

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria  
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493  
DOI: 10.24425/pfns.2020.135076

Andrzej Stępnik

## Poznanie innych umysłów według Romana Ingardena. Analiza krytyczna

**Słowa kluczowe:** *epistemologia, R. Ingarden, inne umysły, poznawanie cudzych stanów psychicznych, teoria umysłu*

Problem poznania innych umysłów zajmuje w literaturze filozoficznej ważne miejsce, szczególnie w epistemologii w kontekście zagadnienia sceptycyzmu. Choć samo określenie sugeruje jeden problem, naprawdę mamy tu do czynienia z dwoma:

- P1. Jak poznajemy, że ktoś inny posiada umysł? Na jakiej podstawie przypisujemy komuś posiadanie umysłu?
- P2. Jak poznajemy, że ktoś znajduje się w określonym stanie psychicznym czy umysłowym? Na jakiej podstawie przypisujemy komuś określony stan psychiczny?

Jak łatwo zauważyć, próba określenia tego, że ktoś znajduje się w danym stanie umysłu, zakłada, iż ten ktoś umysł posiada. Zatem dowód na to, że możemy poznawać, w jakim stanie umysłowym znajduje się ktoś inny, stanowi potwierdzenie posiadania przez niego umysłu.

Należy tu wyraźnie podkreślić różnorodność sytuacji, w jakich poznajemy cudze stany psychiczne, a także fakt, że dokonujemy tego na podstawie danych pochodzących z wielu zmysłów i przetwarzamy je na różnych poziomach. Jest to o tyle istotne, że może być tak, iż w różnych sytuacjach poznawczych korzystamy z odmiennych mechanizmów poznawczych. Oto pewna liczba przykładów takich sytuacji poznawczych:

- S1. Obserwując niewerbalne zachowania drugiej osoby, takie jak ekspresje mimiczne, gesty, pozycje ciała, elementy proksemiczne, odnosimy wrażenie, że druga osoba znajduje się w pewnym stanie psychicznym.

- S2. Rozmawiając z kimś przez telefon, na podstawie brzmienia czyjegoś głosu stwierdzamy, że ta osoba znajduje się w pewnym stanie psychicznym.
- S3. Widząc, że dana osoba ubiera się w określony sposób, wyprowadzamy wniosek, że przeżywa ona żalobę.
- S4. Dostrzegając na biurku pewnej osoby zdjęcia jej rodziny, przyjmujemy, że kocha ona członków swojej rodziny i jest do nich przywiązana.
- S5. Czytając przesłany list, wnioskujemy na temat stanu psychicznego nadawcy.
- S6. Czytając opis działań drugiej osoby (np. oddając się lekturze czyjejś biografii), staramy się wydobyć jej motywacje i intencje.
- S7. Wchodzimy do ciemnego pokoju i chociaż nikogo ani nie widzimy, ani nie słyszymy, wyczuwamy zapach strachu i potencjalne niebezpieczeństwo.
- S8. Posługując się poligrafem (wariografem), staramy się określić stany psychiczne drugiej osoby (np. czy kłamie i jakie tematy zmieniają jej stopień pobudzenia fizjologicznego).
- S9. Analizując zdjęcia z neuroobrazowania, staramy się ustalić, w jakim stanie psychicznym był badany.
- S10. Doskonalimy swoje umiejętności w zakresie odróżniania ekspresji mimicznej strachu i zdziwienia, świadomie koncentrując się na różnicach między ich ekspresjami.
- S11. Ukryto przed nami pewien przedmiot w pokoju; prosimy jedną osobę, która wie, gdzie się ów przedmiot znajduje, by wyobrażała sobie miejsce ukrycia, po czym trzymając tę osobę za rękę, chodzimy po pokoju, aż trafimy na miejsce ukrycia przedmiotu (osoba, którą trzymamy za rękę, będzie nieświadomie oporowała, jeśli będziemy oddalać się od ukrytego przedmiotu – dzięki dotykowi będziemy w stanie ustalić miejsce ukrycia).
- S12. Podczas koncertu dostrzegamy kilkoro panikujących uczestników; panika ogarnia coraz więcej osób, udziela się również nam.

To tylko nieliczne z wielu sytuacji, a różnice między nimi są uderzające. W sytuacjach S1, S2, S7 i S12 mimowolnie odnosimy pewne wrażenie co do cudzego stanu psychicznego, bez udziału – przynajmniej świadomie – jakiegokolwiek rozumowania. Z kolei w pozostałych sytuacjach poznanie cudzego stanu psychicznego wymaga od nas świadomego wysiłku, w niektórych wypadkach także rozumowania. W sytuacjach S4–S6, S8 i S9 koncentrujemy się na skutkach czy wytworach czyjegoś zachowania, w pozostałych obserwujemy samo zachowanie. W sytuacjach S8 oraz S9 używamy narzędzi do ustalenia cudzych stanów psychicznych, w innych bazujemy na bezpośrednich obserwacjach, używając różnych zmysłów: wzroku, słuchu, węchu czy dotyku. W sytuacjach S7 i S12 nie tylko poznajemy cudze stany psychiczne, ale sami się nimi zarazamy, przez co nie jest łatwo odróżnić własny stan od cudzego, z kolei w pozostałych możemy to zrobić bez większego problemu.

Roman Ingarden podejmuje zagadnienie P2 w artykule *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych* (Ingarden 1971), w którym krytykuje cztery współczesne mu teorie, próbujące wyjaśnić mechanizm poznawania cudzych stanów psychicznych, po czym przedstawia własną propozycję. Zaczniemy od przedstawienia krytykowanych koncepcji, zbadamy zasadność zarzutów Ingardena, odwołując się do rezultatów współczesnych badań psychologicznych i neurobiologicznych, a także przedyskutujemy zalety i wady oryginalnego rozwiązania autora *Sporu o istnienie świata*. Warto przy tym zaznaczyć, że Ingarden będzie koncentrował się na sytuacjach poznawczych w rodzaju S1 i S2<sup>1</sup>.

## 1. Teoria *per analogiam*

Ingarden rozpoczyna przegląd stanowisk od prezentacji teorii głoszącej, że poznajemy cudze stany psychiczne przez wnioski *per analogiam* (Ingarden 1971, s. 410–411). Przybiera ona co najmniej dwie postaci. W myśl pierwszej, obecnej m.in. u J.S. Milla, nasze rozumowanie przebiega następująco:

- a) stwierdzamy na podstawie doświadczenia, że nasze stany psychiczne<sup>2</sup> typu  $T_i$  (np. odczucie strachu) są uwarunkowane przez pewne zachodzące w naszym ciele zmiany  $Z_m$  oraz że nasze stany psychiczne typu  $T_i$  wywołują określone cielesne skutki  $Z_n$ ;
- b) stwierdzamy, że ciało osoby  $O$  jest podobne do naszego;
- c) obserwujemy, że w ciele osoby  $O$  zachodzą zmiany podobne do  $Z_m$  lub  $Z_n$ , które w naszym ciele są odpowiednio przyczynami lub skutkami stanów psychicznych typu  $T_i$ ;
- d) wnioskujemy na tej podstawie, że u osoby  $O$  zachodzą stany psychiczne typu  $T_i$ .

