
Roman Ingarden i Helmuth Plessner o możliwości poznawania innych świadomości

KAROL CHROBAK
SGGW Warszawa

Streszczenie. *Głównym przedmiotem niniejszego artykułu jest teoria poznawania cudzych stanów psychicznych autorstwa Helmutha Plessnera (Interpretacja ekspresji mimicznej. Przyczynek do teorii świadomości innego Ja, 1925). Teoria ta wydaje się spełniać warunki, jakie tego rodzaju koncepcji uchwytowania cudzych stanów psychicznych stawiał Roman Ingarden (O poznawaniu cudzych stanów psychicznych, 1947). Dotyczy to w pierwszym rzędzie postulatu uznania percepcji za zdolność wykraczającą poza prostą dychotomię poznania wewnętrznego i zewnętrznego. Plessner, rozważając zdolność rozumienia zachowań innych podmiotów oraz uchwytowania stojących za nimi treści psychicznych, odwołuje się do kategorii naoczności. Ta szczególna władza poznawcza, która zawiera w sobie istotną komponentę hermeneutyczną, realizuje się w neutralnej — ani do końca podmiotowej, ani też przedmiotowej — sferze oglądu (Anschauung). W naoczności zachowanie drugiej osoby jest nie tylko dane, lecz przede wszystkim rozumiane dzięki temu, iż jest ono postrzegane w kontekście odnoszenia się podmiotu do jego otoczenia. W ślad za tego rodzaju „poszerzoną” teorią percepcji idzie również istotna modyfikacja pojęcia świadomości.*

Słowa kluczowe: *Roman Ingarden, Helmuth Plessner, rozumienie, świadomość, zachowanie, ogląd, naoczność*

Rozumienie zachowań innych ludzi, odczytywanie w czyichś działaniach określonych intencji, przypisywanie emocji cudzym gestykulacjom przebiega na co dzień zupełnie naturalnie, nie napotykając najmniejszych trudności. Starając się jednak zrozumieć, jak ta oczywistość jest możliwa, filozofowie, psychologowie oraz kognitywiści wkraczają na wyjątkowo zdradliwy teren. Opowiedzenie się za kartezjańskim rozumieniem człowieka, zmusiło wielu teoretyków — na przykład Johna Stuarta Milla, czy Bertranda Russella — do przyjęcia teorii rozumienia innych świadomości opartej na zasadzie analogii. Równole-

gle do niej rozwijana była — przede wszystkim przez Theodora Lippsa — koncepcja empatii jako szczególnej władzy, dzięki której istnieje możliwość identyfikacji z drugim człowiekiem. Obie metody docierania do treści świadomości drugiej osoby — bądź to poprzez rozumowanie, bądź też szczególną władzę poznawczą — wydawały się w niewystarczający sposób zdawać sprawę z codziennego doświadczenia. Z tego też względu Helmuth Plessner zaproponował koncepcję, która otwarcie porzuca kartezjańską perspektywę opisu człowieka. Podczas gdy Kartezjusz opowiadał się za rozumieniem człowieka jako *cogito* zamkniętego w wewnętrznej sferze doznań psychicznych oraz przeciwstawionego znajdującemu się „na zewnątrz” świata, Plessner postuluje spojrzeć na człowieka jako na istotę, której psychiczność nie realizuje się tylko „w głowie”, ale przede wszystkim „w zachowaniu”. Tego rodzaju postawienie kwestii poznawania cudzych stanów psychicznych oferuje zupełnie nowe perspektywy jej rozwiązania.

W celu wyjaśnienia propozycji Plessnera, wpieryw omawiam jego teorię percepcji w kontekście postulatów postawionych teorii poznawania cudzych stanów psychicznych przez Romana Ingardena. Te ostatnie wyraźnie sugerują konieczność wyjścia poza dualizm poznania wewnętrznego oraz zewnętrznego, i zaproponowanie trzeciego, „pośredniego” rozwiązania. Plessner czyni to, wskazując na ogląd jako rodzaj percepcji, który obejmuje swoim zakresem obie formy poznania: w tym, co zewnętrzne, uchwytując wewnętrzny sens zjawiska. Z tą teorią ściśle wiąże się — omówiona w kolejnym punkcie — koncepcja świadomości, jako nie tyle „zawartej” w podmiocie, co raczej podmiot ten „obejmującej” wraz z jego zachowaniami oraz relacjami wobec otoczenia. Na koniec charakteryzuję proces poznawania innych świadomości, podkreślając, że polega on na stopniowym pogłębianiu rozumienia drugiej osoby, a tym samym zawsze jest narażony na jej błędne odczytanie.

