

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135078

Intencjonalność

A r k a d i u s z C h r u d z i m s k i

Roman Ingarden o intencjonalności i znaczeniu

Słowa kluczowe: *R. Ingarden, intencjonalność, E. Husserl, ontologia, H. Putnam, znaczenie*

W artykule tym omówię teorię znaczenia zaproponowaną przez Romana Ingardena. Okazuje się, że stanowi ona ciekawe połączenie intuicji mentalistycznych, charakterystycznych chociażby dla Edmunda Husserla, a głoszących, że znaczenia naszych słów biorą się z faktu, iż słowa te wyrażają nasze stany psychiczne, oraz ujęć antymentalistycznych, usiłujących szukać znaczeń poza naszym umysłem.

1. Mentalistyczne i antymentalistyczne teorie znaczenia

Intencjonalność w znaczeniu filozoficznym, które będzie istotne dla tego artykułu, to cecha (bądź domniemana cecha) pewnych fenomenów, która sprawia, że fenomeny te w pewien specyficzny sposób „są o” bądź „są skierowane na” coś, co w typowym przypadku jest różne od tych fenomenów. Najczęściej przywoływanymi przykładami takiego „bycia o” czy też „skierowania na” są stany psychiczne oraz wypowiedzi językowe. I tak powiemy, że spostrzeżenie Kolumny Zygmunta jest skierowane na Kolumnę Zygmunta, zaś wypowiedź, że Kolumna Zygmunta znajduje się w Warszawie, jest o Kolumnie Zygmunta

i o Warszawie. O ile w odniesieniu do stanów psychicznych używa się zwykle terminu *intencjonalność*, o tyle w opisie tworów językowych mówi się najczęściej o *własnościach semantycznych*, takich jak posiadanie znaczenia czy denotacji.

Już na podstawie tego krótkiego wprowadzenia staje się jasne, że pojęcia intencjonalności oraz znaczenia są pojęciami ściśle powiązаныmi. O intencjonalności mówimy wtedy, gdy chodzi nam o odniesienie przedmiotowe stanów psychicznych, zaś o znaczeniu wtedy, gdy chcemy opowiedzieć o takim odniesieniu w przypadku tworów językowych. Z tego też powodu uogólnia się często pojęcie intencjonalności i mówi o intencjonalności mentalnej i intencjonalności językowej.

W wyjaśnieniach mechanizmu odniesienia intencjonalnego postuluje się często pewien rodzaj strukturalnej zależności pomiędzy intencjonalnością mentalną a znaczeniem językowym. I tak ujęcie, które ze względu na jego powszechność i intuicyjność nazwać można teorią „zdroworozsądkową”, mówi, że jedynie intencjonalność mentalna jest intencjonalnością pierwotną, natomiast intencjonalność językową interpretować należy jako nabytą. Zgodnie z tym ujęciem nasze słowa mają znaczenie jedynie dlatego, że wyrażają pewne stany mentalne, które z kolei posiadają intencjonalność w sposób „wewnętrzny” czy „pierwotny”. Fakt, że zdanie „Kolumna Zygmunta znajduje się w Warszawie” traktuje o Kolumnie Zygmunta i o Warszawie, bierze się zatem stąd, że zdanie to wyraża przekonanie, że Kolumna Zygmunta znajduje się w Warszawie. Jednak intencjonalność owego przekonania nie bierze się już znikąd. To, że przekonania (i inne stany mentalne) są intencjonalne, wypływa z samej ich wewnętrznej natury.

Jak powiedzieliśmy, taka mentalistyczna teoria znaczenia jest bardzo naturalnym, można wręcz powiedzieć „zdroworozsądkowym” stanowiskiem. Można by pewnie zaryzykować twierdzenie, że większość filozofów, którzy nie zajmują się kwestiami języka i umysłu zawodowo, *implicite* zakłada jakąś wersję takiego mentalizmu. *Explicite* doktrynę taką głosi zaś współcześnie na przykład John Searle (por. Searle 1983), zaś w kontekście rozważań na temat filozofii Ingardena ważne jest, że była ona dogmatem Husserla oraz całej szkoły Franza Brentana.

Teorie znaczenia, które zrobiły największą karierę we współczesnej filozofii języka, są jednak teoriami antymentalistycznymi, głoszącymi, że znaczenie językowe jest (przynajmniej w niektórych swych postaciach) niezależne od tego, co dzieje się w naszym umyśle. Zgodnie z tym obrazem, intencjonalność językowa nie pasożytuje zatem na intencjonalności mentalnej. Dobrym przykładem takiego ujęcia jest tak zwana *kausalna teoria znaczenia*, kojarzona z nazwiskami Kripkego i Putnama (Kripke 1988; Putnam 1998). W tym ujęciu semantyka imion własnych oraz nazw rodzajowych nie ma swego źródła w myślach, które zgodnie z teorią mentalistyczną byłyby przez takie nazwy wyrażane, lecz w realnych łańcuchach komunikacyjnych wiążących użycia nazw z odpowiednimi przedmiotami.

Innym słynnym podejściem postulującym niezależność znaczenia językowego od fenomenów mentalnych jest *behawioryzm językowy* W.V. Quine'a. Funkcjonowanie języka zinterpretowane jest tu w kategoriach utrwalonych wzorców zachowań werbalnych. To, że słowo „mama” znaczy *mama*, sprowadza się, zdaniem Quine'a, do faktu, że biegły użytkownik języka polskiego ma utrwaloną dyspozycję do wypowiedzania tego słowa w obecności matki. To, czy towarzyszą temu jakiegokolwiek stany mentalne, nie ma dla funkcjonowania języka żadnego *nomen omen* znaczenia.