Z kolei druga postać omawianej koncepcji koncentruje się na zmianach cielesnych równoczesnych z aktualnym stanem psychicznym, a nie – jak poprzednia – na zmianach wcześniejszych (przyczynach) czy zmianach późniejszych (skutkach):

- a) stwierdzamy na podstawie doświadczenia, że nasze stany psychiczne typu  $T_i$  (np. odczucie strachu) występują równocześnie ze zmianami cielesnymi  $Z_k$ ;
- b) stwierdzamy, że ciało osoby  $O$  jest podobne do naszego;
- c) obserwujemy, że w ciele osoby  $O$  zachodzą zmiany podobne do  $Z_k$ ;

<sup>1</sup> Ingarden zdaje sobie sprawę z różnorodności sytuacji, w których poznajemy cudze stany psychiczne, także pośrednio, jednakże koncentruje się na sytuacjach poznania bezpośredniego (Ingarden 1971, s. 408–409).

<sup>2</sup> Co prawda Ingarden pisze tu o „przeżyciach” (Ingarden 1971, s. 410), ale ogólny kontekst artykułu (poznawanie cudzych stanów psychicznych) pozwala na mówienie o stanach psychicznych (umysłowych).

d) wnioskujemy na tej podstawie, że u osoby  $O$  zachodzą stany psychiczne typu  $T_i$ .

Tym, co może nieco dziwić, jest nieuwzględnienie przez Ingardena teorii stanowiącej połączenie obu wyżej wymienionych. Na jej podstawie uznalibyśmy, że u osoby  $O$  występują stany psychiczne typu  $T_i$ , o ile możemy zaobserwować w jej ciele zmiany  $Z_k$  lub  $Z_m$  lub  $Z_n$ , przy czym korelacja  $Z_k$ ,  $Z_m$ ,  $Z_n$  oraz  $T_i$  jest już nam znana z własnego doświadczenia, a nasze ciało jest podobne do ciała osoby  $O$ . Jak łatwo zauważyć, tego typu teoria może opisać i wyjaśnić znacznie więcej przypadków niż każda z wchodzących w jej skład teorii. Dlatego też będziemy musieli się zastanowić, na ile zarzuty Ingardena trafiają w teorię ogólniejszą. Zanim to jednak nastąpi, zrekonstruujemy kontrargumenty autora *Sporu o istnienie świata*.

Ingarden zgadza się, że czasem posługujemy się wnioskowaniem *per analogiam*, ale istnieją także inne sposoby poznawania cudzych stanów psychicznych (Ingarden 1971, s. 412)<sup>3</sup>. Twierdzi, że w wielu wypadkach nie rejestrujemy żadnego wnioskowania:

Tymczasem – bez względu na to, jakie by było owo poznawanie cudzych faktów psychicznych i jaka by była jego wartość poznawcza – gdy w bezpośrednim obcowaniu z kimś dowiadujemy się czegoś np. o jego uczuciu, wówczas w ścisłym związku ze spostrzeganiem jego ciała, wyrazu twarzy itp., pojawia się konkretny i naoczny fenomen określonej jakości uczucia żywionego przez człowieka, z którym obcujemy (Ingarden 1971, s. 413).

Odrzuca przy tym możliwość, że wnioskowanie to mogłoby ulec automatyzacji i stać się nieświadome:

Ale zautomatyzowanie lub nie albo się w ogóle odbywa, a w takim razie nie może być nieświadome, albo też jest nieświadome, a w takim razie w ogóle go nie ma jako poznawania, a poznawanie cudzych faktów psychicznych odbywa się jakoś inaczej (Ingarden 1971, s. 412).

Niestety, Ingarden nie rozszerza swojej argumentacji, a zatem możemy mieć uzasadnione podejrzenia o arbitralności jego założenia, że procesy poznawcze muszą być świadome. Dlaczego bowiem coś, co jest nieświadome, nie istnieje jako „poznawanie”? Uwzględniając rozróżnienie na czynności i wytwory (Twardowski 1965), czyli w tym wypadku na procesy poznawcze i ich skutki, oraz na świadome i nieświadome, dostajemy cztery możliwości (w nawiasie podaję ich egzemplifikacje):

---

<sup>3</sup> Ingarden wyraźnie stwierdza, że tylko niektóre sytuacje poznawania cudzych stanów psychicznych dają się wyjaśnić wnioskowaniem *per analogiam*, a tym samym uznaje, że teoria *per analogiam* wyjaśnia pewien podzbiór właściwy zbioru wszystkich sytuacji poznawania cudzych stanów psychicznych, czyli jest adekwatna w odniesieniu do części sytuacji.

- świadome procesy poznawcze prowadzące do świadomych skutków (przykładem jest przeprowadzenie w myśli jakiegoś rozumowania i wyprowadzenie wniosku);
- świadome procesy poznawcze mające nieświadome skutki (wydaje się, że mamy z tym do czynienia w przypadku torowania [*priming*]<sup>4</sup>, gdy bodźce torujące są uświadamiane);
- nieświadome procesy poznawcze, których rezultaty są świadome (intuicja, gdzie uświadamiamy sobie rozwiązanie problemu po dłuższej fazie inkubacji, oraz złożone umiejętności, gdzie w wyniku proceduralizacji zautomatyzowało się wiele ich składowych i powiązania między nimi, np. umiejętność jazdy samochodem);
- nieświadome procesy poznawcze posiadające nieświadome skutki (jako przykład można podać zjawisko torowania w kontekście ekspozycji na bodźce podprogowe, czy sytuacje osób z uszkodzeniami mózgu – pacjentów po komisurotomii lub z zespołem pomijania stronnego).

Jeżeli zatem po nałożeniu tych dwóch podziałów otrzymujemy niepuste cztery kategorie, to oznacza, że podziały te są niezależne. W świetle powyższego, Ingardenowi trudno byłoby obronić nawet słabszą tezę głoszącą, że chociaż procesy poznawcze mogą być nieświadome, to ich rezultaty muszą być świadome. To, że zdecydowana większość procesów poznawczych ma charakter nieświadomy, powinno być dla Ingardena jasne. Nie chodzi tu jedynie o przypadki wglądu czy intuicji, w których proces dochodzenia do rozwiązania ma charakter nieświadomy. Wystarczy zastanowić się nad percepcją, gdzie rezultat jest dostępny świadomości (w postaci pewnego doznania), ale już proces jego osiągnięcia nie jest. Osłabienie stanowiska jedynie do wytworów także budzi wątpliwości, ponieważ żeby dany rezultat miał charakter poznawczy, wcale nie musi być uświadomiony. Nawet kontrowersyjne uznanie, że to, co umysłowe, musi być świadome, nie przesądza sprawy, gdyż pewne nieświadome procesy i nieświadome wytwory nadal mogą zaliczać się do procesów i wytworów poznawczych, tyle że nie umysłowych, lecz cielesnych. Zresztą nawet gdyby przyjąć, że rezultaty wnioskowań *per analogiam* muszą być dostępne świadomości, można by nadal konsekwentnie utrzymywać, że same procesy rozumowań zachodzą poza kontrolą świadomości, przez co nam się tylko wydaje, że poznajemy cudze stany psychiczne bezpośrednio, gdy „pojawia się konkretny i naoczny fenomen określonej jakości uczucia żywionego przez człowieka”. Reasumując, założenie przyjęte przez Ingardena jawi się jako fałszywe, a zatem nie może być podstawą do odrzucenia teorii o wnioskowaniu *per analogiam*.