Koncepcja wczucia Edyty Stein

Zagadnienie poznawania cudzych stanów psychicznych było przedmiotem seminariów psycho-ontologicznych prof. Perzanowskiego w roku akademickim 1998/99. Wówczas kwestia ta była rozważana w kontekście dwóch stanowisk: Edyty Stein i Romana Ingardena. Stein przedstawia psychologiczny mechanizm uobecniania cudzych stanów psychicznych, który umożliwia doświadczenie czyichś przeżyć w sposób równie źródłowy i uwewnętrzniony, jak własnych doznań psychicznych. Tego rodzaju akt — „(...) źródłowy tak jak terażniejsze przeżycie, ale nie-źródłowy co do swej zawartości” (Stein 1988, s. 23) — Stein określa mianem „wczucia” (*Empfindung*). Treścią aktu wczucia jest stan psy-

chiczny drugiej osoby, którego nie doznaję w sposób równie bezpośredni, jak osoba obserwowana. Czyjś smutek nie znajduje bowiem natychmiastowego odbicia w moim własnym smutku. Jedyne, co sobie uświadamiam, to pewne przedstawienie tego, jak czuje się druga osoba. Z tego względu Stein przyrównuje źródłowość aktu wczucia do niezródłowości aktu przypomnienia sobie własnego stanu psychicznego, w którym „teraźniejsza niezródłowość odsyła do niegdysiejszej źródłowości” (Stein 1988, s. 21). W tym przypadku dystans czasowy zostaje zastąpiony dystansem — powiedzmy — personalnym: mianowicie niezródłowość doświadczenia własnego odsyła do źródłowości doświadczenia innej osoby. Zawsze jednak jest to moje własne przypomnienie, czy też wyobrażenie cudzego stanu psychicznego. Gdy odczytuję w czyjejś twarzy ból, jest to moje własne odczytanie tego, co może czuć druga osoba. Jednak Stein wyraźnie przeciwstawia się interpretacji swojego stanowiska jako odpowiednika koncepcji poznawania cudzych stanów psychicznych przez analogię. „W moim niezródłowym przeżywaniu czuję się — pisze Stein — niejako wiedzona przez przeżywanie źródłowe, nie doświadczane przeze mnie, a jednak obecne, dające znać o sobie (...)” (Stein 1988, s. 25). Wskazany w tych słowach fenomen niezródłowego przeżycia, które jest kierowane przez cudze przeżycie źródłowe, choć wydaje się wysoce zagadkowy, jest kluczowy dla zrozumienia oryginalności teorii Stein. Podstawowym pytaniem, od którego zależy właściwa ocena tej koncepcji jest to, jak możliwe jest poznanie, które jest „(...) czymś pośrednim między poznaniem bezpośrednim a pośrednim” (Piecuch 1997, s. 158)?

Roman Ingarden: ogólna charakterystyka doświadczenia innych świadomości

Roman Ingarden krytykuje tego rodzaju koncepcję poznania jako niejasną i zasadniczo niczego nie wyjaśniającą. „Teoria wczucia — pisze — (...) stara się wytłumaczyć jeden fakt trudno zrozumiały przez hipostazę innego faktu, który wydaje się jeszcze mniej zrozumiały, a i mało prawdopodobny” (Ingarden 1947, s. 13). Stąd też kwestionując istnienie wczucia jako szczególnego rodzaju poznania, interpretuje teorię Stein jako zasadniczo równoznaczną z teorią wnioskowania przez analogię¹. Z tej perspektywy krytykuje tę teorię przede wszystkim za

¹Za zasadnością tego zarzutu przemawia charakterystyka wczucia przedstawiona przez Husserla w II tomie *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Husserl, wyjaśniając, czym jest wczucie, wprost odwołuje się do kategorii analogii. Pisze, iż „uznaję (...) w tym przedmiocie realnym

to, iż stoi ona w sprzeczności z codziennym doświadczeniem. Wynika z niej bowiem, że nigdy nie doświadczamy życia psychicznego drugiego człowieka, a jedynie „reprodukuje” je we własnym doświadczeniu. Tego rodzaju psychologiczny solipsyzm wykluczałby możliwość wzbogacania naszej wiedzy o tym, co psychiczne. Twierdzenie takie stałoby w sprzeczności z oczywistą możliwością uczenia się od ludzi nowych sposobów doznawania i rozumienia świata. Ponadto, w świetle teorii wczucia: „inni ludzie byłiby w swym życiu psychicznym jedynie jakby naszymi sobowtórami, w ogromnej ilości przez nas wytwarzanymi, albo też tylko prostymi automatami cielesnymi. Tymczasem fakty tego nie potwierdzają” (Ingarden 1947, s. 16). Gdyby bowiem przyjąć, że wszyscy ludzie są przez nas postrzegani jedynie w charakterze „odbicia” naszych własnych przeżyć psychicznych, nie istniałaby wskazana powyżej możliwość wzbogacania własnego świata psychicznego. Te krytyczne uwagi pod adresem teorii Stein nie skłoniły jednak Ingardena do sformułowania własnej teorii poznawania cudzych stanów psychicznych. Przedstawia jedynie ogólną charakterystykę doświadczenia innych świadomości, które teoria taka powinna wziąć pod uwagę, aby zdać sprawę z wieloaspektowości doświadczenia codziennego. Podaje — jak sam pisze — „(...) w sposób tymczasowy zakres wypadków, które należy poddać bliższej analizie epistemologicznej” (Ingarden 1947, s. 20). Doświadczenie takie mianowicie jest po pierwsze, naoczne, co znaczy, iż stan psychiczny drugiego człowieka pojawia się na podłożu obserwacji jego wyglądu cielesnego. Po drugie, ma ono charakter *bezpośredni*, co znaczy, że wyglądu cielesnego z treścią psychiczną nie łączy jakiś rodzaj wnioskowania czy przeżycia odtwórczego, lecz że oba dane są równocześnie w tym samym spostrzeżeniu. Jak twierdzi Ingarden: „(...) fenomen czegoś psychicznego i mina lub gest nie są (...) czymś od siebie oddzielnym. (...) fenomen ten jest jakby w samej minie usadowiony, w niej samej jakoś go spostrzegam” (Ingarden 1947, s. 20). Choć poza tę ogólną charakterystykę doświadczenia innych świadomości Ingarden nie wychodzi, wskazuje jednak, że teoria, która starałaby się wyjaśnić tego szczególnego rodzaju doświadczenie, powinna wyjść poza dychotomiczne przeciwstawienie poznania zewnętrznego oraz wewnętrznego. Jak pisze: „(...) nie należy (...) uciekać się do sztucznych teorii, byleby tylko pozostać w zgodzie z dawnym przesądem, że istnieją