Dodać wszakże należy, że w przypadku teorii Quine'a raczej nie na miejscu byłoby twierdzenie, że intencjonalność językowa jest tu niezależna od intencjonalności mentalnej, a to dlatego, że w takim behawiorystycznym ujęciu intencjonalność rozumiana tradycyjnie jako „bycie o” czy „skierowanie na” w zasadzie znika. Przypomnijmy, że w ramach tej teorii słowo „mama” odnosi się do mamy tylko w tym sensie, że użytkownicy języka mają utrwalone dyspozycje do wypowiedzania tego słowa w określonych okolicznościach. W ramach tego typu teorii behawiorystycznych semantyka redukuje się zatem niejako do syntaktyki i pragmatyki. W tym sensie można powiedzieć, że intencjonalność językowa w zasadzie znika (por. Chrudzimski 1996).

O ile behawiorystyczne modele nie będą miały dla naszych dalszych rozważań żadnego znaczenia, o tyle obraz Kripke'ańsko-Putnamiański dość nieoczekiwanie okaże się bardzo istotny. W dalszym ciągu jako podstawowy model ujęcia antymentalistycznego rozważać zatem będziemy model teorii kauzalnej.

2. Epistemiczny dostęp do znaczenia

Jak już zasygnalizowano wyżej, w całej szkole Brentana oraz tradycji fenomenologicznej dominuje paradygmat mentalistyczny. Ten stan rzeczy ma wiele powodów. Wśród nich wyróżnić jednak należy generalną koncentrację tej tradycji na zagadnieniach psychologicznych. Jak wiadomo, sam Brentano traktował psychologię jako podstawę wszelkiej poważnej filozofii i jednym z motywów tej doktryny było kartezjańskie przekonanie o tym, że właśnie na terenie rozważań psychologicznych osiągnąć możemy ten stopień epistemicznego uzasadnienia, który pozwoli nam uzyskać rzetelną wiedzę (por. Chrudzimski 2015a). Jasne jest, że te kartezjańskie motywacje obecne były również w całej filozofii Husserla. Najwyraźniej widać to zapewne w *Medytacjach kartezjańskich* (Husserl 1931/1982).

W kontekście naszych rozważań, dotyczących stosunku intencjonalności mentalnej i językowej, ważny jest fakt, że teoria mentalistyczna w sposób naturalny faworyzuje ujęcia zakładające epistemicznie uprzywilejowany dostęp do znaczenia językowego. Mentalista, który twierdzi, że znaczenia naszych słów biorą się z treści towarzyszących im myśli, będzie miał naturalną tendencję do

wnioskowania, że w takim razie w stosunku do znaczeń naszych słów dysponujemy rodzajem papieskiej nieomyłności. Wystarczy przecież tylko zastanowić się, co właściwie myślimy sobie używając słowa „nosorożec”, aby ostatecznie przeświecić znaczenie tego słowa. Mentalizm skłania się zatem w stronę semantyki kartezjańskiej, utrzymującej, że znaczenia naszych słów są dla nas epistemicznie przejrzyste.

Epistemiczna przejrzystość rozumiana po kartezjańsku ma pewną dodatkową cechę, która okazuje się szczególnie problematyczna, gdy koncepcję sfery epistemicznie uprzywilejowanego dostępu usiłujemy zaprząć do wyjaśniania mechanizmów znaczenia językowego. Chodzi o ten aspekt kartezjańskiej doktryny, który nazwać możemy *subiektywnością* sfery epistemicznej przejrzystości. Dla kartezjanina sfera tego, co psychiczne, dostępna jest wprawdzie – w odróżnieniu od sfery świata zewnętrznego – w sposób wykluczający błąd, dostępna jest tak jednak tylko dla „własnego” podmiotu. Jeśli chodzi o stany psychiczne innych podmiotów, to nasz epistemiczny dostęp do nich jest, paradoksalnie, jeszcze słabszy niż nasz dostęp do przedmiotów fizycznych świata zewnętrznego. Cudze umysły poznajemy bowiem jedynie za pośrednictwem wyrazu, jaki dają im fizyczne zachowania innych ciał. Źródła możliwych błędów podwajają się zatem.

Kłopoty, jakie generuje dla mentalistycznej teorii znaczenia ten kartezjański paradygmat, są łatwo przewidywalne i wielokrotnie opisywane. Oto znaczenie staje się wprawdzie epistemicznie przejrzyste, ale zarazem nieprzekraczalnie subiektywne. W efekcie krzepiące poczucie, iż nie mogę się mylić co do tego, w jakim znaczeniu ja sam używam słów, niwelowane jest przez egzystencjalną groźbę faktu, że nigdy nie mogę być pewien, w jakim znaczeniu słów tych używają moi interlokutorzy.

Właśnie w kwestii epistemicznej przejrzystości oraz subiektywności znaczenia obserwujemy najwyraźniejszy kontrast w stosunku do ujęć antymentalistycznych. Sztandarową tezę teorii kauzalnej jest właśnie to, że własności semantyczne naszych słów nie zależą od naszych myśli, lecz od realnych powiązań przyczynowych zachodzących w realnym świecie. Z tego powodu są one doskonale obiektywne i zarazem radykalnie wykraczające poza sferę epistemicznie uprzywilejowanego dostępu tego czy innego podmiotu. Tak rozumieć należy slogan teorii kauzalnej, mówiący, że „znaczenia nie są w głowie”.

