

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135073

Artur Kosecki

O istnieniu obiektywnej rzeczywistości społecznej. Roman Ingarden a kwestia ontologii społecznej

Słowa kluczowe: *R. Ingarden, istnienie, ontologia społeczna, społeczeństwo*

Wprowadzenie

Ontologia społeczna jest dyscypliną filozoficzną, która w ostatnim czasie zyskuje na popularności. Filozofowie snują w niej refleksje nad naturą świata społecznego (Epstein 2018). Prowadzą między innymi badania nad tym, jaki rodzaj bytu powstaje w wyniku relacji międzyludzkich. Rozważają, jaki jest właściwy status ontologiczny przedmiotów takich jak pieniądź czy flaga, oraz zastanawiają się nad kwestią, jak istnieją obiekty architektury, np. kościoł. Byty te składają się na tak zwaną obiektywną rzeczywistość społeczną¹.

Wspomniane problemy zostały przedstawione przez klasycznego teoretyka ontologii społecznej w filozofii analitycznej Johna Searle’a² w postaci dylematu:

Artur Kosecki, Uniwersytet Szczeciński, Instytut Filozofii i Kognitywistyki, ul. Krakowska 71/79, 71-017 Szczecin; e-mail: artur.kosecki@usz.edu.pl, ORCID: 0000-0002-3486-9404.

Autor chciałby podziękować za cenne uwagi i komentarze uczestnikom konferencji *Roman Ingarden. Pytania fundamentalne*, zorganizowanej przez redakcję „Przeglądu Filozoficznego” w dniach 3–4.09.2020 r.

¹ Innymi słowy, ontologia społeczna zajmuje się ustalaniem m.in. sposobu istnienia tego, co społeczne, czyli udzieleniem odpowiedzi na pytanie, czy jest to np. byt fizyczny, byt psychiczny, byt idealny, czy byt intencjonalny.

² Warto podkreślić, że Searle nie jest głównie teoretykiem ontologii społecznej. Znany jest przede wszystkim ze swojej koncepcji naturalizmu biologicznego na gruncie filozofii umysłu (1992/1999) oraz z teorii aktów mowy (1968/1987).

Jaka jest ontologia tego, co społeczne i instytucjonalne? Jak może istnieć obiektywna rzeczywistość, która jest tym, czym jest, tylko dlatego, że uznajemy ją za właśnie taką? [...] jak może istnieć epistemologicznie obiektywna społeczna rzeczywistość, częściowo konstytuowana przez ontologicznie subiektywny zbiór przekonań (Searle 1998/1999, s. 180).

W powyższym dylemacie kryją się dwa pytania, na które należy odpowiedzieć, aby uzyskać jego rozwiązanie:

(P₁) Jak powstaje obiektywna rzeczywistość społeczna?

(P₂) Jak istnieje obiektywna rzeczywistość społeczna?

Odpowiednio do tego, na gruncie ontologii społecznej podejmuje się próbę zbadania, jakie są mechanizmy tworzenia faktów społecznych czy bytów typowo społecznych przez jednostki tworzące zbiorowość. Prowadzi się dociekania nad tym, jak jednostki konstytuują „obiektywną” rzeczywistość społeczną, w której żyją. Próbuje się także ustalić status ontologiczny wspomnianych bytów konstytuujących obiektywną rzeczywistość społeczną, a zatem rozważa się ich sposób istnienia.

Roman Ingarden był filozofem, który prowadził intensywne badania nad kwestią istnienia i różnymi jego sposobami³. Przejawiał również ogromne zainteresowanie światem sztuki i kultury. Dlatego dokonam analizy poglądów Ingardena na rzeczywistość społeczną. Zastanowię się, jakie mógłby on przyjąć stanowisko wobec ontologii społecznej. Podejmę się próby sformułowania odpowiedzi, jakich udzieliłby on na pytania (P₁) i (P₂), a w konsekwencji – jakie podałby rozwiązanie powyższego dylematu.

Na początku dokładniej opiszę cel i przedmiot prowadzonych na gruncie ontologii społecznej rozważań. Podam uzasadnienie, dlaczego podejmowane w tej dyscyplinie problemy można sprowadzić do pytań (P₁) i (P₂). Następnie zamierzam odnieść się do trzech esejów Ingardena z popularnej *Książeczki o człowieku* (1972/1987): *Człowiek i przyroda*, *O naturze ludzkiej* oraz *Człowiek i jego rzeczywistość*⁴. Porusza on w nich kwestie dotyczące natury ludzkiej oraz interesował się problemem istnienia rzeczywistości społecznej i jej wpływem na życie człowieka. W kolejnym kroku przedstawię poglądy Ingardena na architekturę (np. kościoły) oraz przedmioty kultu (np. flagi). W tym celu odniosę się do

³ Zob. krótkie omówienie poglądów Ingardena na ontologię i metafizykę: Ogrodnik 2000, s. 15–80.

⁴ Warto podkreślić, że Ingarden w *Sporze o istnienie świata* (1947/1987) oddziela metafizykę od ontologii. Według niego właściwym przedmiotem metafizyki było zajmowanie się tym, co faktycznie istnieje. Natomiast zadaniem ontologii jest prowadzenie apriorycznej refleksji na temat idei i związków między ideami, czyli prowadzenie badań nad jakimś bytem, nie zakładając, że on istnieje. W filozofii Ingardena celem ontologii jest przygotowanie gruntu pod metafizykę. W drugiej z wymienionych dyscyplin uzasadnione jest wydawanie sądów egzystencjalnych (Ogrodnik 2000, s. 16–20). W *Książeczce o człowieku* Ingarden nie waha się prowadzić swobodnej i nietechnicznej refleksji o charakterze metafizyczno-ontologicznym, dotyczącej człowieka.

eseju *O dziele architektury* (1966). Na podstawie poglądów przedstawionych w tamtej pracy odpowiem na pytania (P₁) i (P₂)⁵.

1. Ontologia społeczna: cel i przedmiot

Zacznę od zwrócenia uwagi, że chociaż ontologia społeczna jako dyscyplina filozoficzna zyskuje w ostatnim czasie na popularności, to rozważania z jej pogranicza mają długą tradycję, która sięga do okresu starożytności⁶. W Platońskim dialogu *Protagoras* pojawił się dylemat związany ze sprawiedliwością, mianowicie czy wynika ona z porządku natury i wrodzonych skłonności ludzkich, czy jest kwestią umów i obyczajów panujących w społeczeństwie. W myśli greckiej zauważalna jest świadomość dualizmu świata, w którym żyje człowiek. Z jednej strony jednostka ludzka egzystuje w rzeczywistości społeczno-kulturowej, a z drugiej należy do świata przyrody.

Rozważania prowadzone w okresie nowożytnym stanowią rozwinięcie refleksji z okresu starożytnego. Myśliciele z tej epoki skupili się na sformułowaniu teorii umowy społecznej, w której wskazano by racje za istnieniem państwa. Podejmowali oni refleksję nad tym, jak mogło hipotetycznie wyglądać porozumienie między ludźmi żyjącymi w stanie natury, dzięki któremu powstały państwo i prawo, które organizują zbiorowość społeczną. Taką refleksję odnajdujemy w pismach Thomasa Hobbesa (1651/2005), Johna Locke'a (1689/2015) i Jean-Jacques'a Rousseau (1762/2014), którzy interesowali się, jak jednostki ludzkie tworzą i kształtują społeczeństwo.

W XVIII i XIX wieku filozofowie zajmujący się myślą społeczną zaczęli bardziej interesować się tym, jak istniejące społeczeństwo wpływa na jednostkę (Epstein 2018). Charakterystycznym filozofem dla tego okresu był Georg Wilhelm Friedrich Hegel, który podkreślał, że społeczeństwo jest autonomicznym bytem, czyli istnieje niezależnie od tworzących go jednostek (Hegel 1807/2002). Kolejnym teoretykiem myśli społecznej z tego okresu był Emil Durkheim. W swoich pracach podkreślał on prymat społeczeństwa nad jednostką, a także wprowadził pojęcie faktu społecznego, które stało się podstawowym terminem z zakresu rozważań socjologicznych (Durkheim 1895/1968)⁷.

⁵ Zauważmy, że Ingarden w rozprawie *O dziele architektury* (1966) stwierdził w jednym z przypisów (s. 123), że interesuje go kwestia sposobu istnienia rzeczywistości społeczno-kulturowej, ale nie chce w tej pracy tego rozstrzygać. Chce wykazać jedynie to, że istnieje związek między aktami świadomymi a zaistnieniem takich przedmiotów jak np. kościół czy sztandar.

⁶ Odnośnie historii ontologii społecznej i jej problemów zob. Epstein 2018.

⁷ Emil Durkheim definiował pojęcie faktu społecznego następująco: „faktem społecznym jest wszelki sposób postępowania, utrwalony lub nie, zdolny do wywierania na jednostkę

Przedstawiona panorama ukazuje, że rozważania z zakresu ontologii społecznej mają długą tradycję i że stanowi ona jeden z działów szeroko rozumianej metafizyki (Epstein 2018). Współcześnie dociekania te zyskały na precyzji dzięki narzędziom z zakresu logiki i semantyki. Za pomocą aparatury logiczno-semantycznej podejmuje się próbę ustalenia, jaka jest właściwa relacja między faktem społecznym a faktem fizycznym. Na gruncie ontologii społecznej korzysta się także z ustaleń psychologii kognitywnej, np. z refleksji nad tzw. intencjonalnością kolektywną („my zamierzamy”, „my sądzimy”, „my uważamy” itp.) (zob. Tomasello 2014/2015, s. 141–214).

Współcześnie jako główny cel i przedmiot ontologii społecznej wymienia się m.in.:

- (i) naturę poznania społecznego: prowadzi się dociekania dotyczące tego, jak powstaje kultura i społeczeństwo, czyli refleksję na temat intencjonalności kolektywnej,
- (ii) rozważania dotyczące tego, jak powstają wszelkie umowy i normy w społeczeństwie,
- (iii) badania nad istnieniem rodzajów społecznych (*social kinds*), np. nad tym, czym jest i jak istnieje płeć, a zatem próbę odpowiedzi, czy jest ona wyznaczona przez uwarunkowania biologiczne, czy jest konstruktem społecznym,
- (iv) refleksję nad sposobem istnienia i statusem ontologicznym bytów typowo społecznych, takich jak pieniądze i kościoły,
- (v) problemy metafizyczne związane z istnieniem grupy społecznej, np. czy jest ona autonomiczna wobec jednostki, tzn. istnieje jako byt niezależny od tworzących ją ludzi (Epstein 2018).

Uogólniając, zagadnienia, które zostały wymienione jako (i) i (ii), sprowadzić można do (P_1), czyli pytania o to, jak powstaje obiektywna rzeczywistość społeczna. Porusza się w nich kwestię intencjonalności kolektywnej oraz to, jaki ma ona wpływ na mechanizm powstawania świata społecznego. Natomiast problemy ukazane w (iii)–(v) sprowadzić można do (P_2), a zatem do kwestii ustalenia, jak istnieje obiektywna rzeczywistość społeczna. W tej problematyce kładzie się nacisk na to, jak istnieją przedmioty zaliczane do świata społecznego. Jaki mają one status ontologiczny? Czy te przedmioty należą do świata przyrody? Czy istnienie tych przedmiotów jest zależne od jednostek ludzkich?

zewnątrznego przymusu; [...] taki, który jest w danym społeczeństwie powszechny, mający jednak własną egzystencję, niezależną od jego jednostkowych manifestacji” (Durkheim 1897/2006, s. 41).

2. Człowiek i rzeczywistość społeczna w filozofii Romana Ingardena

Ingarden interesował się powyższą problematyką. Poruszał w swoich pracach kwestie, które zostały przedstawione w postaci pytań (P_1) i (P_2). Chociaż warto podkreślić, że nie formułował on tych pytań *implicite*, to jednak w pracy *Książeczka o człowieku* (1972/1987) znajdujemy zarys jego koncepcji natury człowieka oraz refleksję nad tym, jak istnieje świat społeczno-kulturowy i jak on wpływa na życie jednostki.

2.1. Natura człowieka

W wspomnianej *Książeczce* Ingarden prezentuje dualistyczną wizję natury człowieka, co zauważa Andrzej Póltawski w artykule *Metafizyczny testament Romana Ingardena* (2010):

[...] Bowiem z jednej strony Ingarden widzi człowieka jako znajdującego się na granicy dwu dziedzin bytowych – przyrody i świata specyficznie ludzkiego, który rozumie przede wszystkim jako intencjonalne twory kultury – sztukę i naukę – a więc, jak podkreśla, coś nieistniejącego realnie. Z drugiej strony zaś zauważa, że poprzez tę strefę ukazują się człowiekowi – ale tylko w niejasnym przeczuciu – nowe wymiary bytu. [...] Zetknięcie się z owym wyższym światem jest, zdaniem Ingardena, bardzo rzadkie, a jeśli jednak się zdarzy, porusza nas ono tak bardzo, że nie jesteśmy zdolni do spokojnej kontemplacji pojawiających się w nim „jakości metafizycznych” takich, jak wzniosłość (czyjejs ofiary) lub podłość (czyjejs zdrady), tragiczność (czyjejs klęski) [...]. Przy tym podczas gdy nasze podejście do świata przyrody może być w pełni racjonalne, ów „świat wyższych mocy” wykracza poza granice racjonalnego badania (Póltawski 2010, s. 14).

Póltawski podkreślił w powyższej uwadze, że dla Ingardena jednostka ludzka zawieszona jest między światem przyrody a światem społecznym oraz że świat społeczno-kulturowy oddziałuje na nią. Według Póltawskiego mogą urzeczywistnić się w tej rzeczywistości „jakości metafizyczne”, które mają ogromny wpływ na to, kim jest człowiek i jak odbiera on świat. „Jakości” te wymykają się metodom z zakresu nauk przyrodniczych, czyli nie mogą one stanowić przedmiotu racjonalnego namysłu.

Ingarden zauważa w eseju *Człowiek i przyroda* (1972/1987a), że na naturę człowieka nie należy patrzeć jedynie przez pryzmat przyrody:

[Człowiek] Jest głęboko nieszczęśliwy, gdy czuje się w jakiejś sytuacji sprowadzony do poziomu zwierzęcia lub gdy widzi, że wszystkie jego siły i cały wysiłek nie pozwalają mu przekroczyć naprawdę granic wyznaczonych przez Przyrodę. Poczyna tedy żyć ponad stan swych sił i swoją naturę przyrodzoną: tworzy sobie nowy świat, nową rzeczywistość dokoła siebie i w sobie samym. Tworzy świat kultury i nadaje sobie aspekt człowieczeństwa (Ingarden 1972/1987a, s. 15).

Według fenomenologa człowiek tworzy odrębną rzeczywistość, która przekraczałyby to, co przyrodnicze, i nadawałyby sens jego człowieczeństwu. Mowa o rzeczywistości społeczno-kulturowej, w której mógłby on realizować wartości moralne, wartości estetyczne (Ingarden 1972/1987a, s. 23) oraz doznawać jakości metafizycznych (Półtawski 2010, s. 14).

Ingarden, określając swoją koncepcję tego, kim jest człowiek, napisał w eseju *O naturze ludzkiej* (Ingarden 1972/1987b):

Natura ludzka polega na nieustannym wysiłku przekraczania granic zwierzęcości tkwiącej w człowieku i wyrastanie ponad nią człowieczeństwem i rolą człowieka jako twórcy wartości. Bez tej misji i bez tego wysiłku wyrastania ponad samego siebie człowiek zapada z powrotem i bez ratunku w swoją zwierzęcość, która stanowi jego śmierć (Ingarden 1972/1987b, s. 25).

Fenomenolog w swoich poglądach na naturę człowieka ukazuje, że to, co nazywamy człowieczeństwem, będzie rezultatem wysiłku przekroczenia przez ludzi tego, co przyrodnicze, czyli ich własnej zwierzęcości. Dzięki tym próbom wykroczenia poza świat zwierzęcy powstaje świat społeczno-kulturowy, w którym jednostka ludzka może urzeczywistnić wartości i jakości, mające wpływ na to, kim ona jest.

2.2. Rzeczywistość społeczna

O ile Ingarden przedstawia w esejach *Człowiek i przyroda* oraz *O naturze człowieka* zarys koncepcji człowieka, to w eseju *Człowiek i jego rzeczywistość* (1972/1987c) zwraca uwagę na kwestię, jak powstaje świat społeczny:

Człowiek tym się mianowicie m.in. odróżnia od zwierząt, że nie tylko opanowuje przyrodę w granicach bez porównania szerszych, niż to jest dostępne dla zwierząt, a nawet ją przekształca i przystosowuje do swych potrzeb i wymogów, ale nadto – i w tym leży jego rys istotny – że wytwarza sobie pewną nową rzeczywistość lub, jakby może ktoś chciał powiedzieć, *quasi-rzeczywistość*. Raz wytworzona, stanowi ona potem znamieny składnik otaczającego go świata (Ingarden 1972/1987c, s. 29–30).

W powyższym cytacie kryje się pytanie (P_1), czyli jak powstaje obiektywna rzeczywistość społeczna. We wspomnianym eseju odnajdujemy też fragment świadczący o tym, że jego autor jest zainteresowany zagadnieniem przedstawionym w postaci (P_2), a zatem kwestią, jak istnieje obiektywna rzeczywistość społeczna:

Fikcję czy rzeczywistość stanowią w ostatecznym obrachunku filozoficznym te wszystkie tak dziwne przedmioty, wchodzące jakoś w skład świata, w którym żyje człowiek – to zagadnienie, które nie tak łatwo rozstrzygnąć. Ale samo istnienie tego zagadnienia i jego sensowność ma u swych podstaw za założenie, że w codziennym naszym doświadczeniu jakoś obucujemy z wielu przedmiotami, które z natury swej są *toto coelo* odmienne od rzeczy i zdarzeń istnie-

jących w tzw. „przyrodzie”. Faktem jest również, że wytworzone przez nas, ludzi, dziedziny sztuki, nauki, prawa, techniki, że stworzona przez nas rzeczywistość dziejowa taką wagę w naszym życiu posiada i tak na jego przebieg wpływa, że obcując z całą tą, jak niektórzy chcą, *quasi-rzeczywistością*, sami pod jej wpływem zmieniamy się, jesteśmy przez nią kształtowani, nabieramy nowych cech charakteru, nowych upodobań lub wstrętów, nowych namiętności i ukochań. Od dzieciństwa wrastamy w pewien zastany przez nas świat wytworów ducha ludzkiego (Ingarden 1972/1987c, s. 34–35).

Ingarden wykazywał zainteresowanie problemem ustalenia właściwego statusu ontologicznego faktów społecznych oraz przedmiotów składających się na rzeczywistość społeczną. Podkreślał, że świat społeczno-kulturalny tworzą takie byty, jak dzieła sztuki, teorie naukowe, reguły i normy prawne oraz wytwory techniki. W powyższym cytacie pojawia się dylemat dotyczący tego, czy stanowią one byt fikcyjny, czy byt realny. Fenomenolog był żywo zainteresowany, aby ustalić, w jaki sposób one istnieją.

Poglądy Ingardena przedstawione w esejach z *Książeczki o człowieku* ukazują, że podejmował on zagadnienia charakterystyczne dla ontologii społecznej. Niektóre ich fragmenty można zinterpretować tak, jakby postawione były w nich pytania (P_1) i (P_2). W takim razie Ingarden mógłby być zaintrygowany dylematem, który został sformułowany przez Searle'a.

3. Ingarden a kwestia ontologii społecznej

Podejmując się analizy poglądów Ingardena na zagadnienia związane z istnieniem rzeczywistości społecznej, zamierzam odnieść się do jego eseju *O dziele architektury* (1966). W tej pracy fenomenolog przeprowadza wnikliwą epistemologiczno-ontologiczną analizę istnienia budynków (np. kościół) oraz przedmiotów kultu (np. flaga). Dla celów niniejszego artykułu wspomniane rozważania będą istotne, ponieważ Ingarden omawia w nich to, jak powstają byty społeczno-kulturowe, oraz prowadzi rozważania nad ich ontologicznym statusem.

3.1. Jak powstaje obiektywna rzeczywistość społeczna?

Fenomenolog zwrócił uwagę w rozważaniach na temat architektury, że kościół jako budynek pełniący funkcje religijno-społeczne znacznie będzie różnił się od tak zwanych bytów przyrodniczych. Podkreślił, że taki budynek posiada określone własności, dzięki którym może on spełniać wspomnianą funkcję (Ingarden 1966, s. 119). Podobną uwagę sformułował wobec takiego przedmiotu kultu, jak flaga (np. państwowa) (Ingarden 1966, s. 124). Następnie zadał pytanie o naturę

relacji między kościołem czy sztandarem jako bytami realnymi a budynkiem lub kawałkiem materiału jako dziełami człowieka. Wymienione dzieła stanowią przecież o naszej kulturze i wchodzą w skład rzeczywistości społecznej:

[...] Taka sama różnica zachodzi między „budowlą” w sensie pewnego realnego przedmiotu złożonego z poukładanych kamieni i innych materiałów budowlanych, a „kościółem” lub „teatrem” itp., zachodzi np. także między kawałkiem płótna a „sztandarem” (Ingarden 1966, s. 124).

W eseju Ingarden podkreśla, że kościół traktowany jako zwykła budowla jest bytem realnym, a zatem ma charakter materialny. Podobnie też flaga, uznana za kawałek materiału, jest zwykłym przedmiotem fizycznym. Jednak można przyjąć wobec wymienionym bytów różną postawę. Można patrzeć na te byty przez prymat bycia inżynierem lub bycia krawcem. Można także te byty badać jak historyk, który swoje wyniki badań przedstawi w formie dokumentu historycznego (Ingarden 1966, s. 120). Zatem fenomenolog zastanawiał się w eseju nad postawą, jaką przyjmujemy wobec bytów tworzących rzeczywistość społeczno-kulturową.

W następnym fragmencie eseju została poruszona kwestia istnienia własności, które określają to, że dany byt jest przedmiotem należącym do świata społecznego. Autor podkreśla, że w rozważaniach, które znajduje w ówczesnej literaturze, traktuje się byty społeczne jako wytwory życia psychicznego lub jako byty materialne:

Byłoby niewątpliwym błędem – popełnianym zresztą przez długi czas przez pozytywistów XIX w. – uważać tego rodzaju zmienne i na nasze postawy względne rysy naoczne budowli za coś „psychicznego”, za nasze „wyobrażenia” itp. Ale w równej mierze byłoby błędem uważać je za coś tak samoistnego, jak z istoty swej samoistne są przedmioty realne. Źródło ich istnienia leży niewątpliwie, przynajmniej częściowo, w naszych postawach wobec pewnych rzeczy od nas niezależnych i w naszych zachowaniach się wobec nich (Ingarden 1966, s. 120).

Zgodnie z poglądami Ingardena, bytu społecznego nie zaliczamy do ontologii materializmu ani do ontologii życia mentalnego. Zanim rozważę poglądy Ingardena na ontologię rzeczywistości społecznej, udzielę odpowiedzi, jak ona według niego powstaje.

Filozof w eseju podkreślił, że jeżeli mowa o kościele jako budynku, który pełni funkcję religijno-społeczną, to powstaje on dzięki „uzewnętrznieniu” się aktów świadomości lub całej zbiorowości świadomości. Według niego:

[...] same przez się wprawdzie nie wywołują żadnej zmiany w świecie realnym w ścisłym tego słowa znaczeniu, ale natomiast niejako powołują do istnienia pewien szczególny przedmiot należący do świata, który stanowi konkretne otoczenie człowieka (Ingarden 1966, s. 123).

Rozważę, co fenomenolog miał na myśli, pisząc o aktach świadomości lub całych zbiorowościach świadomości, które tworzą byty należące do świata społecznego. Nawiązując do współczesnych badań z zakresu nauk kognitywnych, uwagi Ingardena związane z powołaniem do istnienia bytów społecznych przypominają rozważania dotyczące intencjonalności kolektywnej. Jest to typ, który różni się od intencjonalności indywidualnej, czyli już nie odbiera się świata przez pryzmat „ja” czy „ty”, lecz „my”. Intencjonalność kolektywną dokładniej charakteryzuje się w następujący sposób:

Intencjonalność kolektywna jest zdolnością umysłów do wspólnego kierowania się na przedmioty, stany rzeczy, cele lub wartości. Intencjonalność kolektywna występuje w różnych wariantach: wspólnej intencji, wspólnej uwagi, wspólnych wierzeń [...] (Schweikard, Schmid 2013).

W omawianym ostatnio eseju znajdujemy wzmiankę świadcząca o tym, że Ingarden mógłby być zwolennikiem tak rozumianej intencjonalności kolektywnej:

Ma on w tym realnym, najczęściej fizycznym przedmiocie swoją podstawę bytową, a raczej dokładniej: jedną ze swych podstaw bytowych, albowiem potrzebna jest jeszcze inna podstawa, mianowicie rozgrywające się we wszystkich rozważanych wypadkach akty świadomości o określonym przebiegu i treści i stanowiące wyładowanie pewnych postaw duchowych. Ten nowy przedmiot (kościół, sztandar, teatr itp.) nie jest już bytowo autonomiczny, realny. Nie tylko powstaje dzięki dokonaniu się charakterystycznych aktów świadomości, lecz istnieje tylko dla pewnej społeczności lub mnogości rozumiejących się nawzajem podmiotów świadomych [...] (Ingarden 1966, s. 124).

Mimo że w literaturze przedmiotu można znaleźć wzmianki o tym, że w tradycji fenomenologicznej byli filozofowie, których interesowała intencjonalność zbiorowa, np. Gerda Walther (1923) czy Max Scheler (1912/1980) (zob. Schweikard, Schmid 2013), to w przypadku polskiego filozofa jednak należy być ostrożnym, gdyż propozycja związana z intencjonalnością kolektywną jest eksplorowana przez filozofów i badaczy, którzy wyróżniają się podejściem naturalistycznym do problematyki społecznej⁸. Natomiast Ingarden był antynaturalistą, dlatego jego podejście można potraktować jako propozycję innego ujęcia intencjonalności kolektywnej. W odpowiednim fragmencie można przeczytać o dokonywaniu się rzeczywistości społecznej dzięki mnogim aktom świadomości rozumiejących się nawzajem podmiotów świadomych. To uczestnicy zbiorowości ujmują dany byt wspólnie i dlatego kupa kamieni jest uznawana za np. kościół.

⁸ Niektórzy teoretycy intencjonalności kolektywnej podkreślają jej znaczącą rolę w powstawaniu komunikacji i społeczności (zob. Tomasello 2014/2015).

Należy podkreślić, że dla Ingardena uchwycenie danej budowli jako świątyni oraz kawałka materiału jako flagi świadczy o tym, że są to byty o charakterze relatywnym (Ingarden 1966, s. 127). To znaczy, że są one zależne zarówno od swojego fizycznego podłoża, jak i od jednostek ludzkich, które dzięki swoim aktom świadomości i za wspólnym porozumieniem powołały taki byt do istnienia.

3.2. Jak istnieje obiektywna rzeczywistość społeczna?

W celu określenia poglądów Ingardena na ontologię rzeczywistości społecznej odwołam się do rozważań Amie Thomasson z artykułu *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects* (2005). Autorka stwierdziła w nim, że w rozważaniach nad ontologią tego, co społeczne, uzasadnione jest uwzględnić byty czysto intencjonalne (Thomasson 2005, s. 135–136). Polski fenomenolog rozważał w swojej ontologii wspomnianą kategorię bytu⁹. Ten rodzaj bytu może stanowić o relatywnym charakterze bytu społecznego. Ingarden sformułował charakterystykę bytu czysto intencjonalnego w swoim *opus magnum*, czyli *Sporze o istnienie świata* (1947/1987), w sposób następujący¹⁰:

Są to przedmioty, które czerpią swe istnienie i swe całkowite uposażenie ze spełnienia pewnego intencjonalnego (tzn. zawierającego intencję) przeżycia świadomości (tj. „aktu”), obarczonego pewną określoną, jednolicie zbudowaną treścią (Ingarden 1947/1987, t. 1, s. 87).

Jeżeli dany byt określimy jako relatywny i intencjonalny, to wniosek z tego taki, że nie jest on bytem samoistnym, czyli nie istnieje jako przedmiot realny, tak jak obiekty należące do świata przyrody, np. kamień. Do zaistnienia bytu społecznego potrzeba jednostek ludzkich, które go tak ujmą za pomocą charakterystycznych aktów świadomości.

Zgodnie z myślą Ingardena, jeżeli danemu bytowi przypiszemy takie własności jak bycie czysto intencjonalnym i bycie relatywnym, to cechuje się on tak zwaną dwustronną względnością bytową. Wspomnianą względność rozumiał Ingarden tak, że z jednej strony jest zależność takiego bytu od aktów twórczych jednostek, a z drugiej strony ten byt jest związany z przedmiotem fizycznym, który stanowi jego podstawę (Ingarden 1966, s. 128). Do zaistnienia i trwania takich bytów, jak flaga czy kościół, czyli bytów, które wchodzą w skład rze-

⁹ Ingarden uwzględniał oprócz bytów realnych czy bytów intencjonalnych także byty idealne. Ostatnie z wymienionych również mogą składać się na rzeczywistość społeczną. Jednak w ramach artykułu skupiam się na przedmiotach o charakterze materialnym (takich jak kościół czy flaga), stwarzających byty społeczno-kulturowe.

¹⁰ Ingarden podaje precyzyjną wykładnię teorii bytu „czysto intencjonalnego” m.in. w książce *O dziele literackim* (Ingarden 1960).

czywistości społecznej – potrzebny jest nie tylko fizyczny fundament, ale wymagane jest też, aby zbiorowość jednostek uważała je za to, czym mają być.

Zdaniem Thomasson podejście Ingardena do bytów społecznych jest interesujące, ponieważ radzi on sobie z kwestią, która jest charakterystyczna dla materializmu redukcyjnego (Thomasson 2005, s. 116–119). Zgodnie z tym stanowiskiem, wszystko, co istnieje, ma wyłącznie charakter fizyczny. Przedstawiciele takiego poglądu muszą przyjąć, że byty zaliczane do rzeczywistości społecznej, np. sztandar czy kościół, mają naturę wyłącznie fizyczną. Dlatego też zwolennicy tego stanowiska mają problem z wyjaśnieniem następującego dylematu: czy po zburzeniu fundamentu fizycznego danego obiektu¹¹ i jego późniejszej odbudowie nadal mamy do czynienia z tym samym bytem społecznym? Ingarden w tej sprawie zauważył, że:

Ścisłe biorąc znów, „uszkodzony” może być tylko kawał płótna, nie sztandar, mimo że sztandar za swą podstawę bytową ma ów kawał płótna i w pewnej mierze dzieli swe losy z nim (Ingarden 1966, s. 124).

Jednostki ujmujące dany byt jako taki, który pełni funkcje społeczne, traktują go jako coś więcej niż tworzywo, z którego jest on skonstruowany. Jeżeli, przykładowo, wywieszona flaga państwowa na budynku zostanie uszkodzona, to nadal ma ona szczególną wartość dla jednostek z danej zbiorowości, ponieważ stanowi „coś więcej” niż tylko kawałek płótna.

Thomasson stwierdza, że Ingarden uniknąłby także problemu związanego z przyjęciem stanowiska projektywizmu (Thomasson 2005, s. 124–130). W myśl tego poglądu to jednostki ludzkie przypisują określone własności danemu bytowi. Cechy danych obiektów są rezultatem projekcji ich umysłów. Autorka zauważyła, że chociaż ciągłość danego bytu – np. dzieła sztuki – jest zależna od życia psychicznego jednostek ludzkich (Thomasson 2005, s. 126), to jednak omawiane tu rodzaje bytów, które składają się na świat społeczny, są zależne od materialnego fundamentu (np. kościół).

Przyjmując, że kościół czy flaga, jako byty społeczne, mają status bytów czysto intencjonalnych i bytów relatywnych, unikniemy problemów, które są rezultatem przyjęcia stanowiska materializmu lub projektywizmu. W rezultacie Thomasson podkreśla, że warto rozważyć w dyskusjach nad ontologią rzeczywistości społecznej to, że niektóre byty ją tworzące należą do kategorii bytów czysto intencjonalnych.

¹¹ Lub po wymianie jego materialnych części, składających się na całość materialnego obiektu.

4. Podsumowanie

Spróbuję teraz udzielić odpowiedzi na pytania (P₁) i (P₂). Na podstawie mojej analizy poglądów Ingardena na rzeczywistość społeczno-kulturową można uznać, że obiektywna rzeczywistość społeczna dokonuje się dzięki mnogości aktów świadomości rozumiejących się jednostek świadomych, które żyją w zbiorowości. Jego propozycja jest antynaturalistyczna, dlatego należy unikać powoływania się na kategorię intencjonalności kolektywnej, która jest używana przez badaczy na gruncie psychologii kognitywnej. Odpowiadając zaś na pytanie, jak istnieje obiektywna rzeczywistość społeczna, można przyjąć, że niektóre byty ją tworzące mają charakter czysto intencjonalny i relatywny, np. kościół czy flaga. Ten rodzaj bytu wyróżnia się tym, że jest on zależny od jednostek tworzących społeczeństwo, jak i zależny od swojego fizycznego fundamentu. Postulowanie istnienia takiej kategorii bytu pozwala unikać dylematów związanych z przyjęciem wobec ontologii tego, co społeczne, albo poglądu materialistycznego, albo stanowiska projektywizmu.

Bibliografia

- D'Agostino F., Gaus G., Thrasher J. (2019), *Contemporary Approaches to the Social Contract*, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Fall Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/contractarianism-contemporary> [20.09.2020].
- Durkheim E. (1895/1968), *Zasady metody socjologicznej*, przeł. J. Szacki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe
- Durkheim E. (1897/2006), *Samobójstwo. Studium z socjologii*, przeł. K. Wakar, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Epstein B. (2018), *Social Ontology*, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/social-ontology/> [20.09.2020].
- Hegel G.W.F (1807/2002), *Fenomenologia ducha*, przeł. Ś.F. Nowicki, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Hobbes T. (1651/2005), *Lewiatan*, przeł. Cz. Znamierowski, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ingarden R. (1947/1987), *Spór o istnienie świata*, t. 1, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden R. (1960), *O dziele literackim*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Ingarden R. (1966), *O dziele architektury*, w: tenże, *Studia z estetyki*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1972/1987a), *Człowiek i przyroda*, w: tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 11–18.

- Ingarden R. (1972/1987b), *O naturze ludzkiej*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 19–26.
- Ingarden R. (1972/1987c), *Człowiek i jego rzeczywistość*, w: tenże, *Księżeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie, s. 27–38.
- Locke J. (1689/2015), *Dwa traktaty o rządzie*, przeł. Z. Rau, Warszawa: Fundacja Aletheia.
- Ogrodnik B. (2000), *Ingarden*, Warszawa: Wiedza Powszechna.
- Platon (1923), *Protagoras*, przeł. W. Witwicki, Lwów – Warszawa: Książnica Polska T-wa Nauczycieli Szkół Wyższych.
- Półtawski A. (2010), *Metafizyczny testament Romana Ingardena*, w: A. Węgrzecki (red.), *W kręgu myśli Romana Ingardena*, Kraków: Wydawnictwo WAM.
- Rousseau J.-J. (1762/2014), *Umowa społeczna*, przeł. A. Peretiałowicz, Kęty: Wydawnictwo Marek Derewiecki.
- Scheler M. (1912/1980), *Istota i formy sympatii*, przeł. A. Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Schweikard D.P., Schmid H.B. (2013), *Collective Intentionality*, w: E.N. Zalta (ed.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Summer Edition, <https://plato.stanford.edu/entries/collective-intentionality/> [20.09.2020]
- Searle J. (1968/1987), *Czynności mowy*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Searle J. (1992/1999), *Umysł na nowo odkryty*, przeł. T. Baszniak, Warszawa: Państwowy Instytut Wydawniczy.
- Searle J. (1995), *The Construction of Social Reality*, London: Penguin Books.
- Searle J. (1998/1999), *Umysł, język, społeczeństwo*, przeł. D. Cieśla, Warszawa: Cis.
- Searle J. (2010), *Making the Social World. The Structure of Human Civilization*, Oxford: Oxford University Press.
- Thomasson A. (2003), *Foundations for a Social Ontology*, „ProtoSociology” 18/19, s. 269–290.
- Thomasson A. (2005), *Ingarden and the Ontology of Cultural Objects*, w: A. Chudzimski (ed.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Frankfurt: Ontos, s. 115–136.
- Tomasello M. (2014/2015), *Historia naturalna ludzkiego myślenia*, przeł. B. Kucharzyk, R. Ociepla, Kraków: Copernicus Center Press.
- Walther G. (1923), *Zur Ontologie der sozialen Gemeinschaften*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung” 6, s. 1–158.

About the existence of an objective social reality. Roman Ingarden and the question of social ontology

Keywords: *existence, R. Ingarden, social ontology, society*

Social ontology is a philosophical discipline on the basis of which an inquiry about the actual ontological status of such objects as money or churches can be undertaken. Such objects belong to socio-cultural reality. Within the field of social ontology philosophers look for answers to the following two questions: (Q1) How does an objective social reality arise? (Q2) How does an objective social reality continue to persist? Roman Ingarden conducted advanced research on the question of existence and on different forms of existence. He was also engulfed in the study of arts and culture. In this article I undertake to analyze Ingarden's views on socio-cultural reality and consider his position on the nature of social ontology. I also propose answers to questions (Q1) and (Q2).