analogon mojego Ja i mojego świata otaczającego, a więc drugie Ja z jego ‘zasobami subiektywnymi’ („*Subjektivitäten*”), z jego datami wrażeniowymi, zmieniającymi się zjawiskami i przejawiającymi się w tym rzeczami” (Husserl 1967, s. 238-239). W innym miejscu czytamy, iż we wczuciu ujmujemy innych ludzi jako analoga nas samych (por.: Husserl 1967, s. 238).

tylko dwie odmiany doświadczenia. Odmian tych jest wiele i wszyscy w praktyce je z mniejszym lub większym powodzeniem stosujemy. I dlatego tylko, że one istnieją, świat nas otaczający jest tak bogaty i różnorodny, i znacznie bogatszy, niż by to chciała ta filozofia, która widzi w świecie tylko martwe lub poruszające się ciała i wśród nich zagubionego człowieka, na wieczne czasy odgraniczonych ciałami od innych ludzi. To błędna filozofia” (Ingarden 1947, s. 26). Na seminarium profesora Perzanowskiego ta negatywna konkluzja zamykała rozważania nad koncepcją Ingardena. W dalszej części tekstu postaram się pójść krok dalej i przedstawić teorię, która wydaje się realizować postawione przez Ingardena postulaty: opiera się ona bowiem na przełamaniu myślenia dualistycznego oraz wyjaśnia kwestię bezpośredniej naoczności cudzych stanów psychicznych. Autorem tej koncepcji jest Helmuth Plessner, jeden z przedstawicieli niemieckiej antropologii filozoficznej, z kolei teoria, o której mówię, stanowi trzon artykułu, napisanego we współautorstwie z Frederikiem Buytendijkem, zatytułowanego *Interpretacja ekspresji mimicznej*. Przyczynek do teorii świadomości innego Ja z roku 1925. Tekst ten jest doniosły w twórczości Plessnera nie tylko z tego względu, że zarysowuje oryginalną koncepcję rozumienia zachowania innych ludzi, lecz również dlatego, że stanowi rodzaj metodologicznego wprowadzenia do głównego dzieła Plessnera, mianowicie do *Die Stufen des Organischen und der Mensch* (1928).

Plessnerowska koncepcja oglądu

Zdaniem Plessnera, problematyczność zagadnienia poznawania cudzych stanów psychicznych jest rezultatem przyjęcia Kartezjańskiego dualizmu, zgodnie z którym pomiędzy dziedziną *res cogitans* a *res extensa* wznosi się nieprzekraczalna bariera. Nic zatem dziwnego, że rozważanie tej kwestii w perspektywie dualistycznej nie zdołało przynieść zadowalających rezultatów. Za każdym razem starano się bowiem konstruować teoretyczne mosty, które na koniec zawsze załamały się pod naporem codziennego doświadczenia. Stąd też Plessner nie ma wątpliwości, że „póki (...) nie nastąpi [przewyciężenie dualistycznego paradygmatu podmiotowo-przedmiotowego], nie zdołamy oddać sprawiedliwości zwykłym faktom codziennego życia” (Plessner 1988, s. 153). W związku z tym w miejsce rozróżnienia na „podmiot” oraz „przedmiot” poznania, za punkt wyjścia Plessner obiera dziedzinę, która w równym stopniu obejmuje obie te kategorie. Dziedziną tą jest ogląd (*Anschauung*), czyli doświadczenie przedteoretyczne, w ramach którego to, co postrzegane nie jest jeszcze interpretowane ani w kategoriach poznawczej aktywności podmiotu ani też obiektywnej natury

poznawanego przedmiotu. Plessner nie odrzuca zatem kartezjańskiego dualizmu oraz nie krytykuje przeciwstawienia na podmiot i przedmiot poznania, lecz podważa fundamentalność tego rozróżnienia. Proponuje zatem „rozwiązać” problem poznawania cudzych stanów psychicznych poprzez przeanalizowanie tej kwestii w perspektywie bezpośredniego oglądu, który — co wyraźnie podkreśla — jest wielkością psychofizycznie neutralną. Mówiąc zatem ściśle, Plessner nie tyle rozwiązuje problem ekspresji mimicznej, co raczej pozbawia go problematyczności.