Zamykając ten rozdział, dodajmy jeszcze, że tak radykalne powiązanie mentalizmu z semantycznym kartezjanizmem, jakie zarysowano powyżej, nie jest bynajmniej konieczne. Nawet jeśli jest tak, że treści naszych wypowiedzi są po prostu treściami myśli, które poprzez te wypowiedzi wyrażamy, to jako czytelnicy Freuda i Gadamera nie musimy już przecież wierzyć, że treści owych myśli są dla nas w pełni epistemicznie przejrzyste, jak to sobie wyobrażali Kartezjusz i Husserl. Wydaje się jednak, że nawet wtedy, gdy zluźujemy nieco wymagania epistemicznej nieomyłności w stosunku do własnych stanów mentalnych, problem subiektywności znaczenia pozostanie poważną bolączką ujęcia mentalis-

tycznego. Nawet jeśli zgodzimy się, że nasz dostęp do treści naszych własnych myśli nie jest nieomylny, to trudno nam będzie przecież zrezygnować z intuicji, że jest on jednak znacznie doskonalszy niż dostęp, który do treści naszych myśli posiadają inni, i niż dostęp, który my posiadamy do treści myśli innych.

I znowu, odrzucenie tej intuicji nie jest wprawdzie niemożliwe, opierać by się jednak musiało na bardzo radykalnym odejściu od kartezjańskiego modelu umysłu. Przykładem takiego radykalnego przeformułowania są teorie behawiorystyczne i funkcjonalistyczne, ujmujące myśl jako wtórną w stosunku do mowy. Dobrym przykładem wyrafinowanej teorii tego typu jest koncepcja Wilfrida Sellarsa (por. Chrudzimski 1998a). Tutaj jednak nie będziemy zajmować się tak głębokimi przeformułowaniami. Głównym tematem naszych analiz jest bowiem teoria Ingardena, a ta pozostaje, jeśli chodzi o teorię umysłu, całkowicie w ramach paradygmatu kartezjańskiego.

3. Fenomenologiczna teoria znaczenia

Jeśli tradycję fenomenologiczną rozumieć będziemy szeroko, jako postać filozofowania rozpoczętą przez Brentana, kontynuowaną przez jego uczniów takich jak Anton Marty, Kazimierz Twardowski czy Alexius Meinong, kulminującą w myśli Husserla i kontynuowaną u jego następców takich jak Maurice Merleau-Ponty czy Ingarden, to można bezpiecznie stwierdzić, że znakomita większość tej tradycji porusza się w ramach paradygmatu mentalistycznego. Typowy fenomenolog zakłada, że nasz umysł posiada intencjonalność pierwotną, zaś wyrażenia językowe czerpią swe własności semantyczne z faktu, że wyrażają intencjonalne stany psychiczne. Kształt, jaki przyjmuje teoria znaczenia, zależy tu zatem w najbardziej bezpośredni sposób od tego, jaką formę u danego filozofa przyjmie teoria intencjonalności mentalnej. Najogólniej mówiąc, jako znaczenie potraktowany zostanie zwykle ten przedmiot, który pełni podstawową funkcję w wyjaśnieniu fenomenu intencjonalności mentalnej.

I tak Brentano, który w swej teorii intencjonalności operuje (nie)sławnym pojęciem przedmiotu immanentnego (Brentano 1874/1999, s. 126), w swej teorii znaczenia twierdzi, że nazwa *znaczy* immanentny przedmiot owego przedstawienia, a *nazywa* (ewentualny) przedmiot zewnętrzny (por. Chrudzimski 2002, s. 186). Podobną teorię znaleźć można u Antona Marty'ego (por. Chrudzimski 2014). Twardowski i Meinong, którzy w funkcji podstawowego wehikułu odniesienia intencjonalnego wprowadzają niekompletne przedmioty „poza bytem i niebytem”, właśnie je chcą traktować jako językowe znaczenia.

Jeśli chodzi o Husserla, który dla Ingardena zawsze pozostaje podstawowym punktem odniesienia, to wyróżnić możemy u niego zasadniczo trzy fazy. W *Filozofii arytmetyki* z roku 1891 (Husserl 1891/1970) jest on jeszcze pod

wieloma względami wiernym brentanistą i dotyczy to również jego teorii intencjonalności. Dziesięć lat później, w *Badaniach logicznych* (Husserl 1901/2000), Husserl istotnie zmienia swoją teorię intencjonalności. Przede wszystkim, pod wpływem Twardowskiego (Twardowski 1894; Jacquette 2006), wprowadza pojęcie treści psychicznej, jako czegoś różnego od Brentanowskiego przedmiotu immanentnego. Po drugie, pod wpływem krytyki ze strony Gottloba Fregego (Frege 1894/1967), uznaje, że „psychologizm” Brentana jest błędem, a jedynym sposobem wyjaśnienia natury prawd logiki i matematyki jest wprowadzenie bytów platońskich. Za znaczenia uznane więc zostają ostatecznie gatunki treści psychicznych (por. Husserl 1901/2000, *Badanie I*, § 30–31). W *Badaniach logicznych* znajdujemy też wyraźną deklarację, że wszelka intencjonalność językowa jest intencjonalnością nabytą, biorącą się stąd, że wypowiedzi językowe wyrażają intencjonalne stany psychiczne.

Co ciekawe, w *Badaniach logicznych* nie pojawiają się żadne specjalne przedmioty stojące w pozycji celu intencji, odpowiadające Brentanowskim przedmiotom immanentnym. Jedynym zapośredniczeniem odniesienia intencjonalnego jest tu treść psychiczna w rozumieniu Twardowskiego. Elementy przypominające Brentanowskie przedmioty immanentne Husserl wprowadza dopiero w swych *Wykładach o teorii znaczenia* z roku 1908 (Husserl 1908/1987), gdzie występują pod nazwą *znaczeń ontycznych*, zaś później, w roku 1913, w *Ideach*, nazwane zostają *noematami* (Husserl 1913/1967, s. 182).