---

<sup>4</sup> Torowanie, inaczej poprzedzanie lub prymowanie (*priming*), to zjawisko modyfikacji reakcji na bodziec w wyniku uprzedniego działania innego bodźca (tzw. prymy) w pewien sposób powiązanego z bodźcem docelowym, przy czym pryma może być uświadomiona (np. prymą będzie usłyszany wyraz w torowaniu semantycznym), ale może też być nieuświadomiona (prymą może być bodziec podprogowy) (Orzechowski, Nęcka, Szymura 2006, s. 225–226, 646).

Na szczęście Ingarden nie ogranicza się do powyższej argumentacji. Zauważa, że nie dysponujemy dostateczną wiedzą dotyczącą korelacji naszych stanów psychicznych ze zmianami cielesnymi. Powołując się na krytykę Aloisa Riehla i Theodora Lippsa, twierdzi że:

[...] nie są mi na ogół znane spostrzeżeniowo moje własne cielesne własności i sposoby zachowania się w chwilach, gdy takie lub inne przeżycia się we mnie dokonują. Nie wiem np., jak wygląda moja twarz, gdy się raduję, smucę, trwożę, zachwycam czymś lub gdy w skupieniu myślę o czymś. Nie wiem, bo tego na ogół nie spostrzegałem. Twarz moją własną znam tylko dzięki posługiwaniu się lustrem, a wówczas zazwyczaj nie takiego nie przeżywam, by się w mej twarzy mógł wyrazić stan psychiki. Jeżeli zaś przypadkowo widzę się w lustrze w jakiejś realnej sytuacji życiowej, w której coś ważnego we mnie się dzieje, to zazwyczaj przeżywam wyraźne zdziwienie, że tak właśnie wyglądam: czasem nawet siebie w ogóle nie rozpoznaję, tak dalece obcą – mimo lustra – jest mi własna twarz w określonym wyrazie. Jakżeż przeto mam porównywać wygląd cudzej twarzy w pewnym wyrazie z moją twarzą, jeżeli właśnie w wypadkach, gdy rozgrywa się we mnie coś życiowo istotnego, nie znam jej wcale? (Ingarden 1971, s. 413).

Spostrzeżenia Lippsa i Ingardena wydają się niezwykle trafne. Rzeczywiście jest tak, że nie mamy dostatecznej wiedzy – przynajmniej tej dostępnej świadomości (tj. wiedzy deklaratywnej) – o wyglądzie i zachowaniu naszego ciała w kontekście występowania określonych stanów psychicznych. Teorii *per analogiam* można bronić co najmniej na trzy sposoby. Po pierwsze, można wskazać na rolę transferu multimodalnego, polegającego na porównaniu bodźców z jednego zmysłu z istniejącym wzorcem zbudowanym na podstawie bodźców pochodzących z innych zmysłów (Grunwald 2019, s. 61–63). Zdobywanie wiedzy o korelacjach między fizycznymi zmianami (np. ekspresjami mimicznymi) u siebie i innych zaczyna się już w życiu płodowym, kiedy to dziecko, dotykając swojego ciała, tworzy jego schemat, co pozwoli mu później porównać informacje wzrokowe dotyczące zachowań cielesnych innych ludzi z nabytym wcześniej schematem własnego ciała:

Na podstawie doświadczeń dotykowych w łonie matki i dzięki schematowi ciała trzytygodniowy noworodek jest zdolny do imponującego wyczynu. Gdy pokażemy mu język, wykona to samo lub przynajmniej zrobi odpowiedni ruch ustami. Jakim sposobem potrafi naśladować nasze zachowanie; skąd wie, że także posiada w ustach prezentowaną mu część ciała? Na jakiej podstawie ustala związek między fizyczną zmianą u kogoś innego i u siebie? Badania nad zmysłem dotyku udzielają prostej odpowiedzi: zasadę budowy ciała, czyli także ust i języka, noworodek poznał już w życiu płodowym. Może zatem zinterpretować informacje wzrokowe o zmianie wyrazu twarzy jako polecenie wykonania tego samego. Ponieważ poza tym niewiele rozumie i pojmuje z nowego otoczenia, zachowuje się racjonalnie, sprawdzając, czy wszystkie bodźce wizualne mają coś wspólnego z jego ciałem. W łonie matki szczegółowo zbadał i poznał taktylnie swoją twarz, usta, oczy, nos i język<sup>5</sup>, trudno się więc dziwić, że

<sup>5</sup> Dziecko w łonie matki już od 15 tygodnia ciąży intensywnie dotyka własnego ciała, szczególnie okolic głowy, w ten sposób wykształcając schemat własnego ciała (Grunwald 2019, s. 26–37).

z zainteresowaniem, ciekawością i gotowością do nawiązania relacji reaguje na widok innej twarzy (Grunwald 2019, s. 62).

Po drugie, możemy uznać, że wiedza dotycząca korelacji stanów psychicznych ze zmianami cielesnymi ma charakter wiedzy niejawnej, a predyspozycje do poznawania niektórych cudzych stanów psychicznych wydają się wrodzone. W celu zilustrowania tego stanowiska przyjrzymy się badaniom nad ekspresjami mimicznymi emocji. Już Karol Darwin w wydanym w 1872 r. dziele *O wyrazie uczuć u człowieka i zwierząt* stwierdził, że pewne wyrazy emocji (w tym także ekspresje mimiczne) są wspólne wszystkim ludziom, a nawet podobne do ekspresji emocji spotykanych u innych zwierząt (por. Darwin 1988). Do około połowy XX w. przeważał jednak pogląd – za sprawą takich badaczy, jak Margaret Mead, Gregory Bateson, Edward Hall, Otto Klineberg, Weston LaBarre, Ray Birdwhistell i Charles Osgood – że ludzkie ekspresje emocji są różne w zależności od kultury (Ekman 2006, s. 174–187; Ekman 2012, s. 20–22). Dopiero w latach 60. i 70. Carol Izard i Paul Ekman niezależnie dowiedli, że ekspresje mimiczne niektórych emocji (tzw. emocji podstawowych) są uniwersalne, czyli takie same w różnych kulturach, i są tak samo rozumiane niezależnie od kultury (Ekman 2006, s. 204–220). Wskazuje się przy tym na biologiczne podłoże zarówno mechanizmów generujących ekspresje mimiczne emocji podstawowych, jak i mechanizmów ich rozumienia oraz interpretacji.

I wreszcie po trzecie, nie trzeba przyjmować, że wiedza ta bazuje wyłącznie na obserwacji własnego ciała. We współczesnej wersji teorii *per analogiam*, zwanej teorią teorii (*theory theory*), wiedzę będącą podstawą wnioskowań o cudzych stanach psychicznych nabywamy głównie przez obserwację innych ludzi. Człowiek (nawet małe dziecko), podobnie jak naukowiec, stawia hipotezy o związku stanów psychicznych innych ludzi z ich zachowaniami i je testuje<sup>6</sup>. Wśród trzech głównych założeń tej teorii, jakie przedstawia Piotr Przybysz, znajduje się założenie o perspektywie trzecioosobowej:

- (1) Jednostki przypisują innym jednostkom stany umysłowe (przekonania, pragnienia itd.) i wykorzystują je do wyjaśnienia/zrozumienia lub przewidywania zachowania (założenie o mentalizacji).
- (2) Jednostki traktują relacje między wewnętrznymi stanami umysłowymi innych osób a ich zachowaniem podobnie jak związki przyczynowe zachodzące w świecie zewnętrznym, tzn. ujmują je trzecioosobowo (założenie o perspektywie trzecioosobowej).
- (3) Posługują się przy tym wnioskowaniami – wykorzystującymi pojęcia, prawa i uogólnienia zaczerpnięte z psychologii potocznej – analogicznymi do wnioskowań, jakie używane są podczas wyjaśniania zjawisk przez teorie naukowe (założenie o kluczowej roli wnioskowań) (Przybysz 2014, s. 151).

---

<sup>6</sup> Na podobieństwo teorii umysłu do teorii naukowej, a dziecka do naukowca zwraca uwagę nawet tytuł znanej książki prezentującej podejście teoretyczno-inferencyjne: *Naukowiec w kołysce. Czego o umyśle uczą nas małe dzieci* (Gopnik, Meltzoff, Kuhl 2004).



Podsumowując, sama przytoczona na początku deklaracja Ingardena wskazuje na to, że teoria *per analogiam* wystarczająco dobrze tłumaczy niektóre przypadki poznawania cudzych stanów psychicznych. W toku analizy argumentów Ingardena przeciwko omawianej teorii okazało się, że żaden z przedstawionych przez niego zarzutów nie jest konkluzywny, a współczesny odpowiednik teorii *per analogiam* ma solidne podstawy w badaniach empirycznych i unika przynajmniej niektórych kontrargumentów Ingardena wymierzonych w swoją poprzedniczkę.

## 2. Teoria kojarzeniowa

Według teorii kojarzeniowej, ze spostrzeżeniem np. cudzego wyrazu twarzy czy gestu kojarzy się wyobrażenie podobnego własnego wyrazu twarzy lub gestu, z nim kojarzy się wyobrażenie pewnych doznań kinestetycznych, a z kolei z nim określony stan psychiczny, który pojawia się w naszym umyśle, choć jest przeżywany jako cudzy (tj. jako należący do osoby, której wyraz twarzy lub gest obserwujemy). Dzięki temu nasze własne przeżycie zostaje potraktowane jako poznanie cudzego stanu umysłowego (Ingarden 1971, s. 411). Jest to teoria, która, choć – zdaniem Ingardena – jest „bliższa rzeczywistości”, gdyż zakłada bardziej „naoczne i konkretne” poznanie cudzych stanów psychicznych, to nie zdaje adekwatnie sprawy z fenomenów, które ma wyjaśniać (Ingarden 1971, s. 414). Przede wszystkim proces wygenerowania w nas pewnego stanu umysłowego nie jest tożsamy z procesem poznania cudzego stanu psychicznego. Co najwyżej możemy tu mówić o poznaniu własnego stanu psychicznego, który wcale nie musi być podobny do stanu psychicznego przeżywanego przez inną osobę (Ingarden 1971, s. 414–415). Najbardziej jest to widoczne w przypadku żywienia emocji przeciwstawnych do emocji żywionych przez inną osobę:

Gdy np. uchwytujemy cudzą radość z naszego smutku, radość ta w myśl teorii [kojarzeniowej] musiałaby być skojarzona przez nas z naszą radością. Tymczasem nie tylko takiej radości sami nie przeżywamy, ale co więcej, wybucha w nas czasem oburzenie i staje się tym silniejsze, im bardziej naocznie i konkretnie występuje radość partnera. W myśl omawianej teorii musieliśmy się zarazem smucić i cieszyć z naszego smutku, a wreszcie oburzać się na to. Nic takiego jednak nie zachodzi, a nawet nie mogłoby zachodzić, przynajmniej u normalnego człowieka (Ingarden 1971, s. 415).

Ingarden zauważa, że zwolennicy teorii kojarzeniowej mogliby ripostować, że tym, co zostało tu skojarzone, było nie samo uczucie, lecz jego przedstawienie lub wyobrażenie, które wszak może współwystępować z odmiennymi uczuciami. Jednakże dodaje, że takie przedstawienie byłoby jedynie przedstawieniem naszego stanu psychicznego, który wcale nie musiałby odzwierciedlać cudzego



(Ingarden 1971, s. 415). Zauważmy, że w kontekście poznawania cudzych stanów psychicznych wystarczy odpowiednie podobieństwo wygenerowanego stanu psychicznego do cudzego, pozwalające – np. w wypadku emocji – na określenie jej rodzaju i intensywności. Nie musi zachodzić tutaj identyczność; co więcej, ścisła identyczność stanu wygenerowanego z cudzym jest niemożliwa ze względu na prywatność stanów psychicznych. Natomiast przedstawiony przykład daje się dość łatwo ująć na gruncie teorii kojarzeniowej: jestem smutny, lecz spostrzegam, że druga osoba się do mnie uśmiecha, co kojarzy mi się z wyobrażeniem własnego uśmiechu i w pierwszej chwili wywołuje u mnie mimowolny uśmiech i przelotne pozytywne uczucie, gdyż radość drugiej osoby interpretuję jako chęć pocieszenia mnie; zauważam jednak, że druga osoba cieszy się z mojego smutku, a ta interpretacja przyczyny radości drugiej osoby sprawia, że odczuwam mieszaninę oburzenia, zniesmaczenia i smutku. Widać tu wyraźnie, że wpływ na nasze emocje ma nie tylko poznanie cudzych uczuć, ale także zbiór przekonań o ich przyczynach i motywach. Dodatkowo, Ingarden zbyt pochopnie odrzuca możliwość jednoczesnego przeżywania przeciwstawnych emocji. Jak pisał rzymski poeta Katullus o uczuciach do swojej wybranki Lesbii: *odi et amo* („nienawidzę i kocham”). Uważam, że tego typu ambiwalencja uczuciowa jest częstsza, niż się Ingardenowi wydaje.

### 3. Teoria naśladownictwa

Kolejną koncepcją analizowaną przez Ingardena jest teoria naśladownictwa. Głosi ona, że spostrzegając cudzy gest lub mimikę, mimowolnie go naśladując (niekoniecznie realnie, może to zachodzić również w myśli), dzięki czemu pojawia się u mnie pewien stan psychiczny, który przypisuję obserwowanej osobie (Ingarden 1971, s. 411). Autor *Sporu o istnienie świata* przyznaje, że czasem zachodzą przypadki mimowolnego naśladownictwa, ale przeczy, że jest to związane z poznawaniem cudzych stanów psychicznych. Tym, co tutaj poznajemy, jest co najwyżej nasz stan psychiczny, a nie cudzy. Z tym zarzutem uporaliśmy się przy omawianiu poprzedniej teorii: jeśli bowiem nasz stan psychiczny jest pod istotnymi względami podobny do cudzego, to poznajemy również pewne własności cudzego stanu psychicznego. Ingarden jednak formułuje kolejny argument, że różnica między poznaniem naszego stanu psychicznego, nawet takiego, który jest wynikiem naśladownictwa, a poznaniem cudzego stanu psychicznego jest dostrzegalna w doświadczeniu wewnętrznym (Ingarden 1971, s. 416). Wydaje się, że istnieją przypadki głębokiej empatii czy zarażenia emocjonalnego (sytuacje S7 i S12), gdy nie jesteśmy pewni, czy dany stan psychiczny jest w pełni nasz, czy też jest jedynie odbiciem cudzego stanu psychicznego.

Ponadto, zdaniem Ingardena, wszelkie naśladowanie zawczasu zakłada poznanie stanu psychicznego osoby, którą naśladujemy:

Musimy bowiem w cudzym geście czy minie uchwycić co najmniej wyraz pewnego określonego cudzego przeżycia, jeżeli już nie specyficzną jakość samego tego przeżycia, żebyśmy mogli je w ogóle psychicznie naśladować. Dopóki traktujemy cudzy gest jako czysto fizyczny ruch, cudzą minę jako czysto fizyczny wygląd pewnego materialnego przedmiotu (np. lalki), dopóty nie zbudzi się w nas w ogóle dążność do naśladowania, choćby czysto cielesnego (Ingarden 1971, s. 417).

Zatrzymajmy się na chwilę przy tym argumente. Rzeczywiście jest tak, że gotowość do naśladowania pojawia się najczęściej wtedy, gdy mamy do czynienia z mimiką lub gestem ludzkim<sup>7</sup>. Innymi słowy, naśladowanie zakłada pewną wiedzę, pytanie tylko, czy musi to być, po pierwsze, wiedza uświadomiona, a po drugie, czy musi dotyczyć cudzego stanu psychicznego. Na oba pytania odpowiedź jest negatywna. Zauważmy, że często zupełnie nieświadomie przyjmujemy pozycję ciała innej osoby. Dzieje się to także w sytuacjach, w których nie jesteśmy skoncentrowani na tej osobie, w tym także nie jesteśmy nakierowani poznawczo na zdobycie wiedzy o jej aktualnych stanach psychicznych. Synchronizacja postawy ciała następuje tu mimowolnie, a jej warunkiem jest spostrzeżenie – które wcale nie musi zostać uświadomione – że obok mnie znajduje się inny człowiek. Jego gest nie musi być wcale wyrazem jakiegoś specyficznego stanu psychicznego. Wyobraźmy sobie, że siedzimy na wykładzie koło osoby, która w pewnym momencie krzyżuje ręce na piersiach, a my po jakimś czasie bezwiednie robimy to samo, nawet nie zauważając, że przyjęliśmy taką samą pozycję ciała jak sąsiad (dostrzegamy to dopiero, gdy zostaje nam pokazane nagranie wideo z wykładu). Po pierwsze, nie przypominamy sobie, żebyśmy w jakikolwiek sposób uzyskali wiedzę o stanie psychicznym sąsiada. Dopiero w trakcie oglądania nagrania możemy się zastanawiać, czy gest naszego sąsiada jest gestem obronnym, wyrażającym negatywne nastawienie do wykładowcy, jego sposobu mówienia lub wygłaszanych przez niego treści, czy też wyraża znudzenie, a może naszemu sąsiadowi było po prostu zimno bądź ma on nawyk trzymania rąk w taki sposób. Nie wiemy nawet, czy jest to gest znaczący, wyrażający jakiś stan psychiczny. Pokazuje to dwie rzeczy. Po pierwsze, nie jest tak, że każde naśladowanie wiąże się z poznawaniem cudzego stanu psychicznego. I po drugie, naśladowanie wcale nie wymagało uprzedniego rozpoznania stanu psychicznego sąsiada. Sąsiad nie musiał być w żadnym szczególnym stanie psychicznym, a jego gest nic nie znaczył i nie pozostawał w relacji z jego nastrojami i emocjami, a mimo to stał się przedmiotem naśladowania. Tym samym osłabia to

---

<sup>7</sup> Pytanie, czy tylko ludzkim. Wydaje się bowiem, że możemy naśladować zachowania przynajmniej niektórych zwierząt, a nawet przedmiotów nieożywionych, np. zbudowanego na podobieństwo człowieka robota.

wymowę argumentu Ingardena. Aby naśladować, nie muszą wiedzieć, w jakim stanie psychicznym znajduje się przedmiot mojego naśladowania. Wystarczy, że dysponuję pewną ogólniejszą wiedzą, niekoniecznie zresztą uświadomioną, że obiekt naśladownictwa jest człowiekiem, posiada umysł i ciało podobne do mojego<sup>8</sup>. Podany przeze mnie przykład uderza również w teorię naśladownictwa. Jeżeli nie jest tak, że każde naśladowanie wiąże się z poznaniem cudzego stanu psychicznego, to naśladowanie nie stanowi warunku wystarczającego poznania cudzego stanu psychicznego. Należałoby zatem zmodyfikować teorię przez dodanie nowych warunków, aby odróżniać sytuacje, w których naśladowanie ma charakter poznawczy, od tych, w których nie ma. Nie trzeba dodawać, że ciężar tej modyfikacji spada na barki zwolenników teorii naśladownictwa.

Następnym kontrargumentem wobec omawianej teorii, podawanym przez Ingardena za Maxem Schelerem, jest skądinąd interesujące spostrzeżenie, że niekiedy rozumiemy cielesne wyrazy stanów psychicznych, których ani nie przeżywalismy, ani nie potrafimy naśladować. Jako przykład podaje odczytywanie wyrazów pożądania seksualnego występujących u osób płci odmiennej, gdzie nie dysponujemy ciałem należącym do przeciwnej płci, przez co pewne sposoby cielesnego wyrazu pożądania są nam niedostępne i nie możemy ich naśladować, a mimo to potrafimy je odczytywać. Bronić teorii naśladownictwa można na kilka sposobów. Można pokazać, że naśladowanie nie ma tu charakteru świadomego, lecz zachodzi na głębszym poziomie, np. neuronalnym. Zresztą z faktu, że nie możemy czegoś naśladować świadomie i wolicjonalnie, nie wynika, że nie możemy tego naśladować w ogóle. Dodatkowo można zwrócić uwagę na istnienie uwarunkowanych biologicznie mechanizmów odczytywania sygnałów zalotów, powstałych w procesie ewolucji. Można też wskazać na fakt, że znacząca liczba sygnałów pożądania jest podobna dla obu płci: ogólne wskaźniki zainteresowania, w tym rozszerzanie się źrenic, zmniejszenie dystansu, ekspozowanie cech płciowych itp. Tym samym, można naśladować przynajmniej część sygnałów wysyłanych przez płęć przeciwną i na tej podstawie odczytywać – lepiej lub gorzej – stopień zainteresowania seksualnego. Oczywiście można też ograniczyć zakres zastosowania teorii naśladownictwa do przypadków, które nie budzą wątpliwości.

Ingarden wysuwa kolejny argument przeciw teorii naśladownictwa: zauważa, że nierzadko potrafimy dostrzec niezgodność między mimiką i zachowaniem drugiego człowieka a jego stanem psychicznym. Według niego, byłoby to niemożliwe, gdybyśmy je naśladowali i na tej podstawie poznawali jego przeżycia (Ingarden 1971, s. 417). Nie bierze jednak pod uwagę, że „fałszywa” mimika i „fałszywe” gesty mogą się znacząco różnić od szczerzej mimiki i szczerzych gestów. Przykładem jest wymuszony, nieszczerzy uśmiech. Różni się on od autentycznego uśmiechu

---

<sup>8</sup> Psychologowie są zdania, że mniej lub bardziej mimowolnie naśladowujemy postawy ciała i gesty innych ludzi, aby niewerbalnie zbudować płaszczyznę porozumienia i sprawić, żeby inni czuli się komfortowo w naszym towarzystwie.

brakiem zaangażowania mięśnia okrężnego oka, przez co odnosimy wrażenie, że „oczy się nie śmieją”, bruzda powiekowa nie przesuwają się w dół i nie opuszczają się koniuszki brwi (Ekman 2012, s. 212–215). Jeżeli istnieje takie zróżnicowanie cielesnych wyrazów stanów psychicznych, że nie dochodzi do sytuacji, w której jeden wyraz odpowiada „prawdziwemu” (przeżywanemu) oraz „fałszywemu” (nieprzeżywanemu) stanowi psychicznemu, to – zakładając silną korelację między cielesnym wyrazem a stanem psychicznym – dokładne naśladowanie czyjegoś wyrazu mogłoby skutkować rozszyfrowaniem cudzego stanu psychicznego. A takie zróżnicowanie wydaje się istnieć<sup>9</sup>. Innymi słowy, jeśli możliwe jest poznanie cudzego stanu psychicznego przez naśladowanie czyjegoś wyrazu (tak jak to zakłada teoria naśladownictwa), to możliwe jest, przynajmniej teoretycznie, dostrzeżenie na tej podstawie niezgodności między mimiką i zachowaniem drugiego człowieka a jego stanem psychicznym. Tym samym, ostatni argument Ingardena, podobnie jak wcześniejsze, nie jawi się jako zniewalający.

#### 4. Teoria wczucia

Pozostaje jeszcze do omówienia tzw. teoria wczucia (się)<sup>10</sup>. Ingarden przedstawia ją w wersji obecnej u Lippsa (Ingarden 1971, s. 411–412). Według niej, gdy spostrzegamy czyjąś mimikę, gesty, zachowania, pojawiają się w nas pewne stany psychiczne, które „wczuwamy” w drugą osobę, jak gdyby te stany należały

---

<sup>9</sup> Znamienity badacz emocji i odkrywca mikroekspresji – Paul Ekman – samych „prawdziwych” uśmiechów wyróżnia aż 18 odmian, a do tego omawia także uśmiechy „fałszywe” (Ekman 2007, s. 135–144). „Istnieją tysiące wyrazów mimicznych – píše – i każdy jest inny. Wiele z nich nie ma nic wspólnego z emocjami. Sporo ekspresji to sygnały konwersacyjne, które – tak jak ruchy ilustracyjne – podkreślają mowę lub są elementem składni (takie jak mimiczne wyrazy znaku zapytania lub wykrzyknika). Występuje także wiele emblematów mimicznych, np. mrugnięcie jednym okiem; bezradność wyrażona podniesieniem brwi i ustami w kształcie podkowy; sceptycyzm wyrażony podniesieniem jednej brwi, żeby wymienić tylko kilka. Na twarzy pojawiają się także ruchy manipulacyjne, takie jak przygryzanie wargi, ssanie wargi, nadymanie policzków. I wreszcie, występują też mimiczne wyrazy emocji – zarówno prawdziwe, jak i fałszywe. Każda emocja posiada nie jedną, ale tuziny ekspresji, a niektóre emocje – setki. Każde uczucie ma swoją rodzinę ekspresji wizualnie różniących się między sobą. I nie powinno nas to dziwić. Emocje mogą być doświadczane i odczuwane na wiele sposobów – posiadają swoją rodzinę doświadczeń” (Ekman 2007, s. 116). Ekman jest również współtwórcą najbardziej zaawansowanego systemu kodowania ruchów twarzy FACS (*Facial Action Coding System*) (Ekman, Friesen 1978). Uwzględnia on wszelkie dostrzegalne gołym okiem ruchy twarzy i wszystkie odpowiadające za nie mięśnie twarzy, pozwala na obiektywną analizę wszelkich ekspresji mimicznych, nie tylko emocjonalnych.

<sup>10</sup> Warto nadmienić, że wczucie (*Einfühlung*) u Ingardena może oznaczać: 1) wczuwanie się w przeżycie drugiego człowieka, 2) spostrzeżeniowe wkładanie w jakiś obiekt (innego człowieka, dzieło sztuki itp.) przeżyć, których on nie posiada (Nowak, Sosnowski 2001, s. 295).

do niej. I chociaż naprawdę nie mamy dostępu do cudzych stanów psychicznych, to dzięki „wczuciu” wydaje nam się, że bezpośrednio je uchwytujemy.

Nietrudno zgadnąć, jaki będzie podstawowy zarzut Ingardena wobec teorii wczucia. Wczuwając pewien stan psychiczny w inną osobę, naprawdę nie poznajemy jej przeżyć, lecz jedynie przeżycia własne, rzutowane na drugą osobę. Dodatkowo, w kontaktach z ludźmi często poznajemy pewne stany psychiczne, do których sami nie jesteśmy zdolni. Nie mogąc ich przeżyć, nie możemy ich wczuć w drugiego człowieka. To uprawnia Ingardena do stwierdzenia, że teoria wczucia jest niezgodna z faktami (Ingarden 1971, s. 419). Zarzuty te pojawiły się już w odniesieniu do teorii naśladownictwa i wtedy argumentowałem na rzecz ich niekonkluzywności. Te same argumenty można przytoczyć również tutaj.

Oprócz tego Ingarden zarzuca teorii wczucia niejasność i wyjaśnianie faktów poprzez niezrozumiałe i mało prawdopodobne mechanizmy (Ingarden 1971, s. 417). Z tymi zarzutami wobec wczesnych wersji teorii wczucia można się zgodzić, choć wydaje się, że współczesna wersja teorii naśladownictwa lub teorii wczucia, czyli tzw. podejście symulacyjne, dość szczegółowo tłumaczy mechanizm symulacji, odwołując się do rezultatów współczesnej neurobiologii, w tym do odkrycia neuronów lustrzanych<sup>11</sup>. Za Przybyszem możemy przedstawić podejście symulacyjne w postaci trzech głównych założeń:

- (1) Jednostki przypisują innym jednostkom stany umysłowe (przekonania, pragnienia itd.) i wykorzystują je do wyjaśnienia/zrozumienia lub przewidywania zachowania (założenie o mentalizacji).
- (2) Umysły (systemy kognitywne) jednostek są podobne i z tego powodu możliwe jest posłużenie się modelem własnego umysłu do wyjaśnienia/zrozumienia lub przewidywania zachowania innej jednostki (założenie o perspektywie pierwszoosobowej).
- (3) Posłużenie się modelem własnego umysłu jako narzędziem do stworzenia repliki czyjejś sytuacji umożliwia symulacyjne wywołanie u siebie stanów umysłowych (przekonań, pragnień, emocji itd.) analogicznych do stanów drugiej jednostki (założenie o kluczowej roli procesów symulacyjnych) (Przybysz 2014, s. 156).

Na gruncie współczesnego podejścia symulacyjnego wyraźnie widać, że symulacja cudzego stanu psychicznego zachodzi na poziomie neuronalnym i dopiero jej rezultat – rozpoznanie tego stanu – zostaje uświadomiony, choć nie musi być tak zawsze. Dodatkowo, biorąc pod uwagę duże podobieństwo systemów kognitywnych, możemy symulować, identyfikować i rozumieć cudze stany psychiczne, których sami świadomie nie przeżywamy. Wyraźnie odbiera to siłę przytoczonym zarzutom Ingardena.

---

<sup>11</sup> Odkrycie neuronów lustrzanych rzuciło wiele światła na zagadnienie empatii i poznawania cudzych stanów psychicznych (Bauer 2008; Keysers 2017). Entuzjizm badaczy był tak wielki, że Vilayanur Ramachandran przewidywał, iż neurony lustrzane staną się dla psychologii tym, czym odkrycie DNA dla biologii (Hickok 2016, s. 13–15). Warto jednak pamiętać o ograniczeniach eksplanacyjnych neuronów lustrzanych (Hickok 2016).

## 5. Pozytywna propozycja Ingardena

Odrzuciwszy wszystkie konkurencyjne teorie, Ingarden przystępuje do naszkicowania własnej. Zaczyna od podsumowania:

Jako tymczasowy wynik dyskusji wydaje się pewne, że zachodzą wypadki, w których bez żadnego wnioskowania, naśladowania lub wczuwania dowiadujemy się o pewnym całkiem określonym stanie psychicznym drugiego człowieka w sposób naoczny i bezpośredni (Ingarden 1971, s. 420).

„Naoczny” znaczy tu tyle, że stan psychiczny drugiego człowieka ujawnia się „na podłożu” określonego wyrazu jego ciała (gestu, mimiki, zachowania itp.), a ten cielesny wyraz jest dostępny w spostrzeżeniu. Z kolei „bezpośredni” oznacza, że uchwytywany fenomen cudzego stanu psychicznego „jest nam dany w konkretnej samoobecności”, a nie jest wynikiem jakiegoś rozumowania<sup>12</sup>. Co ważne, cielesnych wyrazów nie można, zdaniem Ingardena, utożsamiać z przeżywanymi stanami psychicznymi (Ingarden 1971, s. 420). Wyrazy te nie są również znakami, gdyż znaki oparte są na konwencjach; są oznakami, ale innego rodzaju niż dym z komina, będący oznaką palenia w piecu, ze względu na następujące różnice (Ingarden 1971, s. 421–422):

- w przypadku dymu z komina moja uwaga nakierowana jest na dym, stanowiący skutek palenia się ognia; z kolei w akcie poznawania cudzych stanów psychicznych najpierw uderza mnie sam stan psychiczny, a dopiero później jego wyraz (np. mimika) – często nawet sobie nie uświadamiam, z jakim wyrazem twarzy miałem do czynienia, mimo że zdołałem uchwycić cudzy stan psychiczny;
- między np. wyrazem twarzy a stanem psychicznym zachodzi ściślejszy związek niż między dymem a ogniem; niestety, Ingarden nie precyzuje, na czym to miałyby polegać, poza odwołaniem się do doświadczenia, w którym „fenomen ten [psychiczny] jest jakby w samej minie usadowiony, w niej samej jakoś go spostrzegam” (Ingarden 1971, s. 422) – wydaje się, że chodzi mu o coś więcej niż tylko o współwystępowanie czasoprzestrzenne;

---

<sup>12</sup> Również w innych pracach Ingarden podkreśla te cechy: „Jakkolwiek w ostatecznym obrachunku byłby ów sposób dowiedzenia się o cudzym przerażeniu, należy podkreślić dwa punkty jako stwierdzenia wyjściowe: po pierwsze, że dowiedzieliśmy się o tym w sposób naoczny i taki, że samo cudze przerażenie było nam dane, że więc to także było swoistego rodzaju spostrzeżenie, stojące zresztą w jak najściślejszym związku z «widzeniem» i «słyszeniem». Po wtóre zaś, że zarówno wtedy, gdy spostrzegamy w widzeniu np. stół lub samo cudze ciało, jak i wtedy, gdy zauważamy cudze przerażenie, czy cudzą radość, czy cudze skupienie uwagi, zwracamy się «na zewnątrz» nas samych i że przeto w obu wypadkach mamy do czynienia ze spostrzeżeniem zewnętrznym” (Ingarden 1995, s. 166–167).



– stany psychiczne uobecniają się w cielesnych wyrazach bezpośrednio i konkretnie, natomiast w przypadku dymu mamy do czynienia ze swoistym rozumowaniem, opartym na przesłance dotyczącej przyczynowej zależności między ogniem a dymem.

Z powyższych względów Ingarden przyjmuje, że wyrażanie się stanów psychicznych w mimice, gestach i zachowaniach cielesnych charakteryzuje się (Ingarden 1971, s. 422):

- a) ścisłym związkiem między czynnikiem wyrażającym i wyrażanym,
- b) uobecnianiem czynnika wyrażanego w pełnej konkretności,
- c) tym, że najpierw wprost narzuca się nam czynnik wyrażany, a czynnik wyrażający nie jest wyróżnionym obiektem naszej uwagi.

Można mieć pewne zastrzeżenia co do warunku c). W przypadku osób, które studiują tzw. mowę czy język ciała, uwaga często bywa nakierowana właśnie na identyfikację mimiki i gestów, a dopiero wtórnie na wyrażane przez nie stany psychiczne. Doświadczony „ludzki wykrywacz kłamstw”, jakim jest chociażby wspomniany już Paul Ekman, pierwsze minuty poświęca na ustalenie indywidualnego, neutralnego wzorca zachowania rozmówcy. W tym celu prowadzi konwersację tak, aby u rozmówcy nie wystąpiły żadne wyraziste emocje, przy okazji wychwytyjąc typowe dla niego zachowania. Dzięki temu może później zarejestrować gesty i mimikę będące odchyleniem od neutralnego wzorca i określić stopień tego odchylenia (istnieją spore różnice międzyosobnicze w częstości stosowania gestów i ich intensywności). Tym samym, w pierwszej fazie Ekman jest skoncentrowany bezpośrednio i prawie wyłącznie na mimice i gestach, a nie na stanach psychicznych, co do których zakłada, że odpowiednio poprowadzona rozmowa nie doprowadzi do wielkich zmian w nastrojach i emocjach rozmówcy. Podobnie zresztą później, gdy wychwytuje i analizuje pojawiające się gesty – koncentracja na nich pozwala mu wnioskować o stanach psychicznych drugiego człowieka. Albo zatem trzeba przyjąć, że Ekman nie poznaje stanów psychicznych rozmówcy, choć jest słusznie uznawany w tym za mistrza, albo też warunek c) jest wątpliwy. Co prawda, Ingarden mógłby się bronić, że pisze o codziennym (nieświadomym, a często mimowolnym) poznawaniu stanów psychicznych innych osób, a nie o przypadkach świadomego stosowania wiedzy dotyczącej tzw. mowy ciała czy wykrywania kłamstwa. Nie zmienia to faktu, że przedstawiony przez niego warunek jest dyskusyjny i wymaga stosownego ograniczenia.

Autor *Sporu o istnienie świata* ma wyraźne trudności z naprowadzeniem czytelnika na własne rozumienie bezpośredniości poznania cudzych stanów psychicznych. Zastrzega, że nie chodzi mu o bezpośredniość, jaka występuje przy przeżywaniu własnych stanów psychicznych, kiedy to dysponujemy pierwszoosobową perspektywą poznawczą:



Cudze stany spostrzegam „zewnętrznie”, nie w refleksji, nie „przeżywam” ich też, ani tego czynić nie mogę. Ale właśnie dlatego spostrzegam cudze, a nie własne stany, a bezpośrednio tego spostrzeżenia w niczym nie narusza ich odrębności w stosunku do moich stanów, ani ich zupełnej niezależności ode mnie. Istnieje wiele różnych typów bezpośredniości poznawania i nie należy sprowadzać ich wszystkich do tej jednej, która zachodzi w przeżywaniu lub w postrzeganiu wewnętrznym (Ingarden 1971, s. 423).

Niestety, nie znajdujemy dalszej pozytywnej charakterystyki owej bezpośredniości. Za to dowiadujemy się, iż nie jest tak, że każdy cudzy stan psychiczny jest dostępny naszemu poznaniu. Co więcej, poznanie stanów psychicznych innych osób jest stopniowalne – możemy lepiej lub gorzej, dokładniej lub mniej dokładnie je uchwytywać. Zależy to od wielu czynników, np. od cech osobowości i intencji drugiego człowieka, charakteru relacji między nami czy wreszcie od naszych zdolności, naszej osobowości i naszych aktualnych stanów psychicznych itp. (Ingarden 1971, s. 423–427). Jakkolwiek lista czynników zaprezentowana przez Ingardena może być niekompletna, ma on rację w sprawie naszych ograniczeń w poznaniu cudzych stanów psychicznych. Różnice międzyosobnicze i okoliczności mają ogromny wpływ na to, na ile jesteśmy w stanie dotrzeć do cudzych stanów psychicznych.

Nie ulega wątpliwości, że Ingarden zaproponował jedynie zarys rozwiązania postawionego problemu. Co więcej, jego argumentacja na rzecz własnej koncepcji ma głównie negatywny charakter: przedstawiwszy argumenty przeciw konkurencyjnym teoriom, doszedł do wniosku, że żadna z nich nie zdaje adekwatnie sprawy z faktów, co ma stanowić rację dla konstrukcji teorii uwzględniającej bezpośredniość uchwytywania cudzych stanów psychicznych. Przyjmuje przy tym – mniej lub bardziej jawnie – dwa wątpliwe założenia. Po pierwsze, że zaprezentowane przez niego koncepcje (cztery konkurencyjne i jedna własna; teorii, które uznaje za niepopularne, nie analizuje) wyczerpują zbiór możliwych teorii tłumaczących mechanizmy poznawania cudzych stanów psychicznych. I po drugie, że jego argumenty przeciw teoriom konkurencyjnym są konkluzywne. Ponadto sam przyznaje, że w odniesieniu do niektórych sytuacji poznawczych teorie konkurencyjne się sprawdzają. Jeśli tak, to jego teoria nie stosuje się do wszystkich sytuacji, w których poznajemy cudze stany psychiczne, bo nie zawsze poznanie to ma charakter bezpośredni i naoczny. Zauważmy, że podejście Ingardena pasuje do sytuacji S1 i S2, ewentualnie też S7, ale nie do pozostałych. I nawet w stosunku do nich stanowi jedynie fenomenologiczny opis tego, co nam się świadomie jawi w procesie poznawania cudzych stanów psychicznych, który to opis nie daje wglądu w mechanizmy leżące u podstaw tego procesu. Innymi słowy, koncepcja Ingardena ma charakter o wiele bardziej opisowy niż wyjaśniający, w przeciwieństwie do krytykowanych przez niego teorii. Uważam to za jej słabość.

## Bibliografia

- Bauer J. (2008), *Empatia*, przeł. M. Guzowska-Dąbrowska, Warszawa: PWN.
- Ekman P. (2006), *Cross-Cultural Studies of Facial Expression*, w: tenże (red.), *Darwin and Facial Expression*, Cambridge, MA – Los Altos, CA: Malor Books, s. 169–222.
- Ekman P. (2007), *Kłamstwo i jego wykrywanie w biznesie, polityce i małżeństwie*, przeł. Sz.E. Draheim, M. Kowalczyk, Warszawa: PWN.
- Ekman P. (2012), *Emocje ujawnione*, przeł. W. Białas, Gliwice: Helion.
- Ekman P., Friesen W.V. (1978), *Facial Action Coding System: A technique for the measurement of facial movement*, Consulting Psychologists Press: Palo Alto, CA.
- Gopnik A., Meltzoff A., Kuhl P. (2004), *Naukowiec w kołysce. Czego o umyśle uczą nas male dzieci*, przeł. P. Jackowski, E. Haman, Poznań: Media Rodzina.
- Grunwald M. (2019), *Homo hapticus*, przeł. E. Kowynia, Kraków: Wydawnictwo UJ.
- Hickok G. (2016), *Mit neuronów lustrzanych*, przeł. K. Cipora, A. Machniak, Kraków: Copernicus Center Press.
- Ingarden R. (1971), *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s. 407–427.
- Ingarden R. (1995), *O spostrzeżeniu zewnętrznym*, przeł. A. Węgrzecki, w: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa: PWN, s. 165–182.
- Keysers Ch. (2017), *Empatia*, przeł. Ł. Kwiatek, Kraków: Copernicus Center Press.
- Kulesza W. (2016), *Efekt kameleona*, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe Scholar.
- Nowak A.J., Sosnowski L. (red.) (2001), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas.
- Przybysz P. (2014), *O poznawaniu innych umysłów*, Poznań: Bugucki Wydawnictwo Naukowe.
- Twardowski K. (1965), *O czynnościach i wytworach. Kilka uwag z pogranicza psychologii, gramatyki i logiki*, w: tenże, *Wybrane pisma filozoficzne*, Warszawa: PWN, s. 217–240.

A n d r z e j   S t ę p n i k

### The cognition of other minds according to Roman Ingarden. Critical analysis

**Keywords:** *cognition of other people's mental states, epistemology, R. Ingarden, other minds, theory of mind*

The article is a critical analysis of Ingarden's theory of how we learn about other people's mental states. The author discusses arguments that have been offered by Ingarden against competing theories and highlights their shortcomings. Next, he presents Ingarden's

original theory, underlining its strengths and weaknesses. He shows that Ingarden's theory, apart from giving an insight into the mechanisms underlying the cognition of other people's mental states, has a limited explanatory power even if treated as a phenomenological description of a select class of cognitive situations.