Dla Plessnera pojęcie oglądu stanowi centralną kategorię zarówno jego teorii poznania zmysłowego (Plessner, 1965), teorii ekspresji (Plessner, 1988), jak i filozofii życia (Plessner, 1975). Artykuł *Interpretacja ekspresji mimicznej* jest próbą rozpatrzenia struktury oglądu oraz wyjaśnienia w jej świetle możliwości poznawania cudzych stanów psychicznych. Plessner rozpatruje trzy poziomy oglądu: (1) treść percepcji, która jest dana na sposób wzrokowy, (2) relacje, stosunki, odniesienia pomiędzy różnymi treściami aktu percepcyjnego, które nie są wprawdzie dane na sposób wzrokowy, lecz są dane naocznie, oraz (3) sens aktu percepcyjnego, czyli to, co nie jest dane ani na sposób wzrokowy ani też naoczny, lecz jedynie jest „wskazywane” poprzez organizację pola percepcyjnego. Te trzy poziomy można zilustrować na przykładzie recepcji utworu muzycznego. Polega ona na percepcji sekwencji dźwięków, uchwytowaniu ich w całość melodii oraz odczytywaniu w tej ostatniej określonego sensu². Podobnego rodzaju trójwarstwowość można dostrzec w obserwacji czyjegós zachowania. Percypując czyjeś poruszenia fizyczne, łączymy je w jedną „melodię” ruchu, czyli w całość zachowania, oraz potrafimy odczytać w tym zachowaniu określony sens. Wszystkie te etapy pojawiają się momentalnie w tym samym doświadczeniu, nie wymagając ze strony podmiotu jakichkolwiek dodatkowych operacji scalania danych wrażeniowych czy też ich interpretacji. Ingarden zauważa, że często nawet sobie nie uświadamiamy dwóch pierwszych etapów poznania, lecz od razu ujmujemy sens danego działania czy ekspresji: „(. . .) to, co najpierw mnie uderza i na co skierowuję mą uwagę, to pewien pozazmysłowy fenomen czegoś psychicznego, dopiero później — o ile mam czas na to i to mnie w ogóle interesuje — zwracam uwagę na cudzą minę. Normalnie nie uświada-

²Inny przykład znajdujemy w II tomie *Idei czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Husserl przywołuje tam obraz książki, która w sensie czysto wzrokowym może być postrzegana jako materialna bryła. Równocześnie jednak może być ona rozumiana jako ciąg zdań napisanych w danym języku, oraz — już po przeczytaniu — jako pewien spójny sens (przesłanie). Por.: Husserl 1967, s. 332–333.

miamy sobie nawet, jaką jest owa mina” (Ingarden 1947, s. 19). Zdaniem Plessnera, w takich przypadkach „(...) to, co nienaoczne, [przejmuje] funkcję, jaką pełni modus, forma naoczności” (Plessner 1988, s. 151). Mamy bowiem wrażenie, że bezpośrednio widzimy sens czyjejś miny, czyli na przykład wyrażoną w niej radość (podobne zjawisko zachodzi również w przypadku obiektów nieożywionych, wtedy chociażby, gdy mamy wrażenie, iż pudełko zapalek uchwytujemy wprost w jego funkcji, nie zwracając zupełnie uwagi na jego wygląd).

1. Struktura oglądu

Pierwszy poziom oglądu, polegający na recepcji bodźca, opisywać można w kategoriach czysto fizjologicznego procesu. Na tym początkowym etapie nie sposób jeszcze zidentyfikować jakiegokolwiek przedmiotu postrzeżenia. Konieczny do tego akt ujęcia postaci charakteryzuje dopiero kolejny etap postrzeżenia. Mechanizm ujmowania wielości różnorodnych danych jako jedności o określonej jakości postaciowej najpierw stanowił przedmiot badań Maxa Wertheimera, później zaś został rozwinięty przez Wolfganga Köhlera oraz Kurta Koffkę. Twierdzili oni, że przedmiot jako jedność różnorodnych bodźców, manifestujących się w polu percepcyjnym jest zawsze *czymś* więcej niż tylko ich sumą. Ów naddatek, który manifestuje się w postrzeżeniu postaci, to szczególnie sposób powiązania ze sobą pojedynczych danych wrażeniowych. Można zatem powiedzieć, że to, co widziane jest zawsze bogatsze w treść niż to, co jest odbierane za pomocą narządów zmysłów. Jednak zdaniem Plessnera, na postrzeganiu postaci proces „wzbogacania” poznania się nie kończy.

Tym, co stanowi oryginalny wkład Plessnera do dyskutowanej kwestii, jest wyjaśnienie mechanizmu konstytucji trzeciego poziomu oglądu, którym jest sens zachowania. Zasluguje on na szczególną uwagę z tego względu, że tylko dzięki niemu istnieje możliwość uchwycenia treści psychicznej. Rozumienie zachowania opiera się, zdaniem Plessnera, na ujmowaniu danego organizmu w kontekście jego sposobu odnoszenia się do otoczenia. Idea ta stanowi twórcze rozwinięcie koncepcji łuku odruchowego Jakoba von Uexküll’a, zgodnie z którą organizm stanowi ściśle analogon specyficznego dla siebie środowiska. O zwierzęciu można powiedzieć, że żyje i funkcjonuje tylko o tyle, o ile ściśle wpisuje się w strukturę współzależności środowiskowych. Organizm zwierzęcia wydaje się w tym przypadku zaledwie połową całej organizacji jego struktury: mianowicie poprzez łuk odruchowy znacząca część jego procesów życiowych przebiega niejako poza nim. Frederik Buytendijk pisze w tym kontekście, że „plan budowy zwierzęcia oraz planowi temu odp-

wiadające środowisko są ze sobą funkcjonalnie powiązane jak elementy [szerszej] organizacji. Jest to szczególnie widoczne u niżej rozwiniętych zwierząt” (Buytendijk 1958, s. 40). Nie znaczy to jednak, że schematu środowiskowego nie można odnieść również do wyżej rozwiniętych organizmów, z człowiekiem włącznie. Sens zachowania innego człowieka jest możliwy do uchwycenia również tylko przy uwzględnieniu całego środowiska, na które „nakierowane” są jego reakcje. Sens zachowania nie jest zatem ukryty w niedostępnej twierdzy świadomości, ani też nie daje się zredukować do *stricte* fizycznego opisu cielesności. Jest możliwy do bezpośredniego uchwycenia jedynie w obserwacji dynamicznej relacji odnoszenia się danego organizmu do otoczenia. Jak pisze Plessner: „[w] świecie naoczności — który nie został [jeszcze] poddany żadnej redukcji, obiektywnej ani subiektywnej, fizjologicznej ani psychologicznej — dane jest szukanie, czyli jakaś melodia ruchu, której „sensem” jest szukanie, i tak samo dane w nim jest węszenie, słyszenie, dotykanie, mianowicie jako relacja między ciałem a otoczeniem” (Plessner 1988, s. 146)³.

Aby wyjaśnić, na jakiej zasadzie sens zachowania możliwy jest do uchwycenia dopiero na podstawie relacji danego ciała względem otoczenia, przeprowadźmy następujący eksperyment myślowy. Wyobraźmy sobie kogoś, kto śpiesząc się na autobus niespokojnie się rozgląda, niekiedy podbiega, wymija przechodniów. Teraz „wymazujemy” otoczenie, w którym zachowanie to przebiega i skupiamy się wyłącznie na ruchach ciała tego przechodnia. Czy wciąż jest to zachowanie kogoś, kto się śpieszy? Raczej nie. Obecnie jest to bliżej niezrozumiały „łańcuch przemieszczeń”, który możemy przypisać bardzo różnym formom zachowania: może być to zarówno zachowanie polegające na uciekaniu przed kimś, jak i ustawianie się piłkarza, oczekującego na podanie piłki. Dopiero „dołożenie” do tych poruszeń ciała kontekstu określonego otoczenia pozwala określić ich sens, a co za tym idzie ująć je nie w kategoriach sekwencji pojedynczych ruchów, lecz jako jeden ruch: na przykład uciekania przed napastnikiem, bądź też ustawiania się do podania

³ Aby uniknąć możliwych nieporozumień, należy wyjaśnić, czym środowiskowe podejście Plessnera do zagadnienia oglądu różni się od ekologicznej teorii percepcji Jamesa Gibsona, przedstawionej w książce *The Ecological Approach to Visual Perception*. Gibson mianowicie rozpatruje organizację postrzeżenia wzrokowego. Oryginalność tego podejścia polega na dynamizowaniu perspektywy poznawczej, poprzez jej rozważanie w kontekście organizmu aktywnie odnoszącego się do swego środowiska. Z kolei Plessner poszerza pole poznania poza doświadczenie wrażeniowe, uznając, że niejako „ponad” poznaniem wzrokowym plasuje się jeszcze ogląd, w ramach którego uchwytyny staje się sens odniesienia organizmu do otoczenia.

piłki. Sens zachowania nie jest możliwy do odczytania na podstawie samego tylko wyglądu organizmu, którego zachowanie obserwujemy, lecz konieczne jest do tego uwzględnienie jego relacji do otoczenia. Tej przestrzeni sensu nie można jednoznacznie określić ani jako podmiotowej czy przedmiotowej ani też jako subiektywnej bądź obiektywnej. Szukając jakiejś charakterystyki, przestrzeń sensu należałoby raczej określić jako element pośredni, który nie będąc sprowadzalny ani do jednego ani do drugiego z tych biegunów, obejmuje je oba. Element ten Plessner określa mianem „sfery”.

Podkreślając zatem, że na poziomie oglądu poznanie otrzymuje dostęp do sfery sensu, która jest nieredukowalna do stwierdzanych wzrokowo własności empirycznych, Plessner zabezpiecza autonomię filozoficznych badań nad zachowaniem. Twierdzenie o nieredukowalności nie oznacza jednak, że niemożliwe jest wyjaśnianie za pomocą kategorii empirycznych mechanizmów powstawania zjawisk, opisywanych przy użyciu kategorii naocznościowych. Plessner idzie nawet dalej i twierdzi, że wyjaśnienie mechanizmów powstawania tego rodzaju kategorii w terminach fizykalnych jest nie tylko możliwe, ale wręcz konieczne. To, że dany organizm odnosi się do otoczenia w określony sposób wynika z pewnością z jego budowy fizycznej, konstrukcji jego popędów itd. Nie znaczy to jednak, że sens wyrażony w jego zachowaniu — taki, jak szukanie, niespokojne rozglądanie się — nie jest niczym innym jak tylko poruszeniem fizycznym czy też realizacją określonego popędu. Jakości te — podobnie jak jakość słodkości, szorstkości itp. — zachowują pełną autonomiczność, i nie dają się zredukować do dziedziny poznania empirycznego. W jego ramach można co najwyżej starać się wyjaśniać mechanizmy powstawania tych jakości⁴.

Sfera życia

Tym, co poprzedza rozpatrywanie zarówno subiektywnych treści świadomości, jak i obiektywnego świata otaczających przedmiotów jest sfera życia, w którą wpisany jest ludzki sposób odnoszenia się do świata. Myślenie w kategoriach podmiotu należy, zdaniem Plessnera, zastąpić myśleniem w kategoriach osoby, która stanowi psychofizyczną jedność i której aktywność przejawia się równolegle w sferze aktów psychiki oraz aktów fizycznych. W konsekwencji dochodzi do wyraźnego przedefinio-

⁴Stąd też w świetle teorii Plessnera, kognitywistyczne badania nad zachowaniem są istotne z punktu widzenia wyjaśnienia mechanizmu powstawania jakości psychicznych, w których rozumiemy czyjeś zachowanie, lecz nie mogą przyczynić się do wyjaśnienia ich sensu.

wania kategorii świadomości. Jego zdaniem kluczowym błędem, który pokutuje w filozofii od czasów Kartezjusza i który jeszcze dzisiaj uniemożliwia rozwiązanie wielu kwestii z dziedziny psychologii i psychopatologii, jest pojmowanie świadomości w kategoriach tajemniczego ośrodka, którego operacje w jakiś nieokreślony bliżej sposób są skorelowane z funkcjonowaniem ludzkiego mózgu. Zgodnie z tym założeniem — pisze Plessner w *Die Stufen* — „traktuje się świadomość jako jakąś niewidoczną komorę czy sferę, jako jakiś nieprzestrzenny odpowiednik przestrzennego mózgu, który mimo to prowadzi tę samą uwewnętrzną egzystencję co on: w głowie, niejako „za” organami zmysłowymi” (Plessner 1975, s. 67). Przeciwwstawiając się lokalizowaniu świadomości niejako „wewnątrz” ciała oraz pojmowaniu jej wyłącznie w kategoriach pewnej uwewnętrznionej władzy poznawczej, Plessner proponuje rozumieć ją jako swego rodzaju przestrzeń podmiotowo-przedmiotowych interakcji. Ta szczególna dziedzina — wyraźnie wzorowana na modelu środowiska — obejmuje zarówno wewnętrzne doznania podmiotu, jak i ich zewnętrzne, przedmiotowe odniesienia. W miejsce kartezjańskiego immanentyzmu, Plessner stawia zatem rozumienie świadomości jako sfery, która znajduje się nie w podmiocie, lecz rozciąga się wokół niego, obejmując swoim zasięgiem całość jego odniesień życiowych. W *Die Stufen* czytamy, że „(...) to nie świadomość jest w nas, lecz to my jesteśmy „w” świadomości, to znaczy zachowujemy się wobec otoczenia jako autonomiczne ciała” (Plessner 1975, s. 67).

Rozumienie zachowania zatem — oraz manifestujących się w nim treści czyjejs świadomości — jest możliwe wyłącznie poprzez uchwycenie odniesienia danego organizmu do jego otoczenia. To właśnie owo nastawienie czy nakierowanie na pewne elementy otoczenia, pozwala „odczytać” sens czyjegoś zachowania. Plessner wyklucza w swoich analizach możliwość bezpośredniego wglądu w treści świadomości drugiego człowieka. „Jakie myśli, wyobrażenia, uczucia i pragnienia — pisze — tkwią za kośćmi czaszki drugiego człowieka, pozostaje dla obserwatora ukryte i odsłania mu się najwyżej przypadkiem wskutek zbiegu okoliczności” (Plessner 1988, s. 186).

Procesualność i omylność poznawania innych świadomości

Podstawą poznania drugiego człowieka nie jest zatem intuicyjny wgląd w jego stan psychiczny, lecz rozumienie, będące postępującym rekonstruowaniem sensu jego zachowania. Zadaniem rozumienia jest odkrywanie w tym, co chwilowe i tymczasowe, szerszej struktury sensu, która umożliwia uchwycenie formy powiązania określonego organizmu

z jego otoczeniem. Tym, co się tutaj odsłania jest pewna strukturalna całość, która wielość przejawów czyjegoś zachowania pozwala nam zrozumieć w kategoriach jednolitej, konsekwentnej postawy. Ta struktura jest odczytywana nieustannie na nowo, w miarę jak gromadzimy kolejne obserwacje. Tego rodzaju procesualność dopuszcza oczywiście możliwość fałszywego odczytania czyjegoś stanu psychicznego. Zakłada również możliwość stopniowego dochodzenia do coraz bardziej adekwatnego poznania czyjejś psychiki. Na te dynamiczne aspekty poznawania cudzych stanów psychicznych zwracał również uwagę Ingarden, pisząc, że: „(...) niektóre stany psychiczne lub przeżycia świadome są dostępne w wyrazie cudzemu naocznemu spostrzeżeniu, niektóre zaś znajdują się poza zasięgiem tego doświadczenia. (...) Zasięg ten może być zmienny, zależnie od okoliczności, w jakich odbywa się bezpośrednie psychiczne obcowanie dwojga ludzi” (Ingarden 1947, s. 22-23). Zmienność zakresu manifestujących się treści psychicznych, ryzyko ich mylnego odczytania, czy też w końcu możliwość świadomego manipulowania nimi i ich fałszowania, stanowi grupę fenomenów, które ta teoria musi wyjaśnić na równi z przypadkami w pełni adekwatnego rozumienia cudzej psychiki. W przeciwnym bowiem razie poza zasięgiem jej wyjaśnienia znalazłyby się tak kluczowe dla ludzkiego doświadczenia zjawiska jak: kłamstwo, zabawa, gra aktorska czy w końcu oparte na możliwości odgrywania roli życie społeczne.

Teoria Plessnera radzi sobie z tymi zjawiskami dzięki temu, że wyraźnie odróżnia kwestię rozumienia czyjegoś zachowania od kwestii poznawania cudzych treści mentalnych. Odrzuca możliwość bezpośrednio poznawania tych ostatnich, gdyż w jego przekonaniu klóciłoby się to z codziennym doświadczeniem. Twierdzi, że „(...) akt rozumienia nie dociera wcale do psychiki, nawet się ku niej nie kieruje” (Plessner 1988, s. 186). Relacje międzyludzkie zawsze były i będą naznaczone niepewnością co do tego, co druga osoba „tak naprawdę” myśli i czuje. Fakt ten jednak nie przeczy możliwości rozumienia cudzych działań, trafnego ich odczytywania oraz reagowania na nie. Ta ostatnia możliwość zostaje wyjaśniona złożonym charakterem oglądu zmysłowego, w którym manifestuje się znacznie więcej niż na to wskazywałaby obserwacja czysto empiryczna. Druga osoba pojawia się bowiem w oglądzie nie tylko w swojej cielesności, lecz także w formie określonego odniesienia do otoczenia. Odniesienie to jest dane również bezpośrednio jak jej cielesny wygląd, oba łączą się w sferze oglądu w jedną całość. Dzięki temu istnieje możliwość bezpośredniego i naocznego spostrzeżenia sensu czyjegoś zachowania, a tym samym manifestującej się w nim intencji. Plessner zdaje sobie sprawę, iż koncepcja widzenia sensu może wydawać się nieco problematyczna. Pisze, iż: „[s]twierdzenie, że w gruncie rzeczy

nieuchwytny wzrokowo stosunek między ciałem i otoczeniem może być naocznie dany, brzmi osobliwie. A jednak ta właśnie naoczna pewność jest podstawą najprostszego postrzegania żywej istoty” (Plessner 1988, s. 146-147). Nie uważa zatem, że uchwytywanie sensu dokonuje się na drodze szczególnego rodzaju wnioskowania, które można by było precyzyjnie przeanalizować i wyjaśnić. Sens ten dany jest nam naocznie w bezpośrednim oglądzie, na który — co należy raz jeszcze podkreślić — nie składa się tylko to, co postrzegane wzrokowo, lecz również to, co postrzeżenie to pozwala rozumieć. Dzięki tej szczególnej władzy poznawczej inne osoby nie stanowią zamkniętych w sobie rzeczywistości, niejako żywych automatów, lecz bardziej bądź mniej otwarcie, bardziej bądź mniej świadomie odsłaniają swoje życie psychiczne w ekspresji oraz działaniu. W oglądzie zmysłowym można zatem dosłownie „zobaczyć” (choć nie wzrokowo, lecz naocznie) psychikę drugiej osoby, w takim jednak tylko stopniu, w jakim manifestuje się ona w zachowaniu.

Dość podobne wnioski wyciąga wniosek Roman Ingarden, który twierdzi, że: „[rozważanemu doświadczeniu] dostępne jest tylko to, co zostaje wyrażone w naocznym fenomenie, pojawiającym się na podłożu czynników wyrażających. (...) Tak na przykład naocznie i bezpośrednio dany mi jest cudzy smutek, jako szczególna jakość stanu psychicznego, wyrażona w tzw. „wyrazie twarzy”, w spojrzeniu, czasem w charakterystycznym opuszczeniu ramion. Tak samo uderza mnie bezpośrednio w ruchach się wyrażający nagły przestrasz jako gwałtowne, szybko przemijające przeżycie (...). Mogę wreszcie na podłożu charakterystycznego skrzywienia twarzy spostrzec, że kogoś coś boli, ale nie spostrzegam, jakiego to rodzaju ból” (Ingarden 1947, s. 22). Czego jednak w koncepcji Ingardena brakuje i co nie pozwala uznać go za autora samodzielnej teorii poznawania cudzych stanów psychicznych jest wyjaśnienie możliwości dostrzeżenia w tym, co cielesne wyrazu psychicznego. Zadanie to wydaje się rozwiązywać Plessner, poszerzając ramy rozpatrywania tej kwestii. Mianowicie zamiast skupiać się na spostrzeżeniu wzrokowym, wychodzi od oglądu — szerszego kompleksu poznawczego, w którym dany jest nie tylko wygląd ciała, lecz przede wszystkim jego dynamiczne odniesienie do otoczenia. Dopiero w tym odniesieniu możliwe jest uchwycenie sensu czyjegoś zachowania, a tym samym wyrażającej się w tym zachowaniu treści psychicznej.

Konkluzja

Rozumienie psychiki drugiego człowieka ma zatem charakter bezpośredni, gdyż opiera się na naocznym uchwyceniu sposobu, w jaki dana osoba odnosi się do otoczenia. W sposobie tym dosłownie widoczny

jest sens jej zachowania. Rozumienie czyjejś ekspresji czy działania nie jest możliwe do wyjaśnienia na zasadzie podania „wyjściowych” danych wrażeniowych oraz reguł ich zestawiania. To rozumienie nie opiera się na procesie interpretacji, której metodę można dokładnie prześledzić. Sens zachowania nie jest redukowalny do określonego porządku danych wrażeniowych. Ingarden zwraca uwagę, że, często w ogóle nie zdajemy sobie sprawy z podłoża wrażeniowego, w którym przejawia się dana mina, gest czy zachowanie. Dziedzina, w której dochodzi do manifestacji ich sensu jest autonomiczną sferą poznania, sytuującą się poza dychotomicznym przeciwstawieniem zewnętrżności i wewnętrżności.

Ogląd nie jest jednak bezpośrednim doświadczeniem treści czyjejś psychiki, gdyż nie „wnika” w umysł drugiego człowieka. Należy wyraźnie odróżnić psychiczny sens czyjegoś zachowania (niespokojne rozglądanie się dookoła) oraz treść czyjejś psychiki (niepokój z określonego powodu). Choć mogą się one ze sobą pokrywać, i tak najczęściej się dzieje, to mogą się również wyraźnie różnić (jak ma to zazwyczaj⁵ miejsce w przypadku gry aktorskiej). Plessner rozwiązuje zatem problem poznawania cudzych stanów psychicznych przede wszystkim dzięki rezygnacji z nadmiernych ambicji. Tym samym pozbawia go pozornej paradoksalności, która polega na tym, że to, co nieobecne starano się przedstawić tak jakby możliwe było jego bezpośrednie doświadczenie. Na tym paradoksie zdaje się zasadzać cała problematyczność teorii Stein: z kolei na przełamaniu tego paradoksu zasadza się cała oryginalność teorii Plessnera.

Literatura

- Buytendijk, F.J.J. (1958). *Mensch und Tier. Ein Beitrag zur vergleichenden Psychologie*. Hamburg: Rowohlt.
- Gibson, J. (1986). *The Ecological Approach to Visual Perception*. New York: Psychology Press.
- Husserl, E. (1967). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. t. II. Warszawa: PWN.
- Ingarden, R. (1947). *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*. *Kwartalnik Psychologiczny*, t. XIII.
- Piecuch, J. (1997). *Poznanie drugiego człowieka w ujęciu Edyty Stein*. W: Piecuch, J. (red.) *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki*, Sympozja 21, Opole: Wydział Teologiczny Uniwersytetu Opolskiego.
- Plessner, H. (1965). *Die Einheit der Sinne: Grundlinien einer Aesthesiologie des Geistes*. Bonn: H. Bouvier.

⁵Wydaje się, że metoda Konstantego Stanisławskiego polegała na zachowaniu zgodności pomiędzy wewnętrżnym przeżyciem aktora, a jego grą.

Plessner, H. (1975). *Die Stufen des Organischen. Einleitung in die philosophische Anthropologie*. Berlin — New York: Walter de Gruyter.

Plessner, H. (1988). *Interpretacja ekspresji mimicznej. Przyczynek do teorii świadomości innego Ja*. W: idem. *Pytanie o conditio humana*. Wybór pism, Warszawa: PIW, s. 137–192.

Stein, E. (1988). *O zagadnieniu wczucia*. Kraków: Znak.

Roman Ingarden and Helmuth Plessner on the possibility of cognizing other minds

KAROL CHROBAK
SGGW Warszawa

Abstract. *The main focus of this paper is Helmuth Plessner's conception of understanding of other people's minds as presented in his essay *Die Deutung des mimischen Ausdruck* (Understanding of Mimic Expression, 1925). This theory is considered as strictly corresponding to general conditions imposed by Roman Ingarden on a conception being able to fully explain the complexity of everyday experience of other people. According to him, the most important characteristic of such a theory should be the abandoning of the alternative "inner-outer experience". This is exactly the thesis of Plessner's essay. In place of this dichotomy he puts an original, pre-theoretical experience (*Anschauung*) in which not only beings are given but also their relations to the environment. According to Plessner these dynamic relations make it possible to gain a direct access to the meaning of somebody's action and behavior.*

Keywords: *Roman Ingarden, Helmuth Plessner, understanding, mind, behavior*