4. Teoria Husserla

Zgrabna sentencja, często przypisywana Newtonowi, lecz w istocie pochodząca od rzymskiego poety Lukana, głosi, iż fakt, że jesteśmy w stanie widzieć dalej niż nasi poprzednicy, bierze się jedynie stąd, że jesteśmy jak karły, które wspięły się na ramiona gigantów. Jakkolwiek dalecy bylibyśmy od nazywania Ingardena karłem, przyznać wypada, że całkiem łatwo jest wskazać giganta, na ramionach którego polski fenomenolog odbył swą filozoficzną podróż. Gigantem tym był oczywiście Edmund Husserl, który z jednej strony zaopatrzył Ingardena w bogate instrumentarium narzędzi filozoficznych, z drugiej zaś tak skutecznie rozdrażnił go swoją idealistyczną doktryną, że objętość Ingardenowskich dzieł drobiazgowo przygotowujących ostateczne obalenie Husserlowskiego idealizmu transcendentnego szybko przekroczyła to, co opublikować zdołał sam Husserl¹. Sytuacja jest dość paradoksalna, bo to, co powszechnie uznaje się za

¹ Chodzi tu oczywiście o pisma ogłoszone przez samego Husserla, a nie o pozostawione przez niego manuskrypty, sukcesywnie publikowane w kolejnych tomach *Husserliana*. Objętość tych ostatnich jest gigantyczna.

największe osiągnięcia Ingardena, a zatem w szczególności jego ontologię dzieła literackiego oraz ogólną ontologię zawartą w *Sporze o istnienie świata*, przez niego samego traktowane było zaledwie jako wstępne analizy przygotowujące do prawdziwie poważnego przedsięwzięcia, czyli ostatecznej rozprawy z Mistrzem. Tymczasem okazuje się, że o ile walka Ingardena z Husserlowskim transcendentalizmem tak naprawdę mało kogo dzisiaj interesuje, o tyle te analizy wstępne stanowią prawdziwą skarbnicę pomysłów interesujących także (a może nawet przede wszystkim) dla tych, którzy nie interesują się ani Husserlem, ani transcendentalizmem, ani fenomenologią.

Uwikłanie Ingardena w te isticie freudowskie relacje ze swym filozoficznym ojcem jest tak wielkie, że niezależnie od tego, jaki fragment analiz Ingardena zechcemy wziąć na warsztat, możemy być niemal pewni, że okaże się on w pozytywny bądź negatywny sposób zależny od odpowiednich rozważań Husserla. W kontekście naszych analiz skupimy się na ogólnej teorii intencjonalności oraz teorii znaczenia.

Zacznijmy od tej pierwszej. Punktem wyjścia Ingardena jest tu dojrzała teoria *noematu*, która pojawia się w Husserlowskich *Ideach* (Husserl 1913/1967). Struktura odniesienia intencjonalnego wygląda tam następująco. Podmiot odnoszący się intencjonalnie do tego bądź innego przedmiotu jest przede wszystkim w pewnym stanie psychicznym. Fenomenologowie powiedzą zwykle, że spełnia on pewien psychiczny akt². Ten stan psychiczny ma pewną wewnętrzną charakterystykę, która decyduje o tym, do czego i w jaki sposób się odnosi. Charakterystyka ta nazwana została przez Twardowskiego „treścią”, a Husserl przejmuje to nazewnictwo. W *Badaniach logicznych* na tym w zasadzie sprawa się kończyła. To, co mogło (ale nie musiało) się dołączyć, to obecność przed-

² Dla uniknięcia nieporozumień wyjaśnijmy tu dwie kwestie. Pierwsza jest taka, że Husserl w swym idealistycznym okresie (a do tego okresu należą *Idee* z roku 1913, do których odwołujemy się w tej chwili) raczej unikałby używania terminu „psychiczny”. Zamiast tego mówiłby o aktach *transcendentalnej świadomości*, którą chciałby rozumieć jako sferę konstytucji bardziej podstawową niż to, co psychiczne. Mówiąc najogólniej, to, co psychiczne, jest również produktem konstytucji dokonującej się w transcendentalnej świadomości. Tymi kwestiami nie musimy się tu jednak zajmować, a to z tego powodu, że Ingarden zdecydowanie odrzucał Husserlowską doktrynę transcendentalnego idealizmu. Ingarden opiera zatem swoją koncepcję intencjonalności na analizach Husserla, ale analizy te traktuje jako rodzaj filozoficznej psychologii, która przez swojego twórcę zdezinterpretowana została jako analiza transcendentalna. W dalszym ciągu przyjmujemy w stosunku do analiz Husserla tę samą konwencję i dlatego bez skrępowania mówić będziemy o stanach *psychicznych*. Druga dotyczy powszechnie używanego przez Husserla i Ingardena terminu „akt psychiczny”. Otóż termin ten ma nieco mylące konotacje przez to, że sugeruje jakiś rodzaj aktywności, co nie w każdym przypadku stanu psychicznego jest pożądane. Fenomenologowie przejęli ten termin od Brentana, jednak pamiętać należy że Brentano używa go w znaczeniu scholastycznym, jako przeciwstawiony „możności”. Każdy stan czy jakość jakiegoś przedmiotu (jak na przykład czerwień jabłka) będzie zatem jego aktem. Brentano podkreśla zresztą *explicite*, że w jego użyciu słów „akt psychiczny” nie chodzi o żadną aktywność. Z tych powodów lepiej jest używać terminu „stan psychiczny”.

miotu zewnętrznego. Jeśli myślę o Hillary Clinton, to oprócz mojego stanu psychicznego z odpowiednią treścią, istnieje przedmiot zewnętrzny odpowiadający tej treści. Jeśli jednak myślę o Świętym Mikołaju, wówczas żadnego takiego przedmiotu nie ma. Struktura odniesienia intencjonalnego wyczerpuje się tu w spełnianiu psychicznego aktu z odpowiednią treścią.

Później jednak sprawa się komplikuje. W analizach, które nastąpiły po *Badaniach logicznych*, Husserl doszedł do wniosku, że nawet w sytuacjach, w których nie ma żadnego zewnętrznego przedmiotu odniesienia (jak właśnie w przypadku Świętego Mikołaja), jesteśmy w stanie opisać przedmiot, który znajduje się w pozycji celu intencji. Gdy zapytają nas, o czym myślimy, bez wahania odpowiemy przecież: „O Świętym Mikołaju”, a gdy poproszą nas o opis tego, o czym myślimy, będziemy w stanie taki opis podać. Jakiś przedmiot, który stoi w celu intencji, jest nam zatem dostępny opisowo, a dla fenomenologa oznacza to, że taki przedmiot po prostu *jest*. Husserl poczuł się zatem zmuszony skomplikować strukturę odniesienia intencjonalnego i obok immanentnej treści psychicznej wprowadził specjalny przedmiot przypominający, jak widzimy, Brentanowski przedmiot immanentny. Jak wspominaliśmy już wyżej, w *Wykładach o teorii znaczenia* z roku 1908 (Husserl 1908/1987) występuje on pod nazwą *znaczenia ontycznego*, zaś w *Ideach* przyjmuje nazwę *noematu*. Noemat to, mówiąc w pewnym uproszczeniu, przedmiot aktu wzięty dokładnie tak, jak jest w owym akcie domniemany (Husserl 1913/1967, s. 182).

Wspomnieliśmy, że w myśl teorii z *Badań logicznych*, w sprzyjających okolicznościach może się zdarzyć tak, że przedmiot wyznaczony przez treść stanu psychicznego istnieje realnie. Był to nasz przypadek Hillary Clinton. W swym idealistycznym okresie Husserl w pewnym sensie twierdził to samo. Przedstawienie Hillary Clinton różni się od przedstawienia Świętego Mikołaja nadal tym, że przedmiot pierwszego przedstawienia istnieje, drugiego zaś nie istnieje. Punktem decydującym o tym, że teoria Husserla z *Idei* jest, w odróżnieniu od jego koncepcji z *Badań logicznych*, formą idealizmu, jest natomiast jego wyjaśnienie, co to znaczy realnie istnieć.

Elementem Husserlowskiego systemu, który był kluczowy dla jego przejścia na pozycje idealistyczne, była *epistemiczna* wykładnia pojęcia *prawdy*. Chodzi o teorię, która prawdziwość stanu intencjonalnego definiuje nie w terminach jego zgodności z rzeczywistością, lecz w terminach epistemicznego charakteru owego stanu. W ramach teorii epistemicznych prawda najczęściej definiowana bywa jako wyidealizowane uzasadnienie³.

³ Por. np. „[T]ruth is an *idealization* of rational acceptability. We speak as if there were such things as epistemically ideal conditions, and we call a statement ‘true’ if it would be justified under such conditions” (Putnam 1981, s. 55).

To, że Husserl tak właśnie definiuje pojęcie prawdy, nie ulega żadnej wątpliwości. W *Ideach* czytamy, że „zwroty «być prawdziwym» albo «być rzeczywistym» i «być rozumnie wykazywalnym» zasadniczo odpowiadają sobie” (Husserl 1913/1967, s. 282). Husserl łączy tę interpretację pojęcia prawdy z kwestią tego, co to znaczy, że dany przedmiot jest „naprawdę istniejący”. Nieco dalej czytamy bowiem, że „«naprawdę istniejący przedmiot» i «taki, który winien być rozumnie uznany» są wzajemnie równoważnymi odpowiednikami” (Husserl 1913/1967, s. 296) oraz że „*eidōs* istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z *eidōs* być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty” (Husserl 1913/1967, s. 298).

W efekcie takiej interpretacji pojęć prawdziwości oraz realnego istnienia, przedmiot zewnętrzny, rozumiany jako dodatkowy element, który pojawia się w przypadku trafnego odniesienia intencjonalnego, znika z filozoficznego obrazu świata. Odniesienie intencjonalne jest trafne wtedy, gdy *noematy* emanowane przez kolejne stany psychiczne, o których sądzimy, że dotyczą tego samego przedmiotu, w sposób koherentny potwierdzają się. Okazuje się zaś nietrafne, gdy taki łańcuch konstytucji – jak Husserl nazywa ten proces – w pewnym momencie „eksploduje”.

5. Teoria intencjonalności Ingardena

Ingarden modyfikuje teorię intencjonalności późnego Husserla w dwu ważnych punktach. Po pierwsze, jako że nigdy nie miał tendencji ani do idealizmu transcendentnego, ani do epistemicznej teorii prawdy, przywraca realnie istniejący przedmiot zewnętrzny jako element struktury odniesienia intencjonalnego pojawiający się w przypadku odniesień trafnych. Po drugie, doprecyzowuje w sposób istotny ontologię przedmiotu, który w ramach jego systemu pełni funkcję Husserlowskiego *noematu*. Przedmiot ten nazwany został przez Ingardena *przedmiotem intencjonalnym*.

Zdaniem Ingardena, przedmioty intencjonalne przede wszystkim charakteryzują się dość szczególnym sposobem istnienia. W swym byciu są one zależne od świadomości „swojego” podmiotu. Intencjonalny Święty Mikołaj, który pojawia się w pozycji celu mojej intencji skierowanej na niego, dyskretnie znika, gdy przestaję o nim myśleć. Nawiasem mówiąc, dotyczy to również intencjonalnej Hillary Clinton, która również musi się pojawić, gdy skieruję na nią moją uwagę, ale i ona zniknie niczym sen, kiedy tylko przeniosę moje mentalne zainteresowanie na inny obiekt. Stoi ona pod tym względem w jaskrawym kontraście do realnej Hillary Clinton, której istnienie trwa w doskonałej obojętności na to, czym akurat zechciałem zająć me myśli. Duża część *Sporu o istnienie świata* poświęcona została systematycznym analizom sposobów istnienia

różnego rodzaju przedmiotów⁴. Sposób charakterystyczny dla przedmiotów intencjonalnych nazywa Ingarden istnieniem *niesamoistnym* bądź *heteronomicznym*. Przedmiot istnieje heteronomicznie, jeśli „swój fundament bytowy ma nie w sobie, lecz w czymś innym” (Ingarden 1987, t. 1, s. 84). Intencjonalna Hillary Clinton jest w tym sensie heteronomiczna. Jej fundament bytowy tkwi w moich stanach psychicznych, za pomocą których myślę o żonie czterdziestego drugiego prezydenta Stanów Zjednoczonych. Realna Hillary Clinton jest zaś bytem samoistnym lub inaczej autonomicznym, a zatem, słowami Ingardena, czymś, co „ma samo w sobie swój fundament bytowy. Ma zaś taki fundament, jeżeli samo w sobie jest immanentnie określone” (Ingarden 1987, t. 1, s. 84).

Skoro wspomnieliśmy o intencjonalnej i realnej Hillary Clinton, możemy w sposób naturalny przejść do drugiego ważnego punktu, w którym Ingarden doprecyzowuje ontologię przedmiotu intencjonalnego. Realna Hillary Clinton ma pewne cechy. Posiada na przykład pewną masę ciała. Załóżmy, że jest to 60 kg. Intencjonalna Hillary Clinton, która pojawia się przed okiem mojego umysłu, gdy piszę te słowa, również musi w jakiś sposób posiadać ową cechę. Jeśli myślę o Hillary Clinton jako o osobie ważącej 60 kg, to intencjonalna Hillary Clinton po prostu „nie ma wyjścia” i musi w jakiś sposób tę cechę mieć. Właśnie na tym polega jej heteronomiczny sposób istnienia, że w sposób nieubłagany posiada wszystkie cechy, jakie zostają jej przypisane w psychicznych aktach stanowiących fundament jej bytu.

Zgódźmy się zatem, że intencjonalna Hillary Clinton „waży” 60 kg. Chwila namysłu wystarczy jednak, aby skonstatować, że nie może być to posiadanie własności w zwykłym tego słowa znaczeniu. Jasne jest na przykład, że wszelkie moce kauzalne, które powiązane są z posiadaniem tej bądź innej masy ciała, zostają w tym przypadku zawieszane. Nawet gdy akurat znajduję się na chybottliwym kajaku, nie obawiam się wyobrażać sobie czterotonowego słonia. Wiem bowiem, że owe cztery tony nie będą mieć żadnego wpływu na kwestię utrzymania się mojego kajaka na wodzie. Nazwijmy cechy, które przypisujemy naszym przedmiotom intencjonalnym, a które musiałyby być posiadane przez jakieś przedmioty zewnętrzne, jeśli nasze intencje miałyby być trafne, *cechami identyfikującymi*. Jak zatem widzimy, okazuje się, że takie cechy identyfikujące muszą być przez przedmioty intencjonalne posiadane w jakimś specjalnym, niestandardowym sensie. I rzeczywiście, Ingarden wprowadza pewien specjalny sposób posiadania, mówiąc, że przedmioty intencjonalne *aktualizują* własności identyfikujące w *swej zawartości* (Ingarden 1985, t. II, cz. 1, § 47, pkt A, s. 195 i n.).

⁴ Ingardenowska teoria różnych sposobów istnienia jest interesująca właśnie ze względu na jej systematyczny charakter. Ingarden usiłuje przedstawić te sposoby istnienia jako możliwe kombinacje różnych momentów bytowych. Por. na ten temat: Simons 2005; Chrudzinski 2015b.

Obraz ontologii intencjonalności, jaki proponuje nam Ingarden, jest następujący. W uniwersum istnieje dziedzina bytów ogólnych, odpowiadających z grubsza rozumianym po platońsku własnościom. Ingarden nazywa takie platońskie własności *jakościami idealnymi*. Wśród tych jakości idealnych znajdziemy wszystko, co może nam być potrzebne dla jakościowego wyposażenia dowolnego przedmiotu, a zatem również masę 60 kg, którą zdecydowaliśmy się przypisać Hillary Clinton. Teraz widzimy, że ta jakość idealna może być „użyta” na co najmniej dwa sposoby. Realna Hillary Clinton egzemplifikuje ją w sensie standardowym, co ma między innymi takie konsekwencje, że wszelkie kauzalne moce powiązane z tą własnością stają się udziałem Hillary Clinton. Intencjonalna Hillary Clinton nie egzemplifikuje jej jednak. Przedmioty intencjonalne nie są ciężkie czy barwne w zwykłym tego słowa znaczeniu, mogą jednak posiadać masę lub barwę w swojej zawartości.

Jasne jest, że mówienie o „zawartości” oraz „byciu w” (owej zawartości) to jedynie metafory. To zaś, co się tutaj dzieje z ontologicznego punktu widzenia, to wprowadzenie obok standardowej relacji czy związku *egzemplifikacji*⁵ dodatkowego stosunku, w jakim pewne przedmioty mogą stać do własności. Dobrze byłoby zatem mieć wygodny termin na oznaczenie takiej niestandardowej egzemplifikacji, jaka ma zachodzić pomiędzy własnościami identyfikującymi a przedmiotem intencjonalnym. Termin taki możemy zapożyczyć od Edwarda Zalta, który w podobnym kontekście mówił o *kodowaniu (encoding)* własności (Zalta 1988, s. 16)⁶. Jeśli zatem użyjemy terminologii Zalta, to koncepcja Ingardena wygląda tak, że nasze stany mentalne powołują do życia przedmioty intencjonalne, które kodują własności identyfikujące, czyli te wszystkie własności, które pomyśleliśmy sobie jako należące do potencjalnego przedmiotu odniesienia. Jeśli nasze odniesienie intencjonalne ma być trafne, wówczas istnieć musi jakiś przedmiot, który egzemplifikuje wszystkie własności, które kodowane są przez wspomniany przedmiot intencjonalny⁷.

Podkreślmy jeszcze, że oprócz własności kodowanych przedmiot intencjonalny ma oczywiście również pewne własności egzemplifikowane w sposób

⁵ Wielu ontologów twierdzi, nie bez racji, że egzemplifikacja jest związkiem z ontologicznego punktu widzenia zbyt podstawowym, aby mogła być nazywana relacją. Wystarczy uświadomić sobie, że relacje także są egzemplifikowane, tyle że nie przez pojedyncze przedmioty (jak własności monadyczne) lecz przez ich uporządkowane *n*-tki. Te problemy ogólnej ontologii możemy tu jednak pominąć.

⁶ Warto też wspomnieć, że Ingarden nie był jedynym (ani pierwszym), który na potrzeby ontologii przedmiotów intencjonalnych głosił teorię zmodyfikowanej egzemplifikacji. Brentano miał podobne pomysły w tak zwanym „średnim” okresie swojej twórczości (por. Brentano 1982, s. 27). Inną teorię operującą niestandardową egzemplifikacją stworzył Héctor-Neri Castañeda. Por. na ten temat Sendłak 2012.

⁷ Oczywiście nic nie stoi na przeszkodzie, aby było wiele takich przedmiotów.

standardowy. Własnością taką będzie chociażby bycie ontologicznie zależnym od podmiotu świadomego.

Kolejny punkt, na jaki zwraca uwagę Ingarden w związku z ontologią przedmiotów intencjonalnych, jest taki, że kolekcja kodowanych własności w typowym przypadku będzie kolekcją niekompletną w tym sensie, że nie będzie ona wyczerpywać wszystkich własności potencjalnego realnego odpowiednika. Przywołajmy jeszcze raz Hillary Clinton. Nieważne, ile godzin, dni czy lat poświęcilibyśmy na jak najdokładniejsze wyobrażenie jej sobie, zawsze znajdą się jakieś własności, o których zapomnieliśmy. Jeśli czytelnik ma co do tego wątpliwości, to niech pomyśli o takich rzeczach, jak treść żołądka, liczba włosów czy dokładna długość paznokci. Pełne wyliczenie własności możliwego przedmiotu realnego możliwe byłoby pewnie jedynie dla umysłu nieskończonego, lub w przypadku przedmiotów wyjątkowo prostych, może takich jak cząstki elementarne.

Jeśli pominiemy pewne fascynujące zagadki ontologii fizyki kwantowej, to powiedzieć można, że w przypadku przedmiotów realnych dla każdej własności będzie tak, że dany przedmiot posiada albo ją, albo jej dopełnienie. Każdy przedmiot realny jest albo psem, albo nie-psem, jest albo czerwony, albo nie-czerwony, i podobnie dla wszystkich innych własności. Jednak jeśli chodzi o zawartość przedmiotów intencjonalnych, sprawy mają się zgoła inaczej. Najłatwiej zilustrować to przykładami postaci literackich. Czy Hans Castorp jadł kiedyś szpinak z marchewką z kryształowego pucharu, czy też nigdy nie oddawał się podobnej perwersji? Na pytanie to nie ma odpowiedzi i nie chodzi tu o to, że po prostu tego nie wiemy, co miałyby miejsce, gdybyśmy podobne pytanie postawili w stosunku do Hillary Clinton. Gdy pytamy o Hansa Castorpa, problem nie tkwi w epistemologii, lecz w ontologii. Tomasz Mann po prostu nie napisał nic na ten temat, a że Hans Castorp bytowo zdany jest na jego łaskę i niełaskę, w miejscu rozważanej własności ziejże – jeśli wolno się tak wyrazić – ontologiczna wyrwa. Hans Castorp, jak wszystkie postacie literackie, zawiera w tym sensie liczne miejsca niedookreślenia.

6. Semantyka Ingardena

W obliczu wskazanej wyżej ścisłej zależności analiz Ingardena od filozoficznych pomysłów Husserla domniemywać by można, że teoria znaczenia, jaką Ingarden nam zaproponuje, odtwarzać będzie jeden do jednego strukturę odniesienia intencjonalnego naszkicowaną powyżej. Wobec kluczowej roli, jaką odgrywał tam przedmiot intencjonalny, podejrzewać by należało, że to on stanie się głównym kandydatem do pełnienia roli znaczenia, podobnie jak u późnego Husserla, gdzie rolę tę przejęły struktury noematyczne. Można by co najwyżej spekulować, że

zręczniejszym posunięciem byłoby wyznaczenie do tej roli samej zawartości przedmiotu intencjonalnego, a najlepiej po prostu tego zespołu idealnych jakości, które są w owej zawartości kodowane. W ten sposób w roli znaczeń mielibyśmy byty platońskie, które, jak pamiętamy, preferowane były przez Husserla w związku z jego krytyką psychologizmu.

Fakty są jednak takie, że powyższe spekulacje możemy sobie spokojnie darować. Ingarden proponuje nam bowiem teorię znaczenia, która – dość nieoczekiwanie – mocno odbiega od wariantu prostego przeniesienia struktur ogólnej ontologii intencjonalności na teren ontologii znaczenia.

Pierwszą zaskakującą rzeczą, jaką robi Ingarden, jest wykluczenie samego przedmiotu intencjonalnego ze struktur znaczenia. Miało to z pewnością związek z badaniami Ingardena nad ontologią literatury. W ramach tych badań chciał on traktować przedmioty, które pojawiają się przed naszymi oczyma w obcowaniu z dziełami literatury, jako osobną warstwę dzieła, różną od warstwy bytów znaczeniowych (por. Ingarden 1931/1960, s. 281 i n.).

Następnie, Ingarden powraca częściowo do Husserlowskiej koncepcji z *Badań logicznych*. Część znaczenia bierze się z naszych stanów psychicznych, a dokładniej z ich treści rozumianych w myśl koncepcji Twardowskiego (Ingarden 1931/1960, s. 166). Zdaje to sprawę z intuicji, że znaczenia są naszym tworem i że cechuje je pewien rodzaj *zmienności*.

Z drugiej jednak strony – argumentuje Ingarden – znaczenia charakteryzują się również pewnym typem *tożsamości*. Chcemy przecież móc powiedzieć, że wszyscy kompetentni użytkownicy języka polskiego używają słowa „koń” w tym samym znaczeniu. Temu aspektowi znaczenia chce Ingarden oddać sprawiedliwość, odwołując się do kategorii *idei*.

Idea w systemie Ingardena to coś, pod co dany przedmiot ma podpadać na mocy swojej istoty. Mechanizm owego podpadania jest zaś następujący. Jak już wiemy, w Ingardenowskim uniwersum znajduje się dziedzina jakości idealnych, które odpowiadają własnościom rozumianym po platońsku. Jakości te mogą być przede wszystkim (i) egzemplifikowane, mogą być też, jak wiemy, (ii) aktualizowane w zawartości przedmiotu intencjonalnego (kodowane). Oprócz tego mogą być jednak również (iii) aktualizowane w zawartości idei. Przedmiot *A* podpada pod ideę *B* wtedy i tylko wtedy, gdy dla każdej jakości idealnej jest tak, że jest ona zaktualizowana w zawartości idei *B* wtedy i tylko wtedy, gdy jest ona egzemplifikowana jako istotna własność przedmiotu *A*.

Ingardenowskie idee przypominają zatem jego przedmioty intencjonalne, różnią się jednak od nich pod dwoma istotnymi względami. Po pierwsze, idee są bytami niezależnymi od jakichkolwiek podmiotów świadomych. W terminologii Ingardena, są bytami autonomicznymi. Swój fundament bytowy mają „w sobie”, nie „na zewnątrz”. Po drugie, zawartości idei nie są dowolne, lecz obejmują wszystkie i tylko te jakości, które funkcjonują jako własności istotne poszczególnych gatunków przedmiotów. W świecie Ingardena będzie

zatem idea konia i idea złota, nie znajdziemy tam jednak idei chłoporobotnika. Złoto i koń są bowiem tak zwanymi *rodzajami naturalnymi*, którym to statusem chłoporobotnik, mimo swych najszczerzych chęci i starań, poszczycić się nie może. Przy okazji widzimy tu, że Ingarden jest zdeklarowanym esencjalistą, w tym znaczeniu, że wierzy on w istnienie rodzajów naturalnych niezależnych od idiosynkrazji naszych epistemicznych zainteresowań. Jeśli zatem koń jest rodzajem naturalnym, to dzieje się tak nie ze względu na nasze zainteresowania jeździeckie, lecz dlatego, że tak właśnie jest zbudowany świat. I odwrotnie, nawet największa nasza fascynacja kategorią chłoporobotnika nie uczyni z niego rodzaju naturalnego.

Ingarden twierdzi ostatecznie, że idee przedmiotów, na które kierują się nasze słowa, uczestniczą w szerokiej strukturze, którą nazywa warstwą znaczeniową (Ingarden 1931/1960, s. 444). To one zapewniają znaczeniom ich charakter stałości i obiektywności, podczas gdy chwiejność treści psychicznych, za pomocą których każdorazowo kierujemy się na dane przedmioty, zapewnia margines zmienności, który, jak powiedzieliśmy wyżej, zdaniem Ingardena także w znaczeniach występuje.

7. Nowoczesność ujęcia Ingardena

Jak widzimy, w swojej teorii znaczenia Ingarden znacznie odchodzi od modelu prostego przeniesienia struktur intencjonalności psychicznej, który jest charakterystyczny dla ujęć mentalistycznych. Dodatkowo wprowadzenie do struktury znaczenia idei sprawia, że teoria Ingardena nabiera wyraźnych rysów antymentalistycznych i zaczyna upodabniać się do koncepcji, które w ciągu kilku ostatnich dziesięcioleci znalazły szeroką akceptację w kręgu filozofów analitycznych.

Kluczowym punktem jest to, że Ingardenowskie idee znajdują się definitywnie poza sferą wpływu naszego umysłu. Jedna rzecz, na którą zwróciliśmy już uwagę, to to, że idee są – w przeciwieństwie do przedmiotów intencjonalnych – bytami autonomicznymi, niezależnymi w swym istnieniu od naszