

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135074

Poznanie

U r s z u l a Ż e g l e ń

Co stanowi o specyfice i unikatowości ludzkiego systemu poznawczego? Czy odpowiedź Romana Ingardena da się obronić w świetle dzisiejszych tendencji naturalistycznych?

Słowa kluczowe: *naturalizm, osoba, system względnie izolowany, świadomość, świat*

Wstęp

Tematem przewodnim niniejszego tomu „Przeglądu Filozoficznego”, poświęconego Romanowi Ingardenowi, są pytania fundamentalne. Pytanie o specyfikę i unikatowość ludzkiego systemu poznawczego, mimo że w ścisłym sensie nie należy do pytań fundamentalnych stawianych w programie fenomenologii Edmunda Husserla, było z pewnością ważne w badaniach Ingardena. Dla Ingardena podstawę badań filozoficznych stanowiły ontologia i epistemologia, stąd w poszukiwaniu odpowiedzi na postawione pytanie fundamentalny jest problem struktury osoby ludzkiej. Temu problemowi, jak dowiadujemy się ze wstępu Danuty Gierulanki do *Książeczki o człowieku* (Gierulanka 1971, s. 8), zamierzał

Ingarden poświęcił swoją rozprawę doktorską. Wydanie zaś niewielkiej „książeczki o człowieku” należało do ostatnich naukowych pomysłów Ingardena, zrealizowanych, jak wiadomo, dopiero po jego nagłej śmierci w 1970 roku. Widać stąd, że problem osoby ludzkiej był dla badań filozoficznych Ingardena tak samo ważny, jak fundamentalny w dziejach filozofii problem sporu o istnienie świata. O ile jednak spór między realizmem a idealizmem toczy się w kręgu debat filozoficznych, o tyle problematyka osoby ludzkiej, obejmująca szeroki zakres zagadnień istotnych w wielu obszarach badań, interesuje badaczy różnych profesji. Prowadzone tu rozważania będą kierować w stronę ontologii umysłu, z interesującą w niej kontrowersją między podejściem naturalistycznym a antynaturalistycznym do omawianych zagadnień.

Rozważania podzielę wedle dwu głównych pytań. Pierwsze: „Co stanowi o specyfice systemu ludzkiego jako unikatowego wśród innych występujących w świecie systemów?” ma charakter „wewnętrzny”, w tym sensie, że nie wychodzi poza koncepcję Ingardena. Drugie: „Czy odpowiedź Ingardena na postawione wyżej pytanie da się obronić w świetle dzisiejszych tendencji naturalistycznych?” jest „zewnętrzne” i interesuje mnie z pozycji współczesnej filozofii umysłu, rozwijanej w wiodącym dziś nurcie naturalistycznym: Podejmując ten temat w obecnej publikacji, przygotowanej z okazji Roku Romana Witolda Ingardena, wypada też odpowiedzieć na trzecie pytanie: „Czy koncepcja Ingardena może być interesująca z punktu widzenia dzisiejszych badań, prowadzonych przy odmiennych założeniach i w odmiennej konceptualizacji?”

1. Człowiek i świat – ujęcie systemowe: objaśnienia pojęciowe „systemu względnie izolowanego”¹

W ujęciu Ingardena człowiek, będąc osobą, jest **skomplikowanym, wielopoziomym, względnie (częściowo) izolowanym, ale też częściowo otwartym systemem wyższego rzędu**. Jako system otwarty wchodzi w relacje z innymi systemami będącymi w świecie. Nie jest całkiem otwarty, bo wówczas stałby się procesem, a proces charakteryzuje się rozciągłością czasową i ciągłą zmiennością, w której następuje przechodzenie jednych faz w drugie². **Otwartość systemu rozumie się jako możliwość przejścia zachodzących w systemie procesów przyczynowych poza granice owego systemu**. Określenie to da się

¹ Niektóre z podanych w tym i w następnym paragrafie treści przedstawiam również w innej pracy (Żegleń 2016, s. 175–178).

² Na temat sposobu istnienia procesów zob. *Spór o istnienie świata*, t. I. (Ingarden 1962, s. 221–237), a na temat charakterystyki procesu względem przedmiotu trwającego w czasie t. II (Ingarden 1961, s. 284–292).

uzgodnić z podejściem biologicznym, w którym człowiek rozpatrywany jest jako organizm z zachodzącymi w nim procesami, które mają swoje przyczyny w zewnętrznym otoczeniu organizmu, jak i oddziałują na to otoczenie. Człowiek, będąc w świecie, wchodzi w sieć relacji z innymi obiektami. Odczytać to można z zasady jedności (spójności) świata (ZJS)³:

(ZJS) Każdy przedmiot istniejący w świecie, bez względu na to, jakiego jest rzędu, jest w jakiś sposób powiązany z czymś z odpowiedniej reszty świata (Ingarden 1981a, s. 149).

Zasada ta wyklucza izolacjonizm przedmiotów realnych, co wyraźnie widać w jej sformułowaniu negatywnym:

(ZJS–) W świecie realnym nie istnieje żaden przedmiot indywidualny, który byłby całkowicie izolowany od reszty świata, a więc który stanowiłby w sobie absolutnie zamknięty system (Ingarden 1981a, s. 140).

Pojawia się pytanie o sposób powiązania tych przedmiotów. Czy jest ono tego samego typu dla wszystkich przedmiotów realnych znajdujących się w świecie? Ingarden, odrzucając zarówno różne formy determinizmu, jak i klasyczny indeterminizm, wybiera „trzecią drogę”, zgodnie z którą „świat przedstawiałby ogromną wielość częściowo otwartych, a zarazem częściowo izolowanych [...] systemów” (Ingarden 1972, s. 165), powiązanych związkami przyczynowymi⁴. Byłyby tam zarówno stany jednoczesne i niezależne od siebie, jak i przyczynowo bytowo zależne. A zatem, mimo że świat stanowi jeden spójny system, to nie jest to system jednolity, w którym wszystkie elementy łączyłyby się w ten sam sposób. Robert Poczobut twierdzi, że w ujęciu ontologii Ingardena świat jest hierarchicznie ustrukturalizowanym supersystemem, który składa się z nieskończonej liczby podsystemów różnych rzędów, tworzących wielopoziomą i wielorako rozgałęzioną sieć (Poczobut 2010; por. Ingarden 1961, s. 331). W tomie III *Sporu o istnienie świata* Ingarden podaje określenie formalnego pojęcia świata.

Świat jest jednym spójnym systemem najwyższego stopnia wielu samoistnych bytowo, lecz pod niektórymi względami od siebie bytowo zależnych (i ewentualnie wzajemnie bytowo zależnych) przedmiotów indywidualnych, które albo same są systemami względnie izolowanymi, albo stanowią człony takich systemów (Ingarden 1981a, s. 140)⁵.

³ Podaję własne skróty do cytowanych sformułowań.

⁴ Tryb warunkowy sformułowań Ingardena jest uzasadniony charakterem rozważań prowadzonych w ontologii, tutaj w ontologii formalnej, która dotyczy możliwej struktury świata. W ujęciu Ingardena badania ontologiczne, prowadzone w trzech wymiarach: egzystencjalnym, formalnym, materialnym, są fundamentalne dla metafizyki (dotyczącej istoty tego, co faktycznie istnieje) i nauk szczegółowych, odwołujących się do badań empirycznych.

⁵ Cały tekst jest u Ingardena wyróżniony.

Świat, jako system najwyższy, jest zamknięty, ale tylko w takim sensie, że poza nim nie ma niczego, co byłoby w tym samym porządku bytowym. Nie kłóci się to z umieszczeniem w uniwersum bytowym ontologii oprócz przedmiotów realnych również przedmiotów mających inny sposób istnienia (tj. intencjonalny, idealny, absolutny) niż czasowy świat realny, czyli należących do innego porządku bytowego. A zatem świat rządzi się „własnymi” prawami, które nie muszą obowiązywać w innych dziedzinach bytu. Kwestia praw (czy są tylko fizyczne, czy traktować je jako pierwotne dla świata, czy w jakimś sensie pochodne) jest już osobnym zagadnieniem. Jednakże Ingarden w tym samym miejscu pisze o prawach fizyki, które właśnie dzięki tej „zamkniętości” świata do niego się stosują. Nasuwa się pytanie, jak dalece rozciągać kategorię „świata”. Czy jej zasięg obejmuje świat, w którym zlokalizowany jest człowiek, a więc świat ziemski? Czy rozciągać ją na wszechświat? **Odpowiedź filozofa będącego fenomenologiem jest jasna: chodzi o świat dany w doświadczeniu podmiotu poznającego, czyli o „nasz świat”.** Niemniej jednak w rozważaniach, którym Ingarden nadaje charakter ontologiczny i obejmuje nimi całe uniwersum bytowe, mogą zrodzić się wspomniane wątpliwości. Świat nie jest zamknięty w sensie absolutnym, bo wówczas byłby niczym Leibnizowska monada bez okien. Taka możliwość wykluczona została z ontologii ze względu na respektowanie zasady niesprzeczności, której spełnienia wymaga ZJS.

Zagadnienie jedności stanowi jeden z ważnych problemów ontologicznych rozważanych przez Ingardena, który wyróżnia i analizuje różne typy jedności, wśród nich zaś ważną dla rozważanego tu zagadnienia:

- (a) jedność istotnościową, zagwarantowaną przez istotę przedmiotu (przy czym wyróżnia wiele rodzajów istot dla odmiennych kategorii przedmiotów),
- (b) jedność funkcjonalną, dla pełnionych przez dany przedmiot (czy system) funkcji, dzięki zachodzącym w nim procesom (np. w organizmie ludzkim, jak i zwierzęcym, może to być funkcja dostarczania potrzebnych organizmowi pierwiastków w procesie trawienia).

Należy jednak pamiętać, że są to analizy prowadzone w **ontologii**, która pokazuje jedynie **możliwą** strukturę świata i związane z nią zagadnienia. Nie odpowiada na pytanie, jaka faktycznie jest ta struktura, jaka jest ta bogata sieć powiązań znajdujących się w świecie obiektów. Ingarden zdawał sobie sprawę z nierozstrzygalności tych kwestii w badaniach teoretycznych prowadzonych w ontologii. Zadanie ontologii widział w wyróżnieniu i analizie wszelkich możliwości (najpierw czystych, logicznych, występujących w sferze idealnej, potem empirycznych – właściwych dla sfery realnej). Tom III *Sporu* przeznaczył początkowo dla badań materialno-ontologicznych danego nam poznawczo świata realnego (uposażenie jakościowe przedmiotów ze względu na zawartość idei tychże przedmiotów). Zamierzał doprowa-

dzić te badania do opisu rzeczywistości fizycznej świata realnego, wzbogaconej tworamii duchowymi, stanowiącymi ludzką rzeczywistość kulturową. Głównym jednak przedmiotem *Sporu*, a zarazem inspiracją do jego napisania, była, jak wiadomo, kontrowersja wokół Husserlowskiego idealizmu transcendentnego. Ingarden, zafascynowany wczesną fenomenologią ejdetyczną Husserla, podobnie jak inni uczniowie Husserla z Getyngi, nie mógł intelektualnie zaakceptować przejścia swojego Mistrza na pozycje idealistyczne. Chcąc zachować stanowisko realistyczne fenomenologii w swoich rozważaniach ontologicznych dotyczących świata realnego, głosił potrzebę ich konfrontacji ze współczesnym przyrodoznawstwem (Ingarden 1981a, s. 162, przyp. 34). Dał temu wyraz pod koniec III tomu, pisząc:

[z]amiast gubić się w niezmiernym polu idealnych możliwości, będzie rzeczą o wiele ważniejszą nawiązać do zespołu faktów, jakie wydają się występować w świecie (Ingarden 1981a, s. 415)⁶.

Zwieńczeniem badań dostarczających rozstrzygnięć miałyby być metafizyka i przyrodoznawstwo, pierwsza zajmując się istniejącym światem realnym od strony filozofii, co w ujęciu Ingardena, mówiąc tu w dużym uproszczeniu, oznaczało badanie istoty kategorii przedmiotowych, tj. tego, co ogólne, druga – od strony nauki, czyli badania istniejących w świecie faktów.

Przygotowany przez Ingardena w języku niemieckim, niedokończony i wydany w 1974 roku w Wydawnictwie Maxa Niemayera III tom *Sporu* odbiega daleko od pierwotnego projektu, nie wychodząc poza rozważania o charakterze formalno-ontologicznym⁷. Niemniej jednak Ingarden dostarczył w nim wielu ważnych analiz dla rozważanego tu tematu. Twierdził bowiem, że do takich potwierdzonych przez naukę faktów należy istnienie w świecie systemów względnie izolowanych, do których zalicza się byt ludzki. W strukturze systemowej bytu ludzkiego występują rozmaite podsystemy składające się na jego organizm, o którym Ingarden, za koncepcją Ludwiga von Bertalanffy'ego, pisał jako o pewnym stałym systemie hierarchicznie uporządkowanych procesów (Ingarden 1961, s. 331). Jakkolwiek byt ludzki, będąc osobą, ma charakter indywidualny, to na gruncie ontologii Ingarden stara się wykazać, że bez zachodzenia procesów przedmiot indywidualny nie mógłby posiadać żadnych własności zewnętrznie uwarunkowanych ani nabytych. To znaczy, że bez zachodzenia procesów przedmioty tworzyłyby odizolowane od siebie sfery bytowe. A tak nie jest. Filozof, jeśli chce prawidłowo ująć strukturę świata, winien ją uchwycić w jej złożoności i dynamice. Ta sama uwaga odnosi się do bytu ludzkiego, którego nie sposób

⁶ O tym zwrocie Ingardena już w trakcie pisania II tomu *Sporu* pisze w „Przedmowie tłumacza” do III tomu Danuta Gierulanka, która przygotowała krytyczne wydanie *Sporu*.

⁷ Raz jeszcze powołuję się tutaj na interpretację Gierulanki z jej „Przedmowy tłumacza”.

odizolować od świata, w jakim istnieje, ani traktować jednowymiarowo, a nawet wzięty pod uwagę jeden tylko wymiar, powiedzmy biologiczny, odsłania już złożoność struktury oraz funkcji (Ingarden 1972, s. 139–142). Składające się na organizm złożone systemy, jakkolwiek pełnią odmienne funkcje, to przez współdziałanie są podporządkowane funkcjonowaniu całego organizmu. Ale też w sposób naturalny dopuszcza się zachwianie właściwego funkcjonowania organizmu, co zachodzi zarówno w procesach rozpoznawanych medycznie jako jednostki chorobowe, jak i w procesie starzenia, aż do nieodwracalnego naruszenia funkcjonowania organizmu, w wyniku którego następuje śmierć biologiczna. Ingarden uzgadnia to podejście biologiczne z ontologicznym, tutaj z uznaniem tezy o istnieniu stałej istoty przedmiotu indywidualnego trwającego w czasie (Ingarden 1961, s. 331 i n.). Teza o istnieniu w świecie systemów względnie izolowanych w ontologii egzystencjalnej Ingardena miała służyć do uzasadnienia (potocznie weryfikowalnej) tezy o nieciągłości istnienia, co w przypadku bytu ludzkiego oznacza jego śmiertelność. W analizach ontologicznych w odniesieniu do bytów żywych Ingarden podkreśla zarówno kruchość egzystencjalną, jak i szczelinowość istnienia, tj. przechodzenie przez coraz to nową fazę aktualności. Aktualność istnienia zakłada jego autonomię. Człowiek jest właśnie takim bytem, którego podmiotowość jest autonomiczna, to znaczy, że jako przedmiot indywidualny w sensie ontycznym trwa w swej tożsamości, co nie przeszkadza, by w aspekcie funkcjonalnym zachodziła współzależność człowieka ze światem.

Człowiek jako byt realny wchodzi zatem w tę światową strukturę, zachowując jednak własną specyfikę, dzięki której odróżnia się od innych znajdujących się w świecie złożonych obiektów traktowanych też jako systemy. W podsumowaniu tych wstępnych rozważań powtórzmy, że całkowita otwartość systemu uniemożliwiłaby zachowanie odrębności, jak i w ogóle zachowanie stałych elementów czy czynników integrujących, dzięki którym dany byt, ujęty systemowo, jest pewnym indywidualnym obiektem. W rozważanym przypadku jest nim każdy człowiek traktowany jako osoba. Natomiast otwartość częściowa systemu umożliwia oddziaływanie ze światem, a zachodzące w organizmie procesy umożliwiają pełnienie funkcji, do których organizm został przeznaczony. Podkreślona tu względna izolowalność, chociaż konieczna, nie odróżnia jeszcze bytu ludzkiego od innych rodzajów bytów będących w świecie, bo względnie izolowane są rozmaite systemy fizyczne (materialne), jak i biologiczne (rośliny i zwierzęta). Co zatem stanowi o specyfice bytu ludzkiego i w czym tkwi ta specyfika?

2. Specyfika bytu ludzkiego

Doskonałość jest miarą nieba,
dążenie do doskonałości miarą człowieka.

Johann W. Goethe

Jeśli chcemy odpowiedzieć na pytanie, co stanowi o specyfice bytu ludzkiego, to w odniesieniu do koncepcji Ingardena jako fenomenologicznej nasuwa się od razu odpowiedź, że **wymiar aksjologiczny**, gdyż odsłania osobowy charakter człowieka⁸. Ingarden wyraźnie to podkreśla, wskazując na rolę wartości w „budowaniu” osoby, tj. w kształtowaniu jej dojrzałości, zarówno w wymiarze moralnym, jak i duchowym, z istotną w nim, niezwykle bogatą dziedzizną sztuki, gdyż obcowanie ze sztuką ma wpływ na naszą wrażliwość estetyczną i moralną. W obliczu zbliżającej się zagłady, wiosną 1939 roku w odczycie radiowym Ingarden mówił wprost:

[...] jeżeli nasze dzieła są wysoko wartościowe, piękne, duchowo bogate, szlachetne i mądre, my sami przez nie dobrzejemy, a jeżeli niosą w sobie ślady zła, szpetoty i niemocy, choroby lub obłądu, stajemy się pod ich wpływem gorsi, ubożsi, słabsi lub chorzy (Ingarden 1972, s. 37)⁹.

Człowiek żyje jednak w ciągłym „rozdarciu” pomiędzy istnościowo „obcą” jemu sferą świata przyrody (którego uwarunkowaniom podlega, nie tylko zewnętrznym, ale także wewnętrznym, biologicznym, podzielanym ze światem zwierzęcym) a sferą duchową, która odsłania się jemu jako właściwa jego naturze, lecz do jej pełnego osiągnięcia człowiek jedynie się zbliża (Ingarden 1972, s. 39; por Półtawski 2015, s. 15 i n.). Ale też, jako sprawca własnych czynów, „jest

⁸ Wymiar aksjologiczny szczególnie mocno podkreślany jest przez tych fenomenologów, którzy opracowywali koncepcję osoby, jak Max Scheler czy Dietrich von Hildebrand. Ingarden wysuwał jednak zastrzeżenia do koncepcji Schelera za jej zbyt mocne nachylenie na wymiar duchowy, bez wystarczających analiz ontologicznych. Toteż ze względu na ontologiczną perspektywę badań bardziej do porównania z teorią Ingardena nadaje się koncepcja Nicolaia Hartmanna, do której Ingarden odnosi się w swoich *Wykładach z etyki* (Ingarden 1989; zob. też Makota 1995).

⁹ Cytowany fragment mógłby sugerować odwołanie do moralitetów. Byłoby to jednak fałszujące uproszczenie, zważywszy na niezwykle bogate badania Ingardena z estetyki, powiązane z problematyką poznawczą i aksjologiczną. W odniesieniu na przykład do dzieła literackiego Ingarden podkreślał, że „percepcja estetyczna wysoko wartościowych dzieł literackich może się w niejednym szczególe różnić od poznawania dzieł mało lub negatywnie wartościowych” (Ingarden 1966, s. 5). Zob. też jego dyskusje na posiedzeniach naukowych PAU (Ingarden 1981a). Ale przede wszystkim interesowało go samo dzieło sztuki, mówiąc tu ogólnie – jego sposób istnienia, budowa, wartość, gdzie do odróżnienia jest wartość artystyczna dzieła od wartości estetycznej, danej w przeżyciu wywołanym przez dzieło sztuki. Wyróżnienie zaś w etyce i antropologii filozoficznej obok wartości pozytywnych także negatywnych ma istotne znaczenie dla rozważań dotyczących ontycznego fundamentu odpowiedzialności. Zob. na ten temat § VI eseju *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* (Ingarden 1972, s. 105–119).

jedynym stworzeniem, które czuje się upokorzone przez swe złe czyny” (Ingarden 1972, s. 22). W naturze człowieka leży nieustanne przewyciężanie własnej ograniczoności. A to przewyciężanie najbardziej widoczne jest w podkreślanej przez Ingardena „mocy twórczego życia”, tworzonych przez człowieka nowych rzeczywistości, z nowymi wymiarami bytu. Jedynie człowiek jest w stanie rozpoznać w nich, jak i dzięki nim, **dobro, piękno, prawdę** i podjąć wysiłek realizowania tych wartości w działaniu, odpowiednio: w czynach moralnych, w działaniach twórczych w sztuce, w wytwarzaniu wiedzy w nauce (Ingarden 1972, s. 73 i n.)¹⁰. W tym właśnie tkwi ideał człowieczeństwa¹¹.

W rozważanym tu aspekcie aksjologicznym można szerzej też spojrzeć na podejście systemowe do bytu ludzkiego. Podkreślany wcześniej względny izolacjonizm jest potrzebny nie tylko z racji ontologicznych (dla utrzymania stałości, koniecznej dla bycia indywidualium będącym podmiotem cech), ale także dla umożliwienia podmiotowi dokonywania wyborów. Dla podmiotu istnieje bowiem sfera wolności, która jest właściwa tylko człowiekowi. Wolność w koncepcji Ingardena, przedstawiona w wymiarze aksjologicznym i moralnym, ma mocne podstawy ontyczne. Wymaga istnienia centrum w strukturze bytu, któremu przysługuje. Tym centrum jest *Ja*. **Wolności człowieka nie da się zastąpić zaprogramowanymi biologicznie wyborami dokonywanymi przez system (np. zwierzęcy, funkcjonujący w przyrodzie), tak jak w redukującym (czy bardziej nawet: eliminującym podejściu) w ujęciu naturalistycznym**¹². A jest tak dlatego, że **wolność ludzkiego działania polega na podejmowaniu decyzji ze względu na wartości**; tutaj do wyróżnienia są wartości moralne, takie jak: szlachetność, odwaga, uczciwość, prawość, wierność itp. **To nakierowanie na wartości pozwala człowiekowi podejmować czyny w sposób odpowiedzialny**. Istotne jest, że są to decyzje podejmowane przez podmiot (*Ja*) w jego świadomych aktach woli, ale też Ingarden nie abstrahuje od wewnętrznych „napięć” między sferą biologiczną czy psychiczno-emocjonalną a racjonalno-aksjologiczną ludzkiego działania. Nie abstrahuje również od uwarunkowań człowieka działającego w konkretnych usytuowaniach, w konkretnym czasie historycznym, podkreślając, że w tych uwarunkowaniach swoimi działaniami i decyzjami człowiek także wpływa na losy świata, tworząc historię, nie tylko własną i swojej rodziny, ale i uczestniczy w historii społeczeństw, państw i narodów (Ingarden 1989, s. 374). Wyjaśnienie przez

¹⁰ Odwołanie się Ingardena do klasycznych wartości, a tym samym do tradycji greckiej, nie zamyka jego rozważań, szczególnie w dziedzinie sztuki, na istotne dla jej rozwoju nowe poszukiwania, zmianę uznawanych wcześniej kanonów. Ingarden pozostawia wiele otwartych pytań w sprawie wartości, ale nie sądzę, by traktował je jedynie jako wytwory kulturowe lub konstrukty umysłu, skoro tak mocno podkreśla nasz dostęp do sfery wartości.

¹¹ Zob. interpretację Jadwigi Ciszewskiej (1995, s. 191).

¹² Naturalistyczna zaś filozofia umysłu odrzuca istnienie aktów woli (działania wolnej woli). Zob. omówienie Józefa Bremerera (2013).

Ingardena fenomenu wolności w ramach koncepcji osoby jako systemu względnie izolowanego było w filozofii ujęciem nowatorskim. Mimo pewnych kontrowersji, jakie są dyskutowane, i niedopowiedzeń, jest propozycją interesującą i zasługującą na uznanie. Konsekwentnie, w przyjętej strategii badawczej Ingarden odwołuje się do struktury ontycznej bytu ludzkiego, dopuszczając różne stopnie wolności z jej rozmaitymi ograniczeniami.

Skoncentruję się tu jednak bardziej na specyfice osoby ludzkiej w aspekcie ontologiczno-epistemologicznym. Konstytutywne dla bycia osobą jest jej **centrum bytowe**, którym jest **świadome Ja jako podmiot z przynależnym mu strumieniem przeżyć**. To **osobowe Ja znajduje swoje ugruntowanie w duszy ludzkiej, jest jej osią i centrum organizującym**. Zespolecie *Ja* z duszą jest konieczne (i to *a priori* konieczne), albowiem „jakieś «bez-duszne» (*seelelose*) «ja» jest niemożliwe; w zasadzie jest to pojęcie sprzeczne” (Ingarden 1972, s. 156). W rozważaniach formalno-ontologicznych w II tomie *Sporu* Ingarden wyrażał to bardzo dobitnie, pisząc:

bez duszy, której jest podmiotem, stałby się nagim szkieletem, abstrakcją i okaleczonym torsem, niemogącym bez niej istnieć (Ingarden 1961, s. 521).

Mimo że to zespolecie *Ja* (traktowanego jeszcze czysto podmiotowo) z duszą (w podanej tu strukturze i funkcjach) jest istotne dla bycia osobą, to osoba traktowana jest realnie jako psychocieleśna. W charakterystyce strukturalnej specyfika bytu ludzkiego jako osobowego uwidacznia się w wyróżnieniu trzech wymiarów: (1) cielesnego, z systemami cielesnymi, (2) świadomościowego, ze strumieniem przeżyć przynależnych do *Ja*, i (3) duszy, wobec której Ingarden stawia także hipotezę systemu względnie izolowanego. W tym ujęciu człowieka jako istoty psychocieleśno-duchowej (czy psychofizyczno-duchowej) do podkreślenia jest **wielowymiarowość bytu ludzkiego**.

Działanie zaś wskazuje na *Ja*, które jest konkretne, a nie czyste i absolutne, jak u Husserla. *Ja*, spełniając akty, jest ich sprawcą i nosicielem (jak mówi Ingarden dość tradycyjnym językiem). *Ja* jest zarówno osią duszy (jako ten wyróżniony, jeszcze czysty podmiot), a można dodać, *mojej* duszy – jak i związane jest z ciałem, też *moim* ciałem, bo posiada ciało (Ingarden 1961, s. 542)¹³. **W aspekcie ontologicznym także świadomość ma swój fundament bytowy (a relacja między *cogito* a *cogitatum* nie jest asymetryczna, lecz tworzy pewną korelację). Fundamentem bytowym świadomości jest z jednej strony ciało, z drugiej dusza (*psyché*).** Pojawia się pytanie, jak rozumieć pojęcie duszy w koncepcji Ingardena. Czy jest to pojęcie tradycyjne? Ale

¹³ Z tekstów Ingardena da się wyróżnić trzy pojęcia podmiotu: *Ja* jako (1) spełniacz aktów świadomości, (2) specyficzne centrum osobowości człowieka, (3) to, co obejmuje całość człowieka w jego psychofizycznej jedności (Fizer 1995).

i w tradycji filozoficznej, począwszy od Platona, nie jest ono jednoznaczne. Jaką wobec tego rolę pełni dusza w omawianej tu koncepcji osoby?

W odpowiedzi można wskazać na te rozważania Ingardena, w których dusza (*psyché*) pojęta jest tradycyjnie, w tym sensie, że przyporządkowane jest jej życie psychiczne (uczucia, myśli, nastroje) osoby, jak i jej cechy charakteru i osobowości. *Ja* w określonej sytuacji wydobywa z duszy to, co w niej ukryte, jak np. w sytuacji zagrożenia ujawnia się lęk lub odwaga. Jakkolwiek brzmi to dość metaforycznie, to jak zostało powiedziane, dusza czy po prostu umysł „odpowiada” za życie psychiczne człowieka. Jest u podłoża przeżyć świadomych, nie utożsamiając się z nimi. W strumieniu świadomości zawierają się objawy duszy i sposoby przejawiania się zachodzących w niej zmian i jej własności (Ingarden 1972, s. 154 i n.). A ponieważ doświadczamy oddziaływania naszych stanów mentalnych (tu stanów duszy, jak np. lęku) na ciało (które może reagować np. drżeniem dłoni), jak i odwrotnie (np. w obrażeniach ciała pojawia się ból), dlatego zarówno dusza, jak i ciało są traktowane jako systemy względnie izolowane. Ingarden wymienia wiele tego typu przypadków oddziaływania i wskazuje na ich różnorodność co do intensywności (dopuszcza też brak oddziaływania).

Mając na uwadze dyskusje w filozofii umysłu, powstaje pytanie, czy mamy tu do czynienia z tradycyjnym interakcjonizmem. Czy zachodzi oddziaływanie przyczynowe stanów mentalnych na fizyczne i odwrotnie? Czy na przykład mój dobry nastrój po koncercie sprawia, że z łatwością uśmiechnę się do kogoś, czyje zachowanie mnie wcześniej irytowało? Rozważania ontologiczne nie pozwalają Ingardenowi rozstrzygać tu kwestii psychofizycznej na korzyść interakcjonizmu czy innego z tradycyjnie znanych stanowisk, mimo że dostarcza wielu opisów oddziaływań. Podaje je jedynie z punktu widzenia doświadczeń podmiotu jako osoby będącej w świecie i pozostającej w relacjach z innymi. Chodzi tu zawsze o świadome przeżycia podmiotu, a nie tylko same opisywane związki między jakimś stanem będącym przyczyną i stanem będącym jego (bezpośrednim lub pośrednim) skutkiem. W analizach prowadzonych w filozofii umysłu zwraca się też uwagę na to, czy mamy do czynienia z przyczyną np. danego zachowania, czy racją, która tłumaczy to zachowanie, lecz sama jest w porządku logicznym, a nie fizycznym. Są to podstawowe rozróżnienia, ważne dla rozstrzygnięć tradycyjnego problemu psychofizycznego.

Ingarden nie rozstrzyga tych kontrowersji (Ingarden 1961, s. 537 oraz przyp. 1). Jako ontolog, w swoich analizach wychodzi od rozważenia możliwości, stawiając pytanie, czy dusza i ciało to dwa odrębne indywidua, pozostające do siebie w jakiejś relacji, którą należy zbadać (problem postawiony byłby z pozycji dualizmu substancjalnego), czy też są to pewnego typu składniki istniejące w ramach jednej, nadrzędnej całości. Badania Ingardena zostały poprowadzone w tym drugim kierunku. **Dusza i ciało zostały zintegrowane i w tym zintegrowaniu istotną rolę odgrywa świadomość.** Nie jest to jednak arbitralny

wybór badawczy. **Świadomość jest tym, co umożliwia dostęp do bytowego uniwersum.** W przypadku omawianego tu bytu ludzkiego żadnego z wyróżnionych w nim „elementów” nie da się realnie oddzielić. Można powiedzieć, że **istnieje jakaś pierwotna zawartość (jedność) bytu ludzkiego jako realnego.** Badaną relację „duszy i ciała” (umysł-ciało) Ingarden opisuje, jak jest dana w bezpośrednim doświadczeniu podmiotu, a nie jaka zachodzi faktycznie, badana naukowo. Jeśli jednak duszę, tak jak i ciało zinterpretuje się jako systemy względnie izolowane, istniejące w organizmie ludzkim, to fenomenologia Ingardena jest otwarta na badania naukowe. Ale w II tomie *Sporu* Ingarden wypowiada jeszcze przekonanie, że związku ciała z duszą nie da się rozstrzygnąć czysto empirycznie (Ingarden 1961, s. 539). Odnosi się zaś krytycznie do fizykalizmu z implikowanym w nim epifenomenalizmem (tj. pozbawieniem stanów mentalnych siły sprawczej), twierdząc że w ujęciach naturalistycznych jest to pogląd z góry przesądzony, a nie uzasadniony (Ingarden 1961, s. 558 i n.). Głosi stąd potrzebę ontologicznego ugruntowania badań, szczególnie znaczenie przypisując badaniom prowadzonym w ontologii materialnej, w których należałoby dokonać charakterystyki zawartości idei człowieka i idei duszy.

Od strony ontologicznej istotne jest przywołane już wcześniej stwierdzenie Ingardena o niesamodzielnosci bytowej czystego podmiotu względem duszy (Ingarden 1987, s. 191). Ale i czysty podmiot nie ma samodzielności bytowej.

Czystego *Ja* i czystych przeżyć świadomych nie da się oderwać od realnego *Ja*, i to w tym sensie nie da się oderwać, żeby stanowiły jakąś istność dla siebie całkowicie zamkniętą, poza której zasięgiem bytowym dopiero istniałoby to, co należy do realnego *Ja* [...]. Czysta świadomość wydaje się *in concreto* zawarta w najbardziej wewnętrznym rdzeniu realnego *Ja* i tylko czysto abstrakcyjnie, niejako czysto myślowo i tylko w pewnym stopniu da się sama dla siebie wyodrębnić (Ingarden 1987, s. 232–233)¹⁴.

Warto zatem spojrzeć na koncepcję Ingardena także w świetle dzisiejszych tendencji naturalistycznych.

3. Koncepcja osoby Ingardena wobec dzisiejszych tendencji naturalistycznych

W tej części rozważań zechcę przejść do postawionego na wstępie pytania, czy Ingardenowskie rozumienie unikatowości osoby ludzkiej da się obronić w świetle dzisiejszych tendencji naturalistycznych w filozofii umysłu. A ponieważ można wątpić, czy Ingarden chciałby takiej obrony i czy jej

¹⁴ Moje wyróżnienie zaimka „ja”. Ten cytat w swojej naturalistycznej interpretacji koncepcji Ingardena przytacza też Poczobut (2010, s. 88).

w ogóle potrzebuje, stąd rozważania nakieruję bardziej na możliwy dialog ugruntowanej ontologicznie Ingardenowskiej koncepcji systemu poznawczego osoby z dzisiejszym podejściem naturalistycznym. Zainspirowana badaniami Roberta Poczobuta, odniosę się do dwu obszarów badań podejmowanych przez Ingardena: (1) systemowego ujęcia procesów informacyjnych i (2) zagadnienia samowiedzy.

W późnym podejściu do systemu poznawczego Ingarden wyróżnił w nim system informacyjny, złożony z podsystemów, zawierających sieć złożonych procesów elektrochemicznych odpowiadających za przetwarzanie informacji, które na wysokim poziomie tego wielopoziomowego systemu generują m.in. wrażenia i reprezentacje zmysłowe obiektów zewnętrznych. Takie podejście nasuwa już spojrzenie z nurtu kognitywistyki, z jej paradygmatem informacyjnym. Wśród tych podsystemów Ingarden wyróżnił podsystem określany jako „brama świadomości” (Ingarden 1972, s. 152). Wracając do poprzednich rozważań, można powiedzieć, że w tym podsystemie zachodzi „wydobywanie” zawartości duszy. Ingarden nie wyjaśnia jednak, czym jest „brama świadomości”. „Przede wszystkim jest to jedynie pojęciowa hipoteza” (Ingarden 1972, s. 152). Język Ingardena jest tu dość metaforyczny, wobec tego może pojawić się wątpliwość, na ile jest to trafna metafora. Trafne natomiast jest podkreślenie zmiany stanu czy statusu informacji z nieuświadomionej na uświadomioną, co nadal jest przedmiotem badań, dziś już prowadzonych w bogatym kontekście kognitywistyki. Ale „brama” sugeruje jakieś przejście (sama pozostając czymś statycznym i pojedynczym). Być może Ingarden, zainteresowany architekturą, z niej przejął metaforę bramy. U Ingardena jest też i dosłowne odniesienie do czegoś istniejącego w ludzkim systemie nerwowym, co sprawia, że pewne rodzaje informacji (czy pewne treści) zostają wydobyte, tj. „uświadomione”. Wyraźnie mówi się tu o istnieniu specjalnego narządu w mózgu i uważa, że jest nim kora mózgowa, która umożliwia stan czuwania, czyli minimalną formę świadomości (Ingarden 1972, s. 153)¹⁵.

Ponieważ Ingarden wyróżnia tu pewien obszar mózgu (pisząc o jego części składowej), przypisując mu określoną funkcję, stąd uzasadniona może być interpretacja modularna Poczobuta, gdyż byłby to określony moduł funkcjonalny (Poczobut 2010). Należy tu jednak odróżnić modularizm systemu poznawczego jako centralnego systemu nerwowego, którym jest mózg, od hipotezy modularyzmu w kwestii treści czy modularyzmu systemu poznawczego rozumianego jako umysł z jego wyższymi funkcjami poznawczymi. Ingarden nie rozstrzyga tych kwestii. Robert Poczobut w cytowanej pracy kieruje rozważania na modu-

¹⁵ Zob. też analizy Poczobuta na ten temat w jego cytowanym artykule (Poczobut 2010). Widać, że Ingarden był tu pod wpływem badań w naukach biologicznych. Wiadomo, że taki program naukowej teorii świadomości nakreślony został w szukaniu jej neurobiologicznych podstaw. Ingarden zmarł jednak zbyt wcześnie, by znać te badania.

laryzm Jerry'ego Fodora, w przypadku którego jest to pewien ograniczony modularyzm, przeciwstawiony nowszym podejściom tzw. modularyzmu masywnego (wspieranego przez ujęcia ewolucyjne i rozciągniętego na wyższe funkcje i procesy poznawcze, łącznie z działaniem), podczas gdy modularyzm Fodora zachodzi na poziomie niższych procesów, tj. procesów percepcyjnych (Fodor 1983).

W związku z omawianymi tu rozważaniami na temat uświadamiania pewnych treści Ingarden odwołuje się do pamięci i aktualizacji przypomnienia (dotyczącej pojedynczych faktów). Zgadzam się z Robertem Poczobutem, że to ujęcie Ingardena jest do uzgodnienia z pewnymi aspektami w podejściach analitycznych filozofów umysłu czy kognitywistów. Ingarden i tutaj prowadzi swoje analizy konsekwentnie, nadając im formę przypuszczającą, iż w przypadku przypomnienia „ma się do czynienia ze względnie izolowanym podsystemem w centralnym układzie nerwowym, którego struktura i funkcja prowadzi do selekcji przypomnień” (Ingarden 1972, s. 154). W analitycznej filozofii umysłu, podobnie jak w psychologii rozwijanej w kontekście kognitywistyki, należałoby odwołać się tutaj do funkcji i rodzajów pamięci, jak i odpowiednich mechanizmów dokonujących selekcji informacji (czy treści)¹⁶. Dyskutowany jest tu na przykład mechanizm uwagi (Wierzchoń, Gruszka 2011). Robert Poczobut odczytuje późną koncepcję Ingardena z pozycji współczesnego emergentyzmu i neomechanicyzmu.

Spróbuję jednak, w przeciwieństwie do Poczobuta, pozostać (przynajmniej wyjściowo) na pozycji antynaturalistycznej i bardziej zainspirować się podejściem, które może silniej oddziaływać w filozofii psychologii, jak i stanowić podstawę dla koncepcji psychologii humanistycznej (która rozwinęła się pod znacznym wpływem fenomenologii). Odwołam się ponownie do rozważań Ingardena nakierowanych na doświadczenie, w którym podmiot uzyskuje wiedzę na temat własnej duszy. Posłużę się tu pojęciem samowiedzy, chociaż Ingarden niezbyt często używa tego terminu. W zaznaczonym tu sensie (psychologicznym, a nie epistemologicznym) z samowiedzą mamy do czynienia, kiedy np. wiem, że brak mi odwagi w wielu życiowych sytuacjach, że w innych, gdy należałoby być opanowanym, reaguję zbyt emocjonalnie, że łatwo się wzruszam, i tak dalej można by zapisywać, podobnie jak czyni to Ingarden, listę uświadamianych cech własnego charakteru czy osobowości. Mając taką wiedzę o sobie, *Ja* może chcieć jakiejś transformacji własnej duszy. Jeśli jestem np. osobą ciągle załęczoną, samolubną, zazdrosną, niecierpliwą, to gdy odkryję taką „prawdę” o sobie, to mogę pragnąć wewnętrznej przemiany. Natomiast bardziej w aspekcie psychologicznym dostrzeżone zostaną te konkretne przypadki,

¹⁶ Odróżniam pojęcie „informacji” od „treści” przez to, że informacja może występować na różnych poziomach systemu i nie ma jeszcze charakteru semantycznego, podczas gdy treść rozpatruje się już w aspekcie semantycznym.

w których ta czy inna osoba podejmie pracę nad zmianą własnych postaw, wyzbywaniem się pewnych wad, słabości, by zdobyć dojrzałość psychiczną, a w nawiązaniu do wcześniejszych uwag – moralną i duchową. Sądzę, że tak można skomentować twierdzenie Ingardena o tym, że dzięki samowiedzy świadomy podmiot (*Ja*) może wpływać na własną duszę. Samowiedza w tym sensie byłaby rezultatem poznania siebie (samopoznania)¹⁷. Określenie i charakterystyka tych rodzajów poznania i ich rezultatów w postaci wiedzy wymaga już odwołania do epistemologii. Skoro w aspekcie antropologiczno-aksjologicznym i moralnym podmiot miałby chcieć transformacji własnej duszy, to potrzeba mu pewnych zabiegów poznawczych o charakterze refleksyjnym. Wymagane byłoby rozumienie własnych przeżyć, doznań, zachowań, potrzeba umiejętności jakiegось zdystansowania się do samego siebie. A do tego może być potrzebne także myślenie dyskursywne, by wyciągać wnioski z tej uświadomionej własnej wiedzy, by jeszcze bardziej ją wzbogacić, oszacować, tak aby korzystać z niej w rozwoju moralnym czy duchowym.

Epistemolog i filozof umysłu postawi tu pytanie, na ile i czy w ogóle w perspektywie pierwszoosobowej jest się w stanie uzyskać wiedzę o sobie samym. W podejściu naturalistycznym filozof wspiera się empirycznymi badaniami psychologicznymi (czy neurobiologicznymi), z którymi w konkretnych przypadkach konkretnych osób zetknie się w swojej praktyce psycholog czy neurolog. Robert Poczobut powołuje się na Daniela Dennetta, którego heterofenomenologia miała rozwiązać ten problem przez odczytywanie przez badacza (a więc w perspektywie trzecioosobowej) pierwszoosobowych raportów osoby badanej opisującej własne stany na podstawie introspekcji¹⁸. Ale czym innym jest praktyka psychologów czy neurologów, a czym innym dostarczenie wyjaśnień (czy choćby opisów) w teorii naukowej czy filozoficznej, a teoria Dennetta ma aspiracje eksplanacyjne¹⁹. Opisana przez Dennetta metoda daleka jest od podejścia Ingardena, który odwołuje się do całego bogactwa doświadczeń, emocji, uczuć, sądów, tego wszystkiego, co składa się na wiedzę podmiotu o sobie samym²⁰.

¹⁷ Takie określenie samowiedzy jako rezultatu wszelkich form samopoznania podaje Renata Ziemińska (2012, s. 396). Poczobut podkreśla ponadto, że samopoznanie charakteryzuje się samowrotnością, czyli zdobywaniem przez system poznawczy wiedzy o samym sobie, co może zachodzić świadomie albo bez udziału świadomości (Poczobut 2008, s. 6 i n.). Na samowiedzę nakłada już mocne warunki (jakie w epistemologii winna spełniać wiedza), tj. posiadanie (1) charakteru pojęciowego i propozycjonalnego, (2) uzasadnienia, (3) prawdziwości – lub przynajmniej pretendowanie do niej (Poczobut 2008, s. 8).

¹⁸ Zob. tekst Poczobuta w niniejszym tomie.

¹⁹ Na trudności heterofenomenologii wskazuje w swoim krytycznym artykule Joanna Trzópek (2016).

²⁰ Na uwagę ze strony kognitywistyki zasługuje tu podejście Włodzisława Ducha, który w badaniach dotyczących dynamicznego modelowania procesów zachodzących w mózgu podkreśla znaczenie indywidualnych doświadczeń, rozumianych bardzo szeroko (Duch 2009,

W eseju *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych* Ingarden stara się pokazać, że ludzkich zachowań nie powinno się traktować jako „powierzchnowych”, gdyż wyrastają one z głębi duszy (Ingarden 1972). Inaczej zachowuje się ktoś, czyje życie wewnętrzne jest uporządkowane, w czyjej duszy panuje harmonia, a inaczej ktoś, kto utracił tę harmonijność, u kogo dochodzi do „skarłowacenia” osoby (Ingarden 1972, s. 37; por. m.in. Ziółkowska 2011, zwł. s. 214). Do samej przemiany może dojść często dopiero w długiej drodze wielu procesów wspomaganych różnymi środkami (czy to bardziej działającymi poprzez ciało, jak np. uprawianie sportu, czy poprzez psychikę, jak np. poddanie się jakimś zabiegom terapeutycznym, czy oddziałującymi na sferę duchową, poprzez kontakt ze sztuką, aż do pogłębionego życia duchowego w wierze religijnej). Jak sądzę, nie wyklucza to poznania trzecioosobowego, ponieważ opisywane tu poznanie samego siebie może mieć różny stopień obiektywności i nie gwarantuje uzyskania pełnej wiedzy o sobie samym, a dopuszcza też zafałszowania, o których mówi nam dziś psychologia (Poczobut 2008, s. 7).

Samowiedza w opisanym powyżej sensie nie utożsamiałaby się z innym znanym z fenomenologii pojęciem – samoświadomości. W wykładach opublikowanych w *Studiach z teorii poznania* Ingarden charakteryzuje samowiedzę jako akt świadomości, będący wiedzą o tym, czego podmiot doznaje (np. wrażeń, bólu) czy co przeżywa.

Podmiot czyniąc, sprawiając coś wobec tego, czego doznaje lub na co natrafia w otaczającym go świecie, przeżywa swe czynienie, ma jego samowiedzę (Ingarden 1995, s. 126).

Jest tu moment przeżywania, będący jeszcze przedrefleksyjną formą samoświadomości, która towarzyszy aktowi. Nie ma świadomości bez (tej prostej) samoświadomości. W strukturze aktowej świadomości zawarta jest jej egotyczna orientacja, to znaczy, że akt jest związany zawsze z podmiotem, jest czymś aktem. A zatem jestem świadoma siebie, że to *Ja* coś aktualnie przeżywam, swoją radość, smutek, że to *Ja*, a nie ktoś obcy poza mną czy we mnie, tego doświadcza.

Również w dyskusjach prowadzonych w anglojęzycznej literaturze analitycznej stawia się problem samoświadomości (*self-consciousness*), rozumianej jako świadomość siebie w sensie poczucia własnej tożsamości. W filozofii analitycznej rozwijanej dziś w kontekście badań empirycznych kognitywistyki problem ten jest przedmiotem licznych kontrowersji (nie mniejszych niż problem tożsamości osobowej, z którym jest związany). Do uzgodnienia byłyby tu te podejścia, które rozwijane są w kontekście badań neurokognitywistyki, a nawiązują do tradycji fenomenologicznej. W ujęciu Ingardena samoświadomo-

s. 9 i n.). W pewnym sensie widać tu podobieństwo ze wskazaną przez Antonia Damasia rolę świadomości rozszerzonej w kształtowaniu „Ja” autobiograficznego (Damasio 2000).

mość, pojęta w tym pierwotnym sensie, towarzyszy mi we wszystkich aktach, jest tak oczywista, że nie wymaga żadnych innych, bardziej zaawansowanych aktów świadomości. W koncepcji osoby od strony ontycznej, to natura, rozumiana jako „pewna stała kwalifikacja, określająca całość mnie jako człowieka, zupełnie niepowtarzalna i specyficzna” (Ingarden 1972, s. 44), sprawia, że mam poczucie bycia sobą. To poczucie towarzyszy mi mimo wszelkich zmian, jakim podlegam w ciągu swojego życia. Ingarden dopuszcza też ingerencję w naturę, jak w przypadku rozszczepienia świadomości (Ingarden 1972, s. 45). W przypadkach klinicznych, które w nurcie fenomenologii zaczął opisywać Maurice Merleau-Ponty, a dziś w literaturze filozoficznej przytaczane są z opisów neurologów, samowiedza jako wynik samoświadomości może być poważnie ograniczona, np. jedynie do wymiaru terażniejszości.

Stosunek samoświadomości do samowiedzy wymaga jednak dokładniejszego zbadania na gruncie fenomenologii Ingardena. Jak widać, u Ingardena mamy dwa pojęcia samowiedzy: jedno wąskie, utożsamiające ją z samoświadomością (w przedstawionym wyżej sensie *aktualnego* przeżywania), i drugie, odróżniające samowiedzę od (podanej powyżej formy) samoświadomości, obejmujące już cały zasób przeświadczeń, sądów, myśli, jakie podmiot *Ja* ma na swój temat.

W świetle tych interpretacji wracam do postawionego pytania: czy koncepcję unikatowości osoby, tak jak pojmuje ją Ingarden, da się obronić w perspektywie dzisiejszych tendencji naturalistycznych? Czy późna twórczość Ingardena świadczy o „zwrocie naturalistycznym”? Czy jest do pogodzenia z jego rozważaniami podjętymi w ontologii? Gdy mówimy o naturalizmie, należy przynajmniej odróżnić naturalizm przedmiotowy od metodologicznego²¹.

Naturalizm przedmiotowy wychodzi z założenia o zamkniętości świata (zamkniętość jest zupełna). Naturalista nie dopuszcza żadnego bytu pozaświatowego. Człowiek jest w świecie. Jakkolwiek ontologia Ingardena nie rozstrzyga tych kwestii, to jednak spór niejako „zatrzymuje” się na ontologii, która nie wyklucza bytu transcendentnego wobec świata, a co więcej, jego istnienie nie narusza logicznej spójności uniwersum przedmiotowego ani rozważań prowadzonych w obrębie świata realnego.

Nie do pogodzenia z ujęciem naturalistycznym jest też koncepcja aksjologii z rozważanym w niej zagadnieniem wolności, a sądzę, że i w głębszej analizie statusem wartości i ich naturą. Ingarden wyraźnie nie głosi ich pierwotności, ale też nie twierdzi, jak podkreślałam wcześniej, by były one jedynie wytworem kulturowym lub naszym konstruktem. Wyraźnie zaś głosi twierdzenie o naszym dostępie do sfery wartości (Ingarden 1972, zwł. s. 38, przyp. 5).

²¹ Na temat naturalizmu i naturalizacji kategorii filozoficznych istnieje olbrzymia literatura. Do poruszanego tu problemu przydatne mogą być dokładniejsze odróżnienia podane przez Poczobuta (2009).

Również od strony metodologicznej widać odmienną strategię badań w Ingardena i w dzisiejszym podejściu naturalistycznym. Na podstawie tego, co starałam się tu przedstawić, sędzę, że Ingarden nie odrzucałby dzisiejszych, bardziej zaawansowanych metod badawczych, lecz zgodnie z jego spuścizną filozoficzną pierwszeństwo mają u niego rozważania teoretyczne w ontologii umysłu.

Zakończenie

W prowadzonych rozważaniach starałam się pokazać specyfikę i unikatowość osoby ludzkiej w koncepcji Romana Ingardena, budowanej na założeniach ontologicznych. Za cel postawiłam też sobie zbadanie, czy odpowiedź Ingardena na pytanie: „Co stanowi o specyfice i unikatowości ludzkiego systemu poznawczego?” da się obronić w świetle dzisiejszych tendencji naturalistycznych. Analizy doprowadziły mnie do zachowania jednak poglądu o antynaturalistycznej (nieredukcjonistycznej) koncepcji osoby ludzkiej. W trakcie prowadzonych rozważań zmodyfikowałam postawione pierwotnie pytanie, zastanawiając się, czy ujęcie Ingardena jest do pogodzenia, przynajmniej w pewnych aspektach, z dzisiejszymi tendencjami naturalistycznymi. Na to pytanie moja odpowiedź jest pozytywna. W wyniku prowadzonych analiz uznałam, że widoczne u późnego Ingardena tendencje naturalistyczne nie są w sprzeczności z przyjętą przez niego strategią badań, wymagającą ustalenia najpierw założeń ontologicznych, by w późniejszym etapie odwoływać się do dyscyplin empirycznych. Uważam, że ważny jest w badaniach Ingardena aspekt metafizyczny, obejmujący wgląd w uzyskane wyniki o charakterze możliwościowym, szczególnie gdy dochodzi do rozważenia możliwości empirycznych w ontologii egzystencjalnej (czy nie są w sprzeczności z ich realizacjami).

Dla filozofii umysłu i współczesnej epistemologii wartościowa jest inspiracja fenomenologią Ingardena, a tej, jak dowodzi cały prezentowany tom „Przeglądu Filozoficznego”, nie brakuje.

Bibliografia

- Bremer J. (2013), *Czy wolna wola jest wolna?*, Kraków: WAM.
- Ciszewska J. (1995), *Osoba ludzka a świat wartości w filozofii Romana Ingardena*, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 183–192.
- Damasio A. (2000), *Tajemnica świadomości. Jak ciało i emocje współtworzą świadomość*, przeł. M. Karpiński, Poznań: Dom Wydawniczy Rebis.

- Duch W. (2011), *Reprezentacje umysłowe jako aproksymacje stanów mózgu*, „Studia z Kognitywistyki i Filozofii Umysłu” 3, s. 5–28.
- Fizer J. (1995), *Dekonstrukcja podmiotu w świetle epistemologii Ingardena*, przeł. E. Paczkowska-Łagowska, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN, s. 121–128.
- Fodor J. (1983), *The modularity of mind*, Cambridge, MA: The MIT Press.
- Gołaszewska M. (1971), *Romana Ingardena filozofia moralności*, „Etyka” 9, s. 113–144.
- Gołaszewska M. (1975), *Ingardenowska koncepcja osoby*, „Studia Filozoficzne” 7, s. 125–141.
- Ingarden R. (1947/1962), *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1948/1961), *Spór o istnienie świata*, t. II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1957/1966), *Studia z estetyki*, t. I–II, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1972), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1981a), *Spór o istnienie świata*, t. III: *O strukturze przyczynowej realnego świata*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1981b), *Wykłady i dyskusje z estetyki*, red. A. Szczepańska, Warszawa, Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1989), *Wykłady z etyki*, red. A. Węgrzecki, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Ingarden R. (1995), *Studia z teorii poznania*, red. A. Węgrzecki, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Makota J. (1995), *Filozofia człowieka u Nicolaia Hartmanna i Romana Ingardena*, w: W. Stróżewski, A. Węgrzecki (red.), *W kręgu filozofii Romana Ingardena*, Warszawa–Kraków: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- Poczobut R. (2008), *Rodzaje samoświadomości*, „Analiza i Egzystencja” 7, s. 5–31.
- Poczobut R. (2009), *Fenomenologia a naturalizm*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 4 (18), s. 509–525.
- Poczobut R. (2010), *Świadomość jako system względnie izolowany. U podstaw Ingardenowej ontologii umysłu*, „Analiza i Egzystencja” 11, s. 81–103.
- Półtawski A. (1976), *Ingardenowska droga do realizmu a jego koncepcja człowieka*, „Studia Filozoficzne” 1, s. 27–39.
- Półtawski A. (1994), *Wartości a ontologia Ingardena*, „Studia Filozoficzne” 8, s. 5–18.
- Trzópek J. (2016), *Dwie próby naturalizacji świadomości fenomenalnej: neuro- i heterofenomenologia*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” nr 3 (99), s. 275–294.
- Węgrzecki A. (1976), *Idea systemu względnie izolowanego w antropologii filozoficznej*, „Studia Filozoficzne” 1, s. 57–69.
- Wierchoń M., Gruszka A. (2011), *Czy uwaga ekstensywna jest świadoma?*, „Studia Psychologiczne” 1 (49), s. 43–55.
- Ziemińska R. (2012), *Samopoznanie i samowiedza*, w: M. Miłkowski, R. Poczobut (red.), *Przewodnik po filozofii umysłu*, Kraków: WAM, s. 395–494.
- Ziółkowska A. (2011), *Rola świadomości w konstituowaniu człowieka. Roman Ingarden a Paul Ricoeur*, Poznań: Wydawnictwo UAM.

Żegleń U. (2016), *Between contingency and necessity of human action. Are we free in our choices?*, w: J. Kaczmarek, R. Kleszcz (red.), *Philosophy as the foundation of knowledge, action, ethos*, Łódź: Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, s. 169–180.

U r s z u l a Ż e g l e ń

What constitutes the specificity and uniqueness of the human cognitive system? Is Roman Ingarden's answer defensible in the light of today's naturalistic tendencies?

Keywords: *consciousness, naturalism, person, relatively isolated system, world*

The aim of this paper is defined in the two title questions related to Roman Ingarden's research: (1) What constitutes the specificity and uniqueness of human cognitive system? (2) Is Roman Ingarden's answer defensible in the light of today's naturalistic tendencies? In response to the first question, the multidimensional structure of human being is indicated, thanks to which man has access to the sphere of values. In the axiological and ontological aspect the power of man to create new realities is emphasized. In the epistemological and ontological aspect three dimensions of this structure are shown, which are correlated, complex and relatively isolated systems of body, soul and consciousness. Next, in response to the second question, Ingarden's nonreductive approach is discussed against the background of information processes and the issue of self-knowledge. However, his strong ontological assumptions are shown as well. In conclusion, the author emphasizes that Ingarden's main research strategy remains consistently grounded in ontology (and in this sense it is anti-naturalistic), but in some aspects it is compatible with today's naturalist approaches favored in neurocognitive studies.