nich mówił:

Mamy dwie białe kartki, [...] one są tej samej białości. Jeżeli są tej samej białości, to – powiada Husserl – to jest [coś] jedno i to samo, z uwagi na [...] co one są takie same. I to jest jakość bieli. To jest początek całego zagadnienia (Ingarden 1970b: 16).

Na kolejnym spotkaniu uzupełniał:

Na poprzednim wykładzie pokazywałem dwie białe kartki, i mówiłem, że jeżeli są one naprawdę [...] takie same, to wówczas są tej samej białości. *Species* to jest to, z uwagi na co te dwie kartki są takie same co do barwy. Co to jest to samo, w przeciwstawieniu do tych jednostkowych barw, to nie jest [jednak] wyeksplikowane u Husserla (Ingarden 1970c: 4).

Ingarden co prawda omawiał stanowisko Husserla, ale akurat w kwestii charakteru *species* nie miał do niego żadnych zastrzeżeń (por. Ingarden 1971: 288, Makota 2007). Rzeczy mają jednostkowe własności, jednak własności posiadają pewne aspekty, pod którymi mogą być do siebie podobne. *Species* nie są więc określonymi własnościami, takimi jak ta oto biel, lecz raczej nieokreślonymi aspektami, takimi jak białość albo kolorowość. Różne jednostkowe biele są podobne pod względem ogólnej białości.

Jak wskazywał dalej Ingarden, rozwijając już po swoim stanowisko Husserla, ogólność *species* czy idei polega tylko na tym, że mogą one „odpowiadać” wielu różnym indywidualnym własnościom. Jak mówił:

species [...] jest w tym sensie ogólna, że [...] może mieć swoje dwa odpowiedniki, w dwóch przedmiotach takie same. Ona jest jedna w stosunku do tej wielości (Ingarden 1970c: 6).

I nieco dalej:

ogólna idea jest taka, że odpowiada tysiącom takich samych indywiduów [...]. Tylko odpowiada. To nie jest coś, co jest w indywidualnym przedmiocie zawarte (Ingarden 1970c: 25).

Jak mówił Stróżewskiemu, ogólne istoty nie są „w” indywiduach, lecz „nad” nimi (Ingarden 1970b: 42). Ingarden wielokrotnie podkreślał, że relacja między indywiduami a ideami, którą nazywał często konkretyzacją, nie polega na rzeczywistym uczestnictwie idealnych jakości w realnych indywiduach, lecz jest tylko i wyłącznie odpowiednością (Rojek 2019: 154-163, por. jednak Widomski 2003, Barska 2013). Innymi słowy, Ingarden przyjmował transcendentny charakter idei. Dlatego właśnie wydaje mi się, że w tym miejscu odchodził od Husserla, który chyba jednak przyjmował immanentne powszechniki (Moreland 1989, Widomski 1980, 1985a, b, 1989, Djian 2020, Koch 2020).

Wygląda więc na to, że Ingarden wyjaśniał problem wspólnych własności mniej więcej w taki sposób:

- (*) a jest F i b jest F wtw, gdy przedmiot a ma jednostkową własność F_1 , przedmiot b ma jednostkową własność F_2 i obie te własności F_1 i F_2 są odpowiednikami jednej idealnej jakości F .

Dla wyjaśnienia problemu jedności w wielości Ingarden przyjmował więc trzy kategorie bytów: rzeczy, własności i jakości, oraz dwie fundamentalne relacje ontologiczne: posiadania przez rzeczy własności oraz odpowiedności między własnościami a jakościami. Dla uproszczenia pomijam tu odróżnienie między własnościami a istotami, które odgrywa ważną rolę w teorii przedmiotu Ingardena, nie wpływa jednak na jego teorię uniwersaliów (por. Chrudzimski 2004, Johansson 2009, Piwowarczyk 2015: 109-180, Rojek 2019: 123-178, Kaczmarek 2020).

Takie stanowisko jest oczywiście bliskie platonizmowi (por. Tymieniecka 1961, Rygalski 1993a, Widomski 2003, Nowaczyk 2009, De Santis 2015). Platon, jak wiadomo, „przyznawał oddzielne istnienie ideom” (Arystoteles 1983: 336 [*Metafizyka*, 1078b]). Zwykle „oddzielność” idei rozumie się na dwa sposoby: albo jako ich niezależność ontologiczną od indywiduów, albo jako ich transcendencję wobec nich (Fine 2003: 255-264, Devereux 1999: 192). Według Platona idee mogłyby istnieć, nawet gdyby nie było odpowiadających im indywiduów oraz miały być wobec nich odrębnymi bytami, a nie ich własnościami czy jakiegokolwiek rodzaju składnikami. Partycypacja, wbrew etymologii tego słowa, nie była rozumiana jako relacja zakładająca rzeczywisty udział idei w rzeczach czy rzeczy w ideach (Devereux 1999: 194). Komentatorzy spierają się, jak wiążą się u Platona pojęcia niezależności i transcendencji. Gail Fine argumentowała, że Platon, choć uznawał niezależność, to jednak — przynajmniej w niektórych dialogach — przyjmował immanencję ogólnych form (Fine 2003: 252-325). Bardziej przekonujące wydaje mi się jednak klasyczne stanowisko, zgodnie z którym Platon przyjmował zarówno niezależność, jak i transcendencję ogólnych form (Devereux 1999).

Nie ulega wątpliwości, że Ingarden przyjmował oddzielenie swoich idei i jakości idealnych w obu platońskich sensach. Widać to wyraźnie w rozdziale o ideach ze *Sporu o istnienie świata*. Z jednej strony pisał, że „mogłoby się tak zdarzyć, że istniałaby cała dziedzina idei, a mimo to nie byłoby wcale przedmiotów realnych” (Ingarden 1961: 105), z drugiej zaś wskazywał, że „odrzuć należy myśl, jakoby cała sfera idei jakoś występowała w obrębie świata realnego” (1961: 104). Podobne deklaracje można znaleźć w wielu innych miejscach (niezależność: Ingarden 1960: 52-53, 58; 1961: 74; 1971: 289; 1972: 367; transcendencia: Ingarden 1960: 52; 1961: 65, 408, 442; 1972: 364, 367, 505). Mało tego, przytoczona na początku odpowiedź Ingardena na pytanie Stróżewskiego przypomina sławne rozumowanie Platona z *Parmenidesa*. Ingarden, tak samo jak Platon, rozważa możliwość istnienia rzeczywiście wspólnych własności w rzeczach i zdecydowanie ją odrzuca. Jedna i ta sama czerń, która miałaby istnieć jednocześnie w Krakowie i Oksfordzie byłaby bowiem – jak to określał Platon – „oddzielona od samej siebie” (Platon 1999: 260 [*Parmenides*, 131a]). Ingarden, tak samo jak Platon, ostatecznie przyjmuje więc, że ogólne idee muszą istnieć ponad rzeczami (Platon 1999: 263 [*Parmenides*, 132c-e]). Teoria Ingardena, przyjmująca zarówno jednostkowe własności, jak i ogólne idee, jest szczególnie bliska Platońskiej wizji z *Fedona* (102a-105b), gdzie mówi się właśnie o jednostkowych cechach oraz transcendentnych formach (Platon 1995: 242-247, Wolterstorff 1970: 264-279, Vlastos 1978, Mertz 1996: 83-95, Devereux 1999: 194-201).

Sam Ingarden miał jednak ambiwalentny stosunek do Platona. Widać to choćby w jego ostatnich wykładach. Z jednej strony, gdy wprowadzał pojęcie czystej istoty, stwierdzał po prostu, że „to poza tym jest idea Platońska” (Ingarden 1970c: 27), z drugiej zaś, gdy jeden z jego słuchaczy, Janusz Matysiak-Połomski, zasugerował, że jest on platonikiem, odparł poirytowany: „nieprawda, nieprawda, że ja stoję na gruncie koncepcji idei Platońskiej” (1970c: 38). Wydaje się, że skomplikowany stosunek Ingardena do Platona może wyjaśnić jego wspomnienie o Husserlu:

Husserl mówił: „Ja z Platonem nie mam nic wspólnego”. To są prawie dosłownie jego słowa, przeze mnie powtórzone. Ja się temu wcale nie dziwię. Bo, jakkolwiek moim zdaniem niewątpliwie [w] tej myśli, że należy jednak mówić o ideach, która pochodzi od Platona, jest coś bardzo frapującego i genialnego, to w tym, co Platon na ten temat mówił, jest bardzo dużo twierdzeń, które trudno nam dzisiaj strawić. Więc Husserl nie angażował się w to (Ingarden 1970c: 8).

Najwyraźniej Ingarden też nie chciał się angażować w niektóre trudno strawne twierdzenia Platona. Choć więc przyjmował za Platonem istnienie niezależnych i transcendentnych bytów idealnych, to jednocześnie odrzucał jego – jak powiadał – „mitologię”, polegającą z jednej strony na uznaniu w później-

szych dialogach obecności idei w rzeczach (Ingarden 1972: 364), z drugiej zaś na przyjęciu możliwości ich oddziaływania na rzeczy (Ingarden 1961: 476).

W swojej książce starałem się pokazać, że idee Platona nie są uniwersaliami. Prawdziwość tego twierdzenia — jak zwracali uwagę moi krytycy — zależy oczywiście od sposobu rozumienia powszechnika. Nie sądzę jednak, bym posługiwał się jakimś szczególnie ekscentrycznym pojęciem. Gustav Bergmann, jeden z filarów współczesnej metafizyki analitycznej, w klasycznym tekście *Frege's Hidden Nominalism*, który stanowił jedną z inspiracji mojej krytyki, pisał:

W dyskursie ontologicznym terminy realizm i nominalizm używane są na dwa sposoby: czasem ściśle, czasem szeroko. Podstawowym zadaniem ontologa jest zestawienie listy wszystkich rodzajów bytów [*existents*] (nie wszystkich bytów). Jeśli rozróżnia wiele rodzajów, być może zbyt wiele, nazywa się go realistą. Jeśli wymienia mało, być może zbyt mało, nazywa się go nominalistą. To jest szerokie użycie. Ontolog jest realistą w ścisłym sensie, jeśli uznaje cechy¹ [*characters*] lub przynajmniej niektóre cechy (na przykład cechy proste) za rodzaj bytów. Nominalista w ścisłym sensie uważa, odwrotnie, że żadne cechy nie są bytami (Bergmann 1960: 206).

Zdefiniowanie powszechników jako czegoś rzeczywiście jednego w wielu jest oczywiście decyzją terminologiczną, ale stoją za nią pewne racje metodologiczne. Dzięki temu bowiem pojęcia partykulariów i uniwersaliów odnoszą się do bytów należących do dwóch istotnie odmiennych kategorii. Jedne są niepowtarzalne, a drugie mogą istnieć w wielu egzemplarzach. Tymczasem zwolennicy szerokiego użycia realizmu niejednokrotnie określają mianem uniwersaliów pewne szczególne byty jednostkowe, które tylko pełnią funkcję wyjaśniania problemu uniwersaliów. Takimi bytami są na przykład idee platońskie, które stanowią wprawdzie — jak powiada Marek Piwowarczyk (2020: 116) — wspólne „punkty odniesienia” dla wielu partykulariów, ale zarazem są tak samo jak one niepowtarzalne i jednostkowe. Moim zdaniem bycie wspólnym punktem odniesienia bez żadnych dodatkowych warunków to trochę za mało, by tworzyć nową kategorię ontologiczną. Z tego względu wąskie rozumienie powszechników wydaje mi się bardziej uzasadnione.

Sądzę więc, że Bergmann ma zasadniczo rację i że należy odróżniać dwa sensory realizmu i nominalizmu. Próbowałem rozwinąć taką koncepcję w *Tropach i uniwersaliach*, odróżniając funkcjonalne i zakresowe pojęcie powszechnika (Rojek 2019: 24-34). Samo szerokie rozumienie realizmu u Bergmanna wydaje mi się jednak nieco za szerokie, natomiast jego wąskie pojęcie — nieco zbyt wąskie. Po pierwsze, sądzę, że terminy te powinny być zarezerwowane dla problemu istnienia uniwersaliów. Wiele zamieszania wprowadza używanie ich, z jednej strony, do problemu istnienia pewnych bytów jednostkowych,

¹ Mówiąc o cechach, Bergmann ma zawsze na myśli cechy ogólne.

takich jak zbiory (Fraenkel, Bar-Hillel 1986) czy grupy społeczne (Warriner 1992), z drugiej zaś do zagadnienia istnienia istot, na przykład istoty *gender* (Stoljar 2011). Po drugie, prawdziwe powszechniki nie muszą być, jak sugerował Bergmann, wspólnymi własnościami. Wspólne mogą być nie tylko określone własności, lecz także nieokreślone aspekty własności (Rojek 2019: 76-95). Sam byłbym skłonny nawet jeszcze bardziej rozszerzyć to pojęcie, byle tylko zachowywało ono jakiś związek z inherencją; w ten sposób chciałem zagwarantować, by konkretne uniwersalia Hegla także były uznawane za prawdziwe powszechniki, nie będę tu jednak rozwijać tego tematu (Rojek 2019: 103-104, por. Luc 2020: 103-104).

Niezależnie od tych zastrzeżeń wydaje mi się jasne, że niektórzy autorzy podejmujący problem uniwersaliów mogą być realistami tylko w szerszym, a nie w węższym sensie. Jeśli robią to nieświadomie, można ich zasadnie określać jako ukrytych nominalistów. Bergmann na tej właśnie podstawie argumentował, że Frege i Husserl, choć przyjmowali byty idealne, to jednak nie uznawali wspólnych własności, a więc byli w istocie ukrytymi nominalistami (Bergmann 1960, 1964). Z kolei Donald Brownstein, jeden z uczniów Herberta Hochberga, który sam był uczniem Bergmanna, wskazywał, że ukrytym nominalistą był sam Platon. Jak pisał:

Nawet jeśli Platon uznaje jakiś byt poza i ponad *a* i *b*, nie ma żadnego powodu, by traktować *F*-ość jako powszechnik, ponieważ podział na uniwersalia i partykularia zależy dokładnie od tego, z czego Platon zrezygnował dla Parmenidesa – od różnicy między bytami, które mogą pozostać niepodzielne [*undivided*], gdy są wspólne [*shared*] dla wielu oddzielnych bytów, i tymi, które muszą się podzielić, by być wspólnymi (Brownstein 1973: 59).

Jak widać, twierdząc, że Ingarden jest ukrytym nominalistą, dokonałem tylko ekstrapolacji twierdzeń Bergmanna i Brownsteina.

W wypadku Ingardena istnieją jednak dodatkowe powody, by sądzić, że problem ukrytego nominalizmu nie jest tylko kwestią terminologii. Wydaje się bowiem, że brak zadowalającej teorii uniwersaliów uniemożliwia sformułowanie odpowiedniej teorii istoty, dla której wprowadzona została cała jego skomplikowana teoria idei. Ukryty nominalizm jest więc tykającą bombą podłożoną pod systemem Ingardena.

2. ISTOTY

Ingarden o wiele bardziej niż problemem uniwersaliów, czyli wielokrotnego występowania tych samych własności, był zainteresowany problemem istoty,

czyli współwystępowania różnych własności. Jak przyznawał w jednym z ostatnich wykładów z 1970 roku, „zagadnienie współwystępowania różnych jakości w jednej całości — to jest zagadnienie, które mnie bardzo bolało i boli” (Ingarden 1970b: 40). Ingarden był wyraźnie zafascynowany regularnymi związkami między własnościami. Niektóre własności wymagają się nawzajem, niektóre się wykluczają, a inne są obojętne wobec siebie. Na przykład, jeśli coś jest barwne, to zarazem musi być też rozciągle, a z kolei dźwięk nie może mieć barwy². Związki te zachodzą nie tylko synchronicznie, regulując współwystępowanie własności, lecz także diachronicznie, ograniczając możliwości zmiany przedmiotu (Ingarden 1961: 327-328). Teoria idei Ingardena miała właśnie wyjaśniać zagadnienie istoty, czyli współwystępowania, a nie problem uniwersaliów, czyli wielokrotnego występowania własności. Bez idei nie dałoby się bowiem, zdaniem Ingardena, wyjaśnić zachodzących w rzeczach koniecznych związków między współwystępującymi własnościami:

Gdybyśmy powiedzieli, że idee w moim rozumieniu [...] są takimi [intencjonalnymi] wytworami, to wówczas odpadłoby całe zagadnienie konieczności związków. Nie byłoby w ogóle o co wtedy pytać. To byłyby tylko jakieś konsekwentne bredzenia (Ingarden 1970b: 49).

Podobne stwierdzenia pojawiają się w wielu miejscach (Ingarden 1960: 195; 1961: 65, 107-108, 202, 208, 231, 263). Ingarden sądził przy tym, że Platonowi w jego teorii idei chodziło o ten sam problem (Ingarden 1971: 263; 1961: 202, 263).

Nie będę tu szczegółowo analizował złożonej teorii idei Ingardena. Odróżniał on z jednej strony proste czyste jakości idealne, z drugiej zaś złożone idee, które miały wskazywać na konieczne związki ich konkretyzacji, a w ideach odróżniał własności idei jako idei od ich zawartości (Ingarden 1961: 63-108). Ostatecznie wyjaśnienie współwystępowania własności wyglądało mniej więcej w taki sposób:

(***) a jest F i a jest G wtw, gdy przedmiot a ma jednostkową własność F₁, odpowiadającą idealnej jakości F, i jednostkową własność G₁, odpowiadającą idealnej jakości G, oraz jakości F i G wchodzą w skład zawartości idei, pod którą podpada przedmiot a .

Formuła ta powinna zostać dalej rozwinięta. Przede wszystkim należałoby w zawartości idei odróżnić stałe i zmienne, które z kolei same mają czynniki stałe i czynniki zmienne. Ponadto, ściśle rzecz biorąc, to nie jakości wchodzą

² Choć akurat na jednym z ostatnich wykładów Ingarden napomknął, że od pewnego czasu doznaje zjawiska synestezji: „Co ja mogę na to poradzić? Słyszę [...] dźwięki lekko fioletowe” (Ingarden 1970b: 40).

w skład zawartości idei, lecz ich idealne konkretyzacje (por. Waszczenko 1995, Poczobut 1995, Rygalski 1993b, c, 1995, Rojek 2019: 142-154). Te szczególności wydają mi się jednak bez większego znaczenia dla dalszego wywodu.

W *Tropach i uniwersaliach* argumentowałem, że teoria istoty Ingardena ostatecznie nie wyjaśnia koniecznego współwystępowania własności. Jest tak dlatego, że wyjaśnienie problemu istoty zakłada wyjaśnienie problemu uniwersaliów, a ponieważ teoria uniwersaliów Ingardena jest ukrytym nominalizmem, to nie udaje mu się ani jedno, ani drugie. Wyjaśnienie współwystępowania własności odwołuje się bowiem do tej samej relacji odpowiedniości, która miała wyjaśniać zjawisko wielokrotnego występowania własności. Odpowiedniość jest jednak rozumiana zbyt słabo, by wyjaśnić problem uniwersaliów, a zatem nie wyjaśnia także problemu istoty. To jest właśnie ostateczny powód, dla którego w wypadku Ingardena jego ukryty nominalizm nie jest tylko kwestią terminologiczną.

Problem teorii Ingardena jest szczególnym wypadkiem zasadniczej trudności platonizmu, na którą zwracał uwagę — jakżeby inaczej — już sam Platon (1999: 267 [*Parmenides*, 135b-c]), a którą następnie formułowali między innymi Arystoteles (1983: 32 [*Metafizyka*, 991a]) i Tomasz z Akwinu (2000: 477-478 [*Summa teologiczna* I, 84, 1]). Polega ona na tym, że jeśli idee są oddzielone od rzeczy, to wiedza o ideach nie może dotyczyć rzeczy. W *Tropach i uniwersaliach* odwoływałem się do wersji tego zarzutu sformułowanej przez Bergmanna, a przywołanej następnie przez Edwarda M. Swiderskiego (Rojek 2019: 166). Przyjrę się teraz dokładniej temu znakomitemu argumentowi.

Bergmann w swoim znanym artykule *The Ontology of Edmund Husserl* przekonywał, że związki między istotami u Husserla nie są w stanie wyjaśnić związków między momentami, ponieważ relacja między istotami a momentami jest przygodna. Jak pisał:

Czerwień i zieleń wykluczają się wzajemnie. Nazwijmy tę istotną prawdę *S*. [...] Wszystkie jej składniki są istotami. Niech czerwień_i i zieleń_j będą dwoma momentami [*items*]. Rozważmy teraz *S'*: czerwień_i i zieleń_j wykluczają się nawzajem. Gdyby *S'* nie było też konieczne, to „konieczność” w *S* nie spełniłaby swojej funkcji. Jak dotąd jednak wykluczanie się zostało wprowadzone na poziomie istot, nie jest więc nawet jasne, co znaczy zdanie wyrażające *S'*. System [Husserla] musi więc uznawać, że oznacza to: czerwień_i < czerwień i zieleń_j < zieleń i *S*. Ostatni z tych trzech członów koniunkcji jest konieczny, dwa pozostałe nie, ponieważ ich składnikami są momenty. Stąd *S'* nie jest konieczne. I tu tkwi właśnie błąd (Bergmann 1964: 204-205).

Czerwień_i i zieleń_j to momenty, czyli — w przyjętej tu terminologii Ingardena — własności, natomiast czerwień i zieleń to istoty, czyli czyste jakości idealne.

Symbol „<” oznacza relację między nimi, zwaną przez Bergmanna egzemplifikacją, a przez Ingardena — odpowiednością lub konkretyzacją.

Swiderski jako pierwszy zastosował argumentację Bergmanna przeciwko teorii istot Husserla do teorii idei Ingardena. W skromnym haśle o czystych jakościach idealnych opublikowanym w *Słowniku pojęć filozoficznych Romana Ingardena* pisał:

mimo odniesienia do *S*, które jest koniecznie prawdziwe, lecz odnosi się do „czystych jakości idealnych”, żadna konieczność nie przynależy do „momentów” ani, w samej rzeczy, do łączników przytoczonych w *S'*. Stosując terminologię Ingardena, można powiedzieć, że czyste jakości idealne — mimo roli, jaką odgrywają w zawartości idei, i mimo ról, narzuconych im w celu wyjaśnienia zjawiska „ukonkretniania”, zachodzącego wśród możliwych przypadków idei — nie działają w świecie (Swiderski 2001: 125).

„Działanie w świecie” należy rozumieć nie tyle jako związki przyczynowe, wykluczane przez naturę jakości, ile raczej jako związki eksplanacyjne, to znaczy ugruntowywanie związków koniecznych między indywidualnymi własnościami.

W *Tropach i uniwersaliach* starałem się zrekonstruować przywołany tu argument Bergmanna–Swiderskiego. Punktem wyjścia wyjaśnienia związków koniecznych w rzeczach jest zdanie *S* o istotach czerwieni i zieleni, natomiast punktem dojścia ma być zdanie *S'* o jednostkowych własnościach czerwieni i zieleni;

- (1) czerwień i zieleń się wykluczają,
- (2) czerwień_i odpowiada czerwieni,
- (3) zieleń_j odpowiada zieleni,
- (4) czerwień_i i zieleń_j się wykluczają.

Problem polega na tym, że aby przejść od zdania (1) o jakościach idealnych do zdania (4) o jednostkowych własnościach, należy przyjąć zdania (2)–(3) o odpowiadaniu własności jakościom. Ingarden doskonale zdawał sobie sprawę z tego związku. Pisał:

Stosunki, jakie zachodzą między zawartościami idei i odpowiednimi przedmiotami indywidualnymi [...] umożliwiają to, że twierdzenia odnoszące się do zawartości idei [...] dadzą się przekształcać na twierdzenia, które stwierdzają możliwościowe i koniecznościowe stany rzeczy w przedmiotach indywidualnych (Ingarden 1960: 56, por. także 1971: 296).

Ingarden najwyraźniej nie dostrzegał jednak problemu, który się tu kryje. Polega on na tym, że o ile zdanie (1) jest w oczywisty sposób konieczne, o tyle zdanie (4) jest konieczne tylko wtedy, gdy konieczne są zdania (2) i (3), które jednak w ontologii Ingardena wcale nie wydają się konieczne. Jednostkowe

własności nie mają bowiem żadnych wspólnych składników, które mogłyby uzasadnić konieczność ich związku z czystymi jakościami idealnymi³.

Wydaje się więc, że konieczne związki między treściami realnymi można wyjaśnić przez związki między idealnymi treściami tylko wtedy, gdy związki między treściami idealnym a realnymi uzna się za konieczne. Uznanie po prostu ich konieczności, bez żadnego jej ugruntowania, wydaje się jednak rozwiązaniem *ad hoc*. Jak w takim razie można ją ugruntować? Według Bergmanna podstawą konieczności może być tylko częściowa identyczność: bez identycznego składnika w wielu własnościach „nie ma nic [...], co czyni ją tą lub tamtą, jedną lub drugą” (Bergmann 1964: 215). Innymi słowy, tylko immanentny realizm w kwestii uniwersaliów jest w stanie wyjaśnić zachodzenie koniecznych związków w strukturze rzeczy. U Ingardena nie ma jednak niestety identyczności, jest tylko pierwotna, w niczym nie ugruntowana odpowiedniość. Nie widać więc żadnych powodów, by uznawać ją za relację konieczną. Z tego względu odpowiedniość Ingardena jest zbyt słaba, by uzasadnić przejście od idei do rzeczy. Z powodu nadmiernego oddzielenia idei od rzeczy fascynujące Ingardena zjawisko koniecznego współwystępowania własności pozostaje niewyjaśnione.

3. PARTYCYPACJA

Jak wybrnąć z tego problemu? W *Tropach i uniwersaliach* sugerowałem, że można by mimo wszystko interpretować system Ingardena tak, by złagodzić jego platonizm i znaleźć w nim prawdziwe uniwersalia (Rojek 2019: 167-172). Oczywiście nie wśród własności, które są u niego z pewnością jednostkowe. Dość obiecująco wyglądają jednak nieokreślone momenty własności, takie jak barwność tej czerwieni czy barwność tamtej zieleni. Ingarden przyjmował istnienie takich momentów. Gdyby się okazało, że mogą być one tożsame w wielu różnych własnościach, realizm Ingardena zostałby uratowany. Czyste jakości można by w takim wypadku rozumieć właśnie jako abstrakcyjnie rozważane wspólne nieokreślone aspekty jednostkowych własności. Od-

³ Piwowarczyk (2020: 132) zwraca uwagę, że zdanie (1) na gruncie teorii Ingardena powinno zostać przeformułowane. Ściśle rzecz biorąc, czyste jakości idealne nie pozostają bowiem w koniecznych związkach bezpośrednio z innymi jakościami, lecz tylko wyznaczają takie związki między swoimi możliwymi konkretyzacjami. Nie zmienia to jednak zasadniczo argumentacji. Jak bowiem stwierdza sam Piwowarczyk, „nawet jeśli czyste jakości wyznaczają związki konieczne, w jakich pozostają ich konkretyzacje składające się na przedmiot, to i tak „związki te nie są konieczne, ponieważ partykularia są jedynie zewnętrznie przyporządkowane jakościom idealnym” (2020: 132).

powiedniość między własnościami a jakościami zostałaby w takim wypadku ugruntowana w częściowej identyczności i bez problemu można by przechodzić od wiedzy o istotach do wiedzy o indywidualach. W ten właśnie sposób James Moreland (1989) bronił Husserla przed zarzutem ukrytego nominalizmu Bergmanna. Niestety, wszystko wskazuje na to, że w wypadku Ingardena byłaby to raczej modyfikacja, a nie reinterpretacja systemu. Ingarden wiele razy wyraźnie wskazywał, że nawet nieokreślone momenty są numerycznie różne w różnych jednostkowych własnościach (Ingarden 1960: 132, 393; 1972: 503).

Marek Piwowarczyk proponuje dokładnie odwrotną strategię. Zamiast jakoś łagodzić platonizm Ingardena, postuluje jego radykalizację. Podstawową kwestią jest odpowiednie rozumienie relacji między własnościami a jakościami. Błędem mojej interpretacji platonizmu miało być uznanie, że relacja odpowiedniości ma charakter przygodny. Jak pisze Piwowarczyk,

Jeśli to zewnętrzne przyporządkowanie polegać by miało na braku istotnego związku między partycypacjami a uniwersaliami (a tak pojmuję je Rojek), to wtedy miałby rację, twierdząc, że platońskie rozumienie powszechnika nie wystarcza do tego, aby rozwiązać zagadnienie uniwersaliów (Piwowarczyk 2020: 120).

Prawdziwa platońska partycypacja jest jednak czymś więcej niż odpowiedniością. Jak przypomina Piwowarczyk, u Platona była to pewnego rodzaju zależność ontologiczna.

Platonik musi twierdzić, że jednostkowe własności i istoty mają charakterystyczną dla siebie treść (czyli są np. jednostkowym człowieczeństwem lub czerwienią) *dzięki związkowi z czystymi jakościami idealnymi*. Czerwień pomidora jest czerwienią właśnie *dlatego*, że jest konkretyzacją czystej czerwieni (Piwowarczyk 2020: 130, moje wyróżnienia).

O zależności ontologicznej świadczą choćby znane platońskie metafory odzworowania czy odzwierciedlenia. W wypadku wzoru jest jasne, że prototyp „przyczynia się do zaistnienia kopii, choć nie na odwrót” (Piwowarczyk 2020: 131), podobnie w wypadku odzwierciedlenia „moje odbicie odzwierciedla mnie samego i jest to jedną z racji jego zaistnienia i dalszego trwania” (2020: 132). Właściwie rozumiana platońska partycypacja nie jest więc tylko odpowiedniością, lecz zakłada także asymetryczną zależność ontologiczną, ponieważ ugruntowuje zarazem charakter, jak i samo istnienie indywidualów (por. Allen 1978, Kielbasa 1995, Stróżewski 2002).

Piwowarczyk sugeruje, że Ingarden tak właśnie rozumiał odpowiedniość między jednostkowymi własnościami a ogólnymi jakościami: „Ingarden zakłada [...], że czyste jakości warunkują swe konkretyzacje” (Piwowarczyk 2020: 129). Na czym dokładnie polega to warunkowanie? Jak wskazuje

Piwowarczyk, ze względu na przyjmowaną przez Ingardena silną strukturalną i radykalną transcendencję między własnościami a jakościami nie może to być „związek bytowy zakładający niesamodzielność”, lecz tylko związek zakładający „co najwyżej zależność” (2020: 129). Piwowarczyk odwołuje się tu oczywiście do wprowadzonego przez Ingardena rozróżnienia między niesamodzielnością a zależnością. Niesamodzielne byty muszą współistnieć z czymś innym w obrębie jednej całości (Ingarden 1960: 132), natomiast zależne wymagają tylko istnienia czegoś innego, z czym nie tworzą całości (1960: 138-139). Ostatecznie Piwowarczyk stwierdza, że według Ingardena „własność [...] jest [...] egzystencjalnie zależna od czystej jakości” (2020: 132) i dlatego właśnie „związek idealnych jakości z ich konkretyzacjami jest jednostronnie konieczny” (2020: 130), to znaczy konieczny dla własności, ale przygodny dla jakości.

Taki platonizm, uznający zależność jednostkowych własności od czystych jakości idealnych, najwyraźniej unika wskazanego przeze mnie problemu ugruntowania zdań o istotach. Jak zauważa Piwowarczyk:

Problem ten powstawałby, gdyby nie było konieczności w tym, że partycularna własność odpowiada pewnej jakości idealnej, a więc gdyby na przykład owa własność mogła przestać odpowiadać jednej jakości, a zacząć odpowiadać innej. To jest jednak niemożliwe z racji wskazanej jednostronnej zależności partycularnej własności od czystej jakości (Piwowarczyk 2020: 132).

Przypominam, że problemem Ingardena był właśnie przygodny charakter zdań o odpowiedniości między jednostkowymi własnościami a ogólnymi istotami:

- (2) czerwień_i odpowiada czerwieni i
- (3) zieleń_j odpowiada zieleni.

Teraz, gdy uznaje się jednostronną zależność egzystencjalną, zdania (2) i (3) okazują się konieczne. Dla czerwieni_i istotne jest to, że partycypuje w czerwieni, tak samo jak dla zieleni_j istotna jest partycypacja w zieleni. Związek własności z jakościami nadaje im ich treść i samo istnienie. Własności nie mogłyby więc — wbrew temu, co sugerował Bergmann — zamienić się miejscami. Wobec tego, o ile uzna się jednostronną konieczność partycypacji, „zarzut Rojka przeciw platonizmowi” okazuje się — jak stwierdza Piwowarczyk — „bezpodstawny” (2020: 132).

Dokonana przez Marka Piwowarczyka interpretacja platonizmu jest, jak sądzę, historycznie i merytorycznie poprawna. Platon rzeczywiście uważał, że indywidua są zależne od idei i faktycznie taki związek pozwala na uniknięcie wskazanego przeze mnie zarzutu. Teoria partycypacji rzeczywiście uzasadnia konieczność związku między jednostkowymi własnościami a ogólnymi jakościami. Mało tego, uznanie partycypacji za jednostronną ścisłą zależność eg-

zystencjalną pozwala także na uniknięcie wielu innych trudności tradycyjnie przypisywanych platonizmowi. W szczególności, skoro człony wiązane przez zależność ontologiczną łączą się bezpośrednio, to sama partycypacja nie prowadzi do wskazanego przez Gilberta Ryle'a regresu relacyjnego (Armstrong 1978: 70-71). Co więcej, relacja między ideami a indywiduami zaczyna przypominać odwróconą inherencję, co — jak twierdziłem z pewnych powodów w *Tropach i uniwersaliach* — powinno wystarczać do uznania, że są prawdziwymi powszechnikami (Rojek 2019: 103-104, por. Luc 2020: 106). Tak pojęty platonizm okazuje się więc — dość zaskakująco, przynajmniej dla mnie — dość poważnym stanowiskiem.

Niestety, propozycja Marka Piwowarczyka nie może być adekwatną interpretacją stanowiska Ingardena. Wszystko wskazuje bowiem na to, że Ingarden całkowicie świadomie odrzucał partycypację jako zależność ontologiczną. W rozdziale o ideach ze *Sporu o istnienie świata* wyraźnie dostrzegł „piekący problemat egzystencjalnego stosunku obu światów: idei i rzeczy jednostkowych” (Ingarden 1961: 65), który „od czasów Platona i Arystotelesa napęchła niepokojem badaczy” i „wiedzie do trudności, które wydają się nie do przezwyciężenia” (1961: 64). Co ważne, problematyczna dla Ingardena była przy tym nie tyle niezależność świata idei od świata realnego, którą uznawał za oczywistą, ile raczej ewentualna zależność świata realnego od świata idei. „Czy świat realny jest niezależny od świata idei — pytał Ingarden — czy też zachodzi między obu tymi światami pewna zależność bytowa, a jeśli tak, to jaka?” (1961: 64). Ingarden rozważał stanowisko Platona, według którego świat realny miał być warunkowany egzystencjalnie przez świat idei. Jak pisał, w platonizmie „idee stanowią jakby byt pierwotniejszy i jakoś doskonalszy od bytu realnego” i „w nich leży jeden z warunków istnienia jednostkowych przedmiotów realnych” (1961: 63). Dokładniej, według Platona „byty jednostkowe miały być bytowo pochodne od idei” (Ingarden 1960: 127). Ingarden wyraźnie jednak odrzucał ten pogląd. W osobnej części rozdziału o ideach, poświęconej właśnie stosunkowi idei do przedmiotów indywidualnych, Ingarden stwierdza dobitnie:

Jeżeli świat realny istnieje, to [...] źródłem jego istnienia, o ile ten świat nie jest bytowo pierwotny, musi być co innego niż idee. Idee też nie podtrzymują przedmiotów realnych w bycie, tzn. nie stanowią ich fundamentu bytowego, co jest tylko przejawem tego, że przedmioty realne są [...] bytowo samoistne (Ingarden 1961: 105).

Ingarden najwyraźniej odrzuca tu we własnym imieniu z jednej strony pochodność, z drugiej zaś niesamoistność świata wobec idei. Pochodność i niesamoistność to oczywiście kolejne dwa terminy ontologii egzystencjalnej Ingardena. Pochodność polega na konieczności wytworzenia przez coś innego

(Ingarden 1960: 102), a niesamoistość na czerpaniu z zewnątrz swoich określeń jakościowych (1960: 96). Idee nie warunkują więc świata ani w istnieniu, ani w treści (por. także Mordka 2002: 219). Co w takim razie z zależnością, której doszukiwał się u Ingardena Piwowarczyk? Brak pochodności i niesamoistości między rzeczami a ideami nie wyklucza przecież takiego słabszego związku bytowego.

Należy zauważyć, że według Ingardena zależność – w jej właściwym sensie – może zachodzić wyłącznie między samodzielnymi bytami (Ingarden 1960: 138), a więc nie mogłaby zachodzić między niesamodzielnymi indywidualnymi własnościami a odpowiadającymi im czystymi jakościami idealnymi. To jednak nie jest zasadniczy problem, ponieważ można łatwo poszerzyć pojęcie zależności o takie przypadki. Najważniejsze jest to, że Ingarden *explicite* odrzucał nawet taką słabą egzystencjalną zależność między bytami realnymi a idealnymi. Jak pisał:

To nie sam *modus existentiae* realnego świata postuluje istnienie idei jako swego warunku niezbędnego. Nie wydaje się więc absurdalna myśl, że mógłby istnieć taki świat realny, który samym swym istnieniem wcale nie domagałby się istnienia idei (Ingarden 1961: 107).

Jak sądzę, nie trzeba więcej świadectw, by zdecydowanie odrzucić sugestię, jakoby Ingarden przyjmował platońskie rozumienie partycypacji jako zależności ontologicznej.

Na czym więc w takim razie polega „uwarunkowanie” rzeczy przez idee według Ingardena, na które powołuje się Marek Piwowarczyk? Idee nie warunkują ani istnienia, ani treści świata, mają tylko wyznaczać konieczne związki między własnościami w świecie (Rojek 2019: 159-160). Jak pisał Ingarden, to „szczególne [...] uwarunkowanie” polega wyłącznie na tym, że:

konieczność związków między poszczególnymi momentami wchodzącymi w skład istoty przedmiotu indywidualnego da się zrozumieć dopiero wtedy, gdy się uwzględni związki między elementami zawartości odpowiedniej idei (Ingarden 1961: 65).

Jak zauważa Artur Mordka, związek, jaki tu zachodzi, ma charakter nie egzystencjalny, lecz tylko „materialny” (Mordka 2002: 219); sam proponowałem go nazwać „esencjalnym” (Rojek 2019: 174). W istocie chodzi tylko o izomorfie wzorów współwystępowania pewnych treści w zawartości idei i w rzeczach. Zachodzi więc tylko strukturalne podobieństwo między elementami realnymi a idealnymi. Innymi słowy, idee nie są zasadą istnienia i treści, lecz tylko zasadą „współwystępowania w świecie momentów jakościowych w sposób konieczny ze sobą związanych” (Ingarden 1961: 108). Stąd wypływa notabene wniosek, że tak warunkować mogą tylko idee, posiadające złożoną zawartość.

Proste jakości idealne po prostu nie mają czego „wyznaczać” w odpowiadających im własnościach.

Uważam więc, że wskazana przez Marka Piwowarczyka forma platonizmu nie może być traktowana jako adekwatna interpretacja Ingardena. Jak sądzę, nie jest to zresztą istotne dla jego argumentacji, w której chodzi bardziej o kwestie systematyczne, a nie egzegetyczne. Swoją drogą, teorię partycypacji jako zależności między rzeczami a ideami rozwijał Władysław Stróżewski, nie sugerując jednak, że w ten sposób interpretuje poglądy Ingardena (Stróżewski 2002: 71-73). Propozycja Piwowarczyka jest więc raczej twórczym rozwinięciem teorii Ingardena, moim zdaniem nie mniej problematycznym niż proponowane przeze mnie na próbę poszukiwanie u niego prawdziwych powszechników. Najwyraźniej więc Ingarden zatrzymał się w połowie drogi. Zbyt oddalił się od Arystotelesa, by uznawać prawdziwie wspólne składniki rzeczy czy własności, nie zbliżył się jednak całkiem do Platona, by uznać prawdziwą zależność własności od jakości idealnych. W rezultacie nie da się — jak sądzę — obronić Ingardena przed zarzutem ukrytego nominalizmu, który nie tylko podważa jego teorię uniwersaliów, lecz także — a może przede wszystkim — rujnuje jego teorię istoty. Cała bowiem misterna izomorfia idei i istot rozpada się, jeśli oparta jest na przygodnej odpowiedniości, a nie na identyczności lub zależności.

4. BYTY RELACYJNE

Chciałbym teraz dokładniej przyjrzeć się sformułowanemu przez Marka Piwowarczyka platońskiemu rozwiązaniu problemu uniwersaliów. Nawet jeśli — jak twierdzę — nie można go uznać za właściwą interpretację stanowiska Ingardena, stanowi wciąż frapującą propozycję o wielkiej doniosłości historycznej. Ostatecznie w badaniach ontologicznych nie chodzi przecież o interpretację tego czy innego autora, lecz o możliwe rozwiązania problemu uniwersaliów. Spróbuję tu pokazać, że takie stanowisko prowadzi jednak do dość poważnych konsekwencji, z których być może nie zawsze zdają sobie sprawę jego zwolennicy.

Platonizm głosi, że to, jakie rzeczy są i że są, wynika z ich relacji do transcendentnych idei. Jak wyraźnie pisze Piwowarczyk, to „dzięki odwzorowaniu własność jest istotnie tym, czym jest. Ponieważ jednak nie może istnieć, nie będąc sobą, to jest również egzystencjalnie zależna od czystej jakości” (Piwowarczyk 2020: 131-132). Jest to twierdzenie całkowicie zgodne z najlepszymi współczesnymi interpretacjami platonizmu. Jak wskazywał na przykład

Reginald E. Allen, wybitny tłumacz i komentator Platona, „odbicia [*reflexions*] zależą od swoich oryginałów zarówno pod względem swoich cech, jak i swojego istnienia; te zaś nie zależą od nich pod żadnym względem” (Allen 1978: 179). Jak wskazywał Piwowarczyk, dzięki uznaniu jednostronnie koniecznej partycypacji można uniknąć wskazanej przeze mnie trudności. W zamian jednak pojawia się niepokojące pytanie o status samych indywiduów. Czym bowiem są indywidua, skoro wszystko zawdzięcza relacjom do idei? Gareth Matthews i Marc Cohen w znanym tekście *The One and the Many* z 1968 roku sformułowali następujący dylemat platońskiej teorii uniwersaliów:

Albo Feliks jest tym, czym jest, niezależnie od partycypowania w kotowatości (i jest wtedy nagim indywiduum, jakkolwiek rozumianym), albo jest tylko bytem relacyjnym (jak cień lub odbicie [...]), który zawdzięcza swoją tożsamość i swoje trwałe istnienie relacji, którą ma do czegoś innego (Matthews, Cohen 1968: 643-644).

Problem wynika z tego, że platońskie idee są rozumiane jako transcendentne wobec indywiduów, to znaczy nie są ani ich własnościami, ani momentami własności. Wówczas, jeśli uznaje się, że nie ma własności istotnych, czyli wszystkie relacje z ideami są przygodne, to indywidua okazują się nagimi partykulariami; jeśli zaś uznaje się, że istnieją istotne własności, czyli niektóre relacje z ideami są konieczne, to indywidua okazują się bytami relacyjnymi. W obu wypadkach platonizm prowadzi do radykalnej rewizji statusu ontologicznego indywiduów, niezależnie od tego, czy rozumie się indywidua — jak Matthews i Cohen — jako konkretne rzeczy, czy też — jak na gruncie analizowanej tu platońskiej teorii tropów — jako abstrakcyjne własności. Albo przyjmuje się nagie partykularia, to znaczy indywidua pozbawione wszelkich własności, albo byty relacyjne, to znaczy indywidua, dla których istotne jest odniesienie do innych bytów. Matthews i Cohen, podobnie jak wielu innych, odrzucają obie te możliwości i postulują rezygnację z transcendencji powszechników, a w konsekwencji — z platonizmem.

W *Tropach i uniwersaliach* — jak słusznie zauważył Piwowarczyk — sugerowałem, że platonizm prowadzi właśnie do uznania nagich partykulariów (Rojek 2019: 166, Piwowarczyk 2020: 130). Wynika to oczywiście z faktu, że przyjmowałem interpretację partycypacji Ingardena jako przygodnego przyporządkowania własności do jakości. Jeśli jest ona tylko odpowiednością, to nie ma żadnego powodu, by dana własność raczej podpadała pod tę czy tamtą jakość idealną. To zaś oznacza, że własności same w sobie nie mają wewnętrznej natury. Są więc nagimi partykulariami. W taki właśnie sposób najczęściej chyba argumentuje się przeciw platonizmowi w analitycznych dyskusjach o uniwersaliach. Na przykład David Armstrong pisał:

Załóżmy, że *a* i *b* mają różne własności. Zgodnie z teorią transcendentnych form, są *w sobie* dokładnie takie same. Jedyna różnica między nimi polega na ich własnościach relacyjnych: ich relacji do różnego zbioru form. Czy jednak *a* i *b* nie mogłyby różnić się pod względem natury, a nie tylko numerycznie? Teoria form nie może wszakże wyjaśnić takiej różnicy (Armstrong 1978: 69).

Wbrew temu, co sugeruje Piwowarczyk, argumentacja Armstronga przeciw platonizmowi nie zakłada wcale, że idee są własnościami rzeczy (Piwowarczyk 2020: 130). Wręcz przeciwnie, skierowana jest właśnie przeciwko wyjaśnianiu charakteru rzeczy przez relacje do transcendentnych idei. Armstrong wskazuje, że na gruncie platonizmu indywidua w oderwaniu od swoich relacji do idei są dokładnie takie same, ponieważ nie mają żadnych wewnętrznych jakości. Są więc nagimi partykulariami. Zarzut ten wydaje się szczególnie kłopotliwy, jeśli zastosuje się go nie tyle do rzeczy, jak sugerował Armstrong, ile do samych własności. Uznanie nagich własności stanowi pogwałcenie najbardziej elementarnych intuicji filozoficznych.

Platonizm nie musi jednak — i nie powinien — prowadzić do uznania nagich partykulariów. Jeśli przyjmie się — tak jak Piwowarczyk i wielu innych — że partycypacja jest jednostronnie konieczna, to własności koniecznie wiążą się z jakościami idealnymi, nigdy więc nie mogą być nagie, zawsze posiadają pewną naturę, choć — i to jest cena, jaką trzeba zapłacić za uniknięcie nagich partykulariów — jest to natura relacyjna. Własności są tym, czym są, dzięki odniesieniu do jakości. Są więc bytami relacyjnymi. Co ciekawe, ten właśnie sposób rozumienia platonizmu jest chyba najczęściej przyjmowany przez historyków filozofii. Jak powiada na przykład Gail Fine,

Nie uważam, że oba człony dylematu [sformułowanego przez Matthews i Cohena] są nieatrakcyjne. Odrzucam nagie partykularia, przyjmuję natomiast byty relacyjne. Jeśli konsekwencją teorii Platona [...] jest to, że partykularia są bytami relacyjnymi, jest to pożądana konsekwencja (Fine 2002: 327-328).

Byty relacyjne są mile widziane przez historyków filozofii, ponieważ pomagają wyjaśnić, na czym polega wielokrotnie wskazywana przez Platona ontologiczna różnica między indywiduami a ideami. Jak wskazywał Allen, który chyba zresztą wprowadził sam termin „byt relacyjny”,

Sam byt odbicia jest relacyjny, całkowicie zależny od czegoś innego niż ono samo. [...] Odbicie nie jest podobne do oryginału, samo jest raczej podobieństwem oryginału. To jest jego natura, i to cała natura. Podobieństwa czegoś są *quasi*-substancjalne; są bytami relacyjnymi, a nie relacjami. Mają się tak do swoich oryginałów jak to, co zależne, do tego, co niezależne, jak to, co mniej realne, do tego, co bardziej realne (Allen 1978: 174-175).

Na gruncie platonizmu indywidua, w przeciwieństwie do form, są więc istotnie relacyjne. Na tym właśnie ma polegać postulowana przez Platona różnica

ontologiczna między nimi. Co więcej, takie ujęcie pozwala na rozwiązanie wielu problemów jego teorii idei, w szczególności tzw. problemu trzeciego człowieka (por. Allen 1978: 183).

Uznanie, że indywidua mają charakter relacyjny, choć wyjaśnia podstawy ontologii Platona, wymaga jednak dość znacznej rewizji potocznego obrazu świata. Rzeczy zwykle traktowane są jako byty istniejące niezależnie od innych i posiadające własne immanentne określenia. Tymczasem na gruncie platonizmu, jak pisał Allen, „partykularia nie mają niezależnego statusu ontologicznego, są całkowicie relacyjnymi bytami, bytami, które uzyskują swój całkowity charakter i istnienie od form” (1978: 181). Wobec tego można powiedzieć, że rzeczy przestają być w ogóle substancjami w klasycznym rozumieniu. Jak podkreślał bowiem Arystoteles, „jest jasne, że [...] substancja nie jest relatywna” (Arystoteles 1975: 25 [Kategorie, 8a16]), to znaczy jej „byt” nie może „polegać na jakimś stosunku do czegoś innego” (Arystoteles 1975: 26 [Kategorie, 8a31-32]). Tymczasem, jak pisał dalej Allen, egzemplifikacje nie są „substancjami, w których inherują własności” lecz „bytami relacyjnymi, bytami, w których podobieństwo i zależność są tak połączone, że niszczą możliwość substancjalności” (1978: 183). Historyk filozofii może się tym oczywiście nie przejmować, ale ontolog systematyczny musi to uznać za wysoką cenę platonizmu. Stanowisko platońskie starała się nieco złagodzić Fine, wskazując, że nawet potocznie jesteśmy skłonni poluzować kryteria substancjalności jako pełnej niezależności. Uznajemy na przykład, za Saulem Kripkem, że ludzie posiadają istotną relację pochodzenia od swoich rodziców (Kripke 2001: 112-113, Fine 2002: 341). Sam Ingarden zresztą dopuszczał związki zależności między samodzielnymi przedmiotami indywidualnymi (Ingarden 1960: 138-140). Nawet jeśli więc platońskie partykularia są bytami relacyjnymi, to wciąż pozostają dobrze znanymi nam niezależnie identyfikowalnymi i trwającymi w czasie przedmiotami. Wobec tego, jak pisała Fine, „nie musimy dochodzić do wniosku, że Sokrates jest tylko cieniem, a nie substancją” (Fine 2002: 348). Ten swoisty powrót do normalności dokonuje się jednak za cenę rewizji klasycznego pojęcia substancji.

Marek Piwowarczyk nie formułuje wprost platońskiego dylematu, ale wydaje się, że dostrzega problemy wskazywane przez Matthews'a i Cohena. Widać przy tym w jego tekstach pewne wahanie. W artykule *Platonizm a spór o uniwersalia* z 2020 roku wyraźnie odrzuca sugestię, jakoby platonizm prowadził do uznania nagich partykulariów. „Nie można — powiada — zależności jednostkowych własności od idealnych jakości rozumieć w ten (absurdalny) sposób, że własności same w sobie są bezjakościowe” (Piwowarczyk 2020: 130). Wcześniej jednak Piwowarczyk zdawał się także odrzucać teorię relacyjną. W artykule *Trudności analizy faktu istnienia* z 2017 roku krytykował tomi-

styczną teorię partycypacji w *esse* Boga, która pod wieloma względami bliska jest platonizmowi. „Jeśli rzecz jest zielona dzięki podobieństwu do Absolutu” – pisał – to „nie potrzebuje wewnętrznej własności zieleni” i ostatecznie okazuje się tylko „pustym punktem odniesienia relacji transcendentalnej” (Piwowarczyk 2017: 83). Tę wypowiedź można chyba uznać za krytykę bytów relacyjnych. W każdym razie w późniejszym tekście Piwowarczyk skłania się jednak do rozwiązania relacyjnego. Jak stwierdza bowiem, na gruncie platonizmu indywidualne własności „dzięki odwzorowaniu [...] są istotnie tym, czym są” (Piwowarczyk 2020: 131).

Piwowarczyk (2020: 130) wyraźnie przypisuje rozwijaną przez siebie platońską teorię idei Ingardenowi. Jak już jednak wskazywałem, nie da się jej traktować jako interpretacji stanowiska Ingardena. Co ciekawe, we wspomnianym już wcześniejszym tekście, w którym wskazywał trudność koncepcji partycypacji u Tomasza z Akwinu, Piwowarczyk zauważał w przypisie:

Jest to również problem dla platoników, jeśli relacja uczestnictwa też jest jakąś odmianą relacji stanowienia racji. Może dlatego Ingarden uważał, że tak zwana konkretyzacja czystej jakości idealnej nie jest żadnym związkiem bytowym, a w szczególności nie jest w żadnym sensie związkiem przyczynowym, ale jest tylko odpowiednością dziedziny bytu realnego i dziedziny czystych jakości (Piwowarczyk 2017: 83).

Jak widać, jego wcześniejsza interpretacja Ingardena była o wiele bardziej adekwatna niż późniejsza. Prowadziła jednak ona, jak zauważył potem sam Piwowarczyk, do wskazanej przeze mnie trudności w ugruntowaniu teorii istoty. Najwyraźniej więc z dwojga złego Piwowarczyk wolał już wybrać kłopoty z bytami relacyjnymi niż eksplanacyjną bezpłodność teorii idei.

Próba rozwijania platonizmu na gruncie ontologii Ingardena prowadzi jednak do ciekawych rezultatów. Piwowarczyk najwyraźniej stara się maksymalnie złagodzić koncepcję bytu relacyjnego, najpewniej właśnie po to, by pozostawać jak najbardziej w zgodzie z Ingardenem. Kładzie więc nacisk na to, że choć indywidualne własności są uwarunkowane przez relacje do jakości idealnych, to jednak rzeczywiście są w sobie tym, czym są. Jak powiada:

Konkretyzacja czystej jakości musi polegać między innymi na pojawieniu się nowej treści jednostkowej, będącej niejako odzwierciedleniem czystej jakości. [...] Natomiast ta jednostkowa jakość jest uwarunkowana przez jakość idealną (Piwowarczyk 2020: 130).

Ta właśnie treść, uwarunkowana przez partycypację w jakości, konstituuje jakościową naturę własności. Innymi słowy, relacja partycypacji pozostawia pewien trwały ślad w samych własnościach. W ten sposób teza o relacyjności bytu może zostać nieco złagodzona.

Łatwo domyślić się, dlaczego Piwowarczykowi tak bardzo zależy na tym, by własności rzeczywiście posiadały w sobie swoje treści. Gdyby było inaczej,

własności, a co za tym idzie także rzeczy, można by uznać za byty niesamoistne, co z punktu widzenia Ingardena byłoby katastrofą. Świat w takim wypadku przypominałby bowiem przedmioty czysto intencjonalne i platonizm niebezpiecznie zbliżałby się do idealizmu. Dlatego zapewne Piwowarczyk podkreśla:

Ważne jest jednak, że jednostkowa własność bycia czerwonym jest samoistna w sensie Ingardena, a więc że jednostkowa czerwień (tj. jednostkowa jakość) jest rzeczywiście zawarta w jednostkowej własności bycia czerwonym bądź też rzeczywiście ją konstituuje (Piwowarczyk 2020: 130).

Własności, choć posiadają swoją treść wyłącznie dzięki odniesieniu do jakości, to jednak pozostają w sobie tym, czym są. Tym właśnie — między innymi — miałyby się różnić od bytów czysto intencjonalnych. Myśl tę można chyba wyrazić tak, odwołując się do rozróżnień Ingardena, że natura jednostkowych własności, choć jest relacyjnie ugruntowana, to przypomina raczej własności zewnętrznie uwarunkowane, a nie własności względne (Ingarden 1961: 181-202). We własnościach jest więc rzeczywiście coś, co wynika z relacji, a nie samo odniesienie. Dlatego właśnie, jak twierdzi Piwowarczyk „nie można bycia czerwonym rzeczy jednostkowej sprowadzać do związku tej rzeczy z czystą jakością idealną” (Piwowarczyk 2020: 130).

Nie jestem jednak pewien, czy platonizm może tak łatwo uniknąć niesamoistności świata. Jeśli bowiem treści własności rzeczywiście wynikają z relacji do jakości, to niezależnie od tego, czy są w nich zawarte immanentnie, czy nie, ich fundament bytowy znajduje się poza nimi, a to jest cechą charakterystyczną niesamoistności. Ostatecznie indywidua w tej wersji platonizmu są same w sobie niczym, nie są nawet nagimi partykulariami, całe swoje istnienie oraz całą swoją treść zawdzięczają partycypacji w ideach. Pod tym względem status rzeczy w platonizmie jest uderzająco podobny do statusu rzeczy w idealizmie.

Mało tego, wydaje się, że jeśli przyjmie się pewne niezbyt kontrowersyjne założenia metodologiczne, to bez większego trudu — wbrew twierdzeniu Piwowarczyka — można elegancko zredukować treści własności do relacji z jakościami. Na gruncie platonizmu charakter indywidualnych własności najwyraźniej bowiem superweniuje na relacji partycypacji do ogólnych jakości. W platonizmie jest więc pod pewnym względem odwrotnie niż w nominalizmie tropowym, gdzie zwykle się przyjmuje, że relacja podobieństwa superweniuje na naturze własności. Wielu autorów przyjmuje jednak, że to, co superweniuje, nie jest wcale niezbędne w wyjaśnianiu świata, a więc nie musi być uznawane za realnie istniejące. Byty superweniujące są tylko „darmowymi dodatkami ontologicznymi”, których nie trzeba traktować „ze zbytnią metafizyczną powagą” (Armstrong 1989: 100, 56). Wynika to z podstawowych zało-

żeń teorii uprawdziania, która szuka wystarczających (lub koniecznych i wystarczających) warunków prawdziwości zdań (Rodriguez-Pereyra 2006). W wypadku zdań o podobieństwie tropów wystarczającym warunkiem ich prawdziwości jest po prostu istnienie jednostkowych natur, nie ma potrzeby odwoływania się do superwenującej relacji podobieństwa (Rojek 2018: 24-26). Można przyjąć, że analogicznie jest w wypadku indywidualnych własności partycypujących w jakościach idealnych. Do uprawdzienia zdań przypisujących treść własnościom wystarczają ich relacje do jakości, nie ma potrzeby odwoływania się do ich superwenujących treści. Zatem z punktu widzenia teorii uprawdziania immanentne treści własności, mające gwarantować samoistność świata, są zbędnymi „ontologicznymi dodatkami”. Nie chcę tu szerzej uzasadniać przyjmowanych w tej argumentacji założeń metodologicznych. Wydaje mi się, że nawet w takiej postaci pokazuje ona niestabilność umiarkowanej propozycji Piwowarczyka.

Zresztą, u samego Piwowarczyka można dostrzec pewne wahanie w tej kwestii. W rozważanej przez siebie wersji platonizmu, przypisywanej Ingardenowi, przyjmuje on wyraźnie istnienie uwarunkowanych relacyjnie treści własności. W swoich wcześniejszych tekstach ostro krytykował jednak analogiczne koncepcje pojawiające się w tomizmie. W przywoływanym już wcześniejszym artykule podważał tezę, że rzeczy, prócz swojej konstytutywnej relacji do Boga, zawierają jeszcze istnienie jako swój składnik metafizyczny. Takie dodatkowe istnienie byłoby – jak powiadał Piwowarczyk – „tylko pustym dodatkiem, wprowadzonym po to, aby czynnik, dzięki któremu rzecz istnieje, był czymś dla tej rzeczy wewnętrznym, jej własnym” (Piwowarczyk 2017: 83). W jeszcze wcześniejszym tekście Piwowarczyk argumentował, że koncepcja stworzenia *ex nihilo* prowadzi nieuchronnie do uznania niesamoistności świata. „Absolut – pisał – mógłby wyznaczyć dokładnie wszystkie własności przedmiotu, a jednak one same, jako wyznaczone, nie byłyby w przedmiocie immanentnie zawarte” (Piwowarczyk 2009: 71). Jak sądzę, obie te krytyki można *mutatis mutandis* zastosować do bronionego przez niego ostatnio platonizmu.

Okazuje się więc, że na gruncie konsekwentnego platonizmu rzeczy i własności w świecie realnym istnieją i mają swoje treści wyłącznie dzięki relacjom do idei. Pod tym względem faktycznie zdają się przypominać twory czysto intencjonalne. Grozę platonizmu można odczuć, przywołując fragment krytycznej recenzji Ingardena z *Formalnej i transcendentalnej logiki* Husserla:

I jakież jest wynik ostateczny tych wszystkich rozważań? [...] Nie istnieje *nic* w sobie istniejącego (*an sich Seiendes*) poza samą czystą świadomością [...]. Jest niedorzeczne przypisywać temu, co realne, „być w sobie”. Do idei tego, co realne, należy [...] iż przedmiot realny jest czymś pozbawionym rzetelnej istoty, że nie zawiera w sobie żadnych

rzetelnych konkretyzacji jakości idealnych, że jest niczym w samym sobie. Do istoty jego należy, iż jest czymś bytowo zależnym od aktów świadomych (Ingarden 1963: 506).

W przytoczonym fragmencie wystarczy zastąpić czystą świadomość czystymi jakościami idealnymi, aby otrzymać całkiem przekonujący opis świata platońskiego. Platonizm okazuje się więc idealizmem *par excellence*, tyle że nie w sensie nowożytnych idei w umyśle, lecz starożytnych idei w trzecim królestwie. W obu tych wypadkach indywidua zostają pochłonięte przez relacje. Taka wydaje się ostatecznie cena, jaką trzeba zapłacić, aby — jak chciał Piwowarczyk — „pojęta po platońsku ogólność uniwersaliów” mogła rzeczywiście być odpowiednią „podstawą podobieństwa” (Piwowarczyk 2020: 119).

Jak sądzę, problem platonizmu polega nie tyle na tym, że postuluje on relacyjność bytu, ile na tym, że umieszcza ją w niewłaściwym miejscu. Kategoria bytu relacyjnego wydaje się bowiem niezbędna w wielu dziedzinach, począwszy od filozofii fizyki (Ladyman 2016), przez filozofię matematyki (Shapiro 2000), aż po ontologię społeczną (Rojek 2020) czy wreszcie — a może przede wszystkim — metafizykę Trójcy Świętej (Rojek 2021). Można wręcz uznać, że odkrycie relacyjności bytu jest najdonioślejszym odkryciem Platona (Pabst 2012: 5-52). Problem polega jednak na tym, czy rzeczywiście trzeba się do niej odwoływać, by wyjaśnić zagadnienie uniwersaliów. Nawet zresztą w tej kwestii chyba lepiej od Platońskich idei radzą sobie Hegłowskie konkretne powszechniki (Rojek 2019: 95-107, 212-261, por. jednak Rojek 2008 i Florenski 2009). Jestem więc gotów — odwrotnie niż Marek Piwowarczyk — przyjąć trudności bytu relacyjnego w wypadku wyjaśniania istnienia skończonych bytów czy *creatio ex nihilo*, ale nie wielokrotnego występowania własności.

ZAKOŃCZENIE

Teoria idei Romana Ingardena jest jednym z jego największych osiągnięć filozoficznych. Niemal przez całe życie rozwijał imponującą analizę struktury bytów idealnych. Pierwszy raz zetknął się z teorią istoty w 1912 roku w Getyndze. Jak wspominał:

Husserl miał dłuższy wywód o istocie i o filozofii jako badaniu istoty, co wywarło na mnie wówczas duże wrażenie. [...] Byłem pełen zachwytu (Ingarden 1981: 4, 9).

Potem przez lata Ingarden pracował nad rozwinięciem fenomenologicznej teorii czystych istot. Stwierdzał z dumą, że jego podejście „umożliwia utrzymanie się teorii idei wolne od zarzutów, jakie od czasu Arystotelesa, a raczej od czasu Platońskiego *Parmenidesa* wysuwano przeciw ideom” (Ingarden 1960: 54). Tak się złożyło, że jego ostatnie wykłady z 1970 roku poświęcone były

właśnie teorii idei. Jak mówił w nich, „to jest wielkie zagadnienie. Co ja się umęczyłem nad budową idei!” (Ingarden 1970c: 25).

Cała ta imponująca konstrukcja — jak wskazywałem — została jednak stworzona wyłącznie do analizy problemu współwystępowania, a nie wielokrotnego występowania własności. Ingarden zafascynowany był zagadnieniem istoty, a nie uniwersaliów. Potraktowanie teorii idei Ingardena jako teorii uniwersaliów prowadzi do uznania go za ukrytego nominalistę. Wynika to z tego, że Ingarden określał konkretyzację wyłącznie jako odpowiedniość między bytami jednostkowymi a ogólnymi, odrzucając zarówno udział tego, co ogólne w tym, co jednostkowe, jak i jakiegokolwiek związki bytowe między nimi. Ingarden przyjmował jedynie strukturalne podobieństwo, które miało łączyć składniki rzeczy i składniki odpowiadających im idei. Jak wskazywałem, jego system można rozwijać w różnych kierunkach, dodając do niego albo wspólne momenty własności, albo zależności ontologiczne między własnościami a jakościami. Sugerowałem tę pierwszą drogę, Marek Piwowarczyk próbował pójść tą drugą. W obu przypadkach trzeba jednak odrzucić pewne dość jednoznaczne twierdzenia Ingardena. Nie są to więc interpretacje, lecz modyfikacje jego systemu.

Analiza teorii idei Ingardena prowadzi do ujawnienia szczególnych związków łączących teorię uniwersaliów, teorię przedmiotu i teorię relacji. Albo uznaje się immanentne uniwersalia, albo nagie partykularia, albo byty relacyjne. Każda z tych kategorii bytów jest dość kłopotliwa. Immanentne uniwersalia istnieją w wielu różnych rzeczach naraz, nagie partykularia pozbawione są określeń, a byty relacyjne czerpią swoją treść i istnienie od innych bytów. Wygląda na to, że Ingarden dość lekkomyślnie odrzucał immanentne uniwersalia, nie zdając sobie sprawy, jakie niesie to konsekwencje dla jego systemu. Na coś trzeba się jednak zdecydować. Jeśli odrzuca się uniwersalia w rzeczach, trzeba przyjąć albo nagie partykularia, albo byty relacyjne. Na tym polega wskazany przez Matthews'a i Cohena dylemat platonizmu. Jeśli powszechniki nie są w rzeczach, to albo rzeczy w ogóle pozbawione są treści, albo mają tę treść wyłącznie dzięki relacji z powszechnikami. Wydaje się, że filozofowie analityczni w dyskusjach o uniwersaliach zwykle przypisują Platonowi przyjęcie nagich partykulariów, natomiast historycy filozofii skłonni są mu raczej przypisywać przyjęcie bytów relacyjnych. W każdym z tych wypadków dochodzi się do trudności.

Jak starałem się pokazać, podstawowym problem ontologii Ingardena jest relacja zachodząca między jednostkowymi własnościami a czystymi jakościami idealnymi. Ingarden zdawał sobie sprawę z jej znaczenia, nigdy jednak nie przedstawił jej głębszej analizy. Na początku swojej drogi filozoficznej, w 1925 roku, w przypisie do *Pytań esencjalnych*, Ingarden przyznawał: „sprawa sto-

sunku idealnych jakości do ich konkretyzacji w przedmiotach indywidualnych jest dla mnie jeszcze ciemna” (Ingarden 1972: 364). Kilkadziesiąt lat później, u kresu drogi, w 1970 roku, kończąc odpowiedź na pytanie Władysława Stróżewskiego, stwierdzał: „Jaki tu jest stosunek, tego nikt nie powiedział. Ale to jest pewne, że trzeba inaczej jakoś sprawę tę załatwić” (Ingarden 1970b: 42-43). Niestety, jak wskazywałem, bez wyjaśnienia tego „piekącego problemu” stosunku własności do jakości idealnych nie da się nie tylko rozstrzygnąć problemu uniwersaliów, lecz także wyjaśnić zagadnienia istoty. Z tego względu wydaje mi się, że teoria idei Ingardena pozostała niezakończonym projektem. Jak zresztą wspominał po latach Stróżewski (2020: 285), „sam Ingarden twierdził, że problem idei nie jest jeszcze doprowadzony do końca”.

BIBLIOGRAFIA

- Allen R. E. (1978), *Participation and Predication in Plato's Middle Dialogues* [w:] *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*, G. Vlastos (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 167-183. https://doi.org/10.1007/978-1-349-86203-0_9
- Armstrong D. M. (1978), *Universals and Scientific Realism*, vol. 1: *Nominalism and Realism*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Armstrong D. M. (1989), *Universals: An Opinionated Introduction*, Boulder: Westview Press.
- Arystoteles (1975), *Kategorie*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Arystoteles (1983), *Metafizyka*, tłum. K. Leśniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Barska K. (2013), *Konkretyzacja – odpowiedniość czy uczestnictwo?* [w:] *Świadomość, świat, wartości. Prace ofiarowane Profesorowi Andrzejowi Półtaowskiemu w 90. rocznicę urodzin*, D. Leszczyński, M. Rosiak (red.), Wrocław: Oficyna Naukowa PFF, 279-290.
- Bergmann G. (1960), *Frege's Hidden Nominalism* [w:] *Meaning and Existence*, Madison: The University of Wisconsin Press, 205-224.
- Bergmann G. (1964), *The Ontology of Edmund Husserl* [w:] *Logic and Reality*, Madison: The University of Wisconsin Press, 193-224.
- Brownstein D. (1973), *Aspects of the Problem of Universals*, Lawrence: University of Kansas.
- Chrudzinski A. (2004), *Roman Ingarden: Ontology from a Phenomenological Point of View*, „Reports on Philosophy” 22, 121-142.
- De Santis D. (2015), *Wesen, Eidos, Idea: Remarks on the "Platonism" of Jean Héring and Roman Ingarden*, „Studia Phaenomenologica” 15, 155-180. <https://doi.org/10.5840/studphaen2015159>
- Devereux D. T. (1999), *Separation and Immanence in Plato's Theory of Forms* [w:] *Plato*, vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*, G. Fine (ed.), Oxford: Oxford University Press, 192-214.

- Djian A. (2020), *Hen epi pollon: The Origin of Husserl's Eidetic Variation and the Divide Between Plato and Aristotle on the Universal*, „*Studia Phaenomenologica*” 20, 121-145. <https://doi.org/10.5840/studphaen2020206>
- Fine G. (2003), *Plato on Knowledge and Forms: Selected Essays*, Oxford: Clarendon Press.
- Floreński P. (2009), *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza*, tłum. P. Rojek [w:] *Sens idealizmu. Metafizyka rodzaju i oblicza oraz inne pisma*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, 13-99.
- Fraenkel A. A., Bar-Hillel Y. (1986), *O filozoficznych problemach teorii zbiorów*, tłum. B. Baran [w:] *Filozofia matematyki. Antologia tekstów*, J. Misiek (red.), Kraków: Uniwersytet Jagielloński, 103-118.
- Ingarden R. (1960), *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1961), *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1963), *O „Formalnej i transcendentalnej logice” Husserla* [w:] *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 487-515.
- Ingarden R. (1970a), *Poznanie ejdetyczne u Husserla a Kantowskie poznanie a priori*, maszynopis, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, sygn. K_III-26_77. <http://ingarden.archive.uj.edu.pl/archiwum/odczyt-romana-ingardena-poznanie-ejdetyczne-u-husserla-a-kantowskie-poznanie-a-priori-z-21-02-1970>
- Ingarden R. (1970b), *Poznanie a priori u Kanta i Husserla*, maszynopis, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, sygn. K_III-26_77. <http://ingarden.archive.uj.edu.pl/archiwum/odczyt-romana-ingardena-poznanie-a-priori-u-kanta-i-husserla-z-21-03-1970r>
- Ingarden R. (1970c), *O pojęciu „istoty”*, maszynopis, Archiwum Nauki PAN i PAU w Krakowie, sygn. K_III-26_27. <http://ingarden.archive.uj.edu.pl/archiwum/odczyt-romana-ingardena-o-pojeciu-istoty-z-04-04-1970>
- Ingarden R. (1971), *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1972), *Pytania esencjalne* [w:] *Z teorii języka i filozoficznych podstaw logiki*, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 327-507.
- Ingarden R. (1981), *Moje wspomnienia o Edmundzie Husserlu*, tłum. Z. H. Mazurczak, S. Judycki, „*Studia Filozoficzne*” 2, 3-24.
- Johansson I. (2009), *Proof of the Existence of Universals – and Roman Ingarden's Ontology*, „*Metaphysica*” 10, 65-87. <https://doi.org/10.1007/s12133-008-0040-0>
- Kaczmarek J. (2020), *Jakości idealne, własności, tropy. Rozwiązania Ingardena, rozwiązania obecne*, „*Przegląd Filozoficzny*” 29(4), 205-221. <https://doi.org/10.24425/pfns.2020.135071>
- Kielbasa J. (1995), *Teoria partycypacji a filozofia Louis Lavelle'a*, „*Kwartalnik Filozoficzny*” 23(1), 97-127.
- Koch W. H. (2020), *Phenomenology and the Problem of Universals*, „*Studia Phaenomenologica*” 20, 147-166. <https://doi.org/10.5840/studphaen2020207>
- Kripke S. (2001), *Nazywanie i konieczność*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Aletheia.
- Ladyman J. (2016), *The Foundations of Structuralism and the Metaphysics of Relations* [w:] *The Metaphysics of Relations*, A. Marmodoro, D. Yates (eds.), Oxford: Oxford University Press, 177-197. <https://doi.org/10.1093/acprof:oso/9780198735878.003.0011>
- Luc J. (2020), *W gąszczu filozoficznych rozróżnień. Pawła Rojka systematyzacja podstawowych zagadnień dotyczących tropów i uniwersaliów*, „*Filozofia Nauki*” 28(2) [110],

- 99-111. <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0011>
- Makota J. (2007), *Teoria idei w ujęciu Edmunda Husserla i Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” 35(2), 59-71.
- Matthews G. B., Cohen S. M. (1968), *The One and the Many*, „Review of Metaphysics” 21, 630-655.
- Mertz D. W. (1996), *Moderate Realism and Its Logic*, New Haven: Yale University Press.
- Mordka A. (2002), *Przedmiot i sposób istnienia. Zarys ontologii egzystencjalnej Romana Ingardena*, Rzeszów: Wydawnictwo Uniwersytetu Rzeszowskiego.
- Moreland J. P. (1989), *Was Husserl a Nominalist?*, „Philosophy and Phenomenological Research” 49, 661-674. <https://doi.org/10.2307/2107853>
- Nowaczyk A. (2009), *Urok Platona. Refleksje nad ontologią Romana Ingardena*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 22, 13-27.
- Pabst A. (2012), *Metaphysics: The Creation of Hierarchy*, Grand Rapids, Cambridge: William B. Eerdmans Publishing Company.
- Petryszak K. (2019). *Rec. P. Rojek, Tropy i uniwersalia*, „Logos i Ethos” 2 [50], 219-225. <https://doi.org/10.15633/lie.3486>
- Piowarczyk M. (2009), *Creatio ex nihilo a samoistność świata*, „Acta Universitatis Lodziensis. Folia Philosophica” 22, 59-71.
- Piowarczyk M. (2014), *Krytyka realizmu immanentnego w kwestii uniwersaliów – argument z oddzielenia*, „Filozofia Nauki” 22(3) [87], 109-130.
- Piowarczyk M. (2015), *Podmiot i własności. Analiza podstawowej struktury przedmiotu*, Lublin: Wydawnictwo KUL.
- Piowarczyk M. (2017), *Trudności analizy faktu istnienia*, „Roczniki Filozoficzne” 65(4), 61-92. <https://doi.org/10.18290/rf.2017.65.4-4>
- Piowarczyk M. (2020), *Platonizm a spór o uniwersalia. W związku z książką Pawła Rojka Tropy i uniwersalia*, „Filozofia Nauki” 28(2) [110], 113-133. <https://doi.org/10.14394/filnau.2020.0012>
- Platon (1999), *Parmenides* [w:] *Dialogi*, t. 2, tłum. W. Witwicki, Kęty: Antyk, 251-326.
- Platon (1995), *Fedon*, tłum. R. Legutko, Kraków: Znak.
- Poczobut R. (1995), *Romana Ingardena fenomenologia bytu idealnego. Studium krytyczne*, Lublin: Wydawnictwo UMCS.
- Rodriguez-Pereyra G. (2006), *Truthmakers*, „Philosophy Compass” 1-2, 186-200. <https://doi.org/10.1111/j.1747-9991.2006.00018.x>
- Rojek P. (2008), *Sens idealizmu według Pawła Florenskiego*, „Logos i Ethos” 27, 131-139.
- Rojek P. (2018), *Regresy podobieństwa. Podwójny relacyjny argument przeciwko nominalizmowi tropowemu*, „Filozofia Nauki” 26(2) [102], 13-40. <https://doi.org/10.14394/filnau.2018.0009>
- Rojek P. (2019), *Tropy i uniwersalia. Badania ontologiczne*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Semper.
- Rojek P. (2020), *Internalisation of Relations*, „Philosophia” 48, 1575-1593, <https://doi.org/10.1007/s11406-020-00164-y>
- Rojek P. (2021), *Dogmatyka i metafizyka. Założenia i implikacje teologii trynitarniej* [w:] *Dogmat i metoda. Wprowadzenie do badań interdyscyplinarnych w teologii dogmatycznej*, R. J. Woźniak (red.), Kraków: WAM, 237-275.
- Rygalski A. (1993a), *Platon, Ingarden i trzeci człowiek* [w:] *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, Kraków—Warszawa: PTF, 421-430.

- Rygalski A. (1993b), *Zmienna zawartości idei. Koncepcja zmiennej w ontologii Romana Ingardena*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(1), 23-39.
- Rygalski A. (1993c), *Zmienna zawartości idei. Próba interpretacji*, „Kwartalnik Filozoficzny” 21(3), 45-66.
- Rygalski A. (1995), *Koncepcja przedmiotu ogólnego u Romana Ingardena i Gottloba Fregego* [w:] *Roman Ingarden a filozofia naszego czasu*, A. Węgrzecki (red.), Kraków: PTF, 91-100.
- Shapiro S. (2000), *Thinking about Mathematics: The Philosophy of Mathematics*, Oxford: Oxford University Press.
- Stoljar N. (2011), *Different Women: Gender and the Realism-Nominalism Debate* [w:] *Feminist Metaphysics: Explorations in the Ontology of Sex, Gender and the Self*, C. Witt (ed.), Dordrecht: Springer, 27-46. https://doi.org/10.1007/978-90-481-3783-1_3
- Stróżewski W. (2002), *Mimesis i methexis* [w:] *Wokół piękna. Szkice z estetyki*, Kraków: Universitas, 70-92.
- Stróżewski W. (2020), *W każdym człowieku jest jakaś filozoficzna isierka. Rozmawiały Dominika Czakon i Paulina Tendera* [w:] *Spotkania. Roman Ingarden we wspomnieniach*, L. Sosnowski (red.), Kraków: Księgarnia Akademicka, 276-291. <https://doi.org/10.12797/9788381382403.13>
- Swiderski E. M. (2001), *Czysta jakość idealna*, tłum. J. Miklaszewska [w:] *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, A. J. Nowak, L. Sosnowski (red.), Kraków: Universitas, 122-126.
- Tomasz z Akwinu (2000), *Traktat o człowieku*, tłum. S. Swieżawski, Kęty: Antyk.
- Tymieniecka A.-T. (1961), *Eidos, Idea, and Participation: The Phenomenological Approach*, „Kant-Studien” 52, 59-87. <https://doi.org/10.1515/kant.1961.52.1-4.59>
- Vlastos G. (1978), *Reasons and Causes in the Phaedo* [w:] *Plato: A Collection of Critical Essays*, vol. 1: *Metaphysics and Epistemology*, G. Vlastos (ed.), Notre Dame: University of Notre Dame Press, 97-131.
- Warriner C. K. (1992), *O realności grup społecznych raz jeszcze*, tłum. J. Szmatka [w:] *Elementy mikro socjologii. Wybór tekstów*, J. Szmatka (red.), Kraków: Instytut Socjologii UJ, 29-43.
- Waszczenko P. (1995), *O budowie idei. Sprawozdanie z dyskusji z Romanem Ingardenem (grudzień 1965-czerwiec 1966)*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23(1), 137-151.
- Widomski J. (1980), *Koncepcja istoty u Jana Dunsza Szkota i Edmunda Husserla. Próba porównania*, „Studia Filozoficzne” 12, 21-29.
- Widomski J. (1985a), *Formy poznania ejdetycznego. (Koncepcja i rola „istoty” w epistemologii fenomenologicznej)*, „Studia Filozoficzne” 10, 37-62.
- Widomski J. (1985b), *Istota i fakt w koncepcji Edmunda Husserla*, „Studia Filozoficzne” 5-6, 153-168.
- Widomski J. (1989), *Koncepcja „powszechników” w filozofii Edmunda Husserla i jej stosunek do platońskiej koncepcji idei* [w:] *Studia z historii i historii sztuki*, S. Cynarski, A. Małkiewicz (red.), Warszawa-Kraków: Państwowe Wydawnictwo Naukowe, 227-238.
- Widomski J. (2003), *Platońska teoria partycypacji a problem konkretyzacji w filozofii Romana Ingardena* [w:] *Wielkość i piękno filozofii*, J. Lipiec (red.), Kraków: Collegium Columbinum, 151-156.
- Wolterstorff N. (1970), *On Universals: An Essay in Ontology*, Chicago-London: University of Chicago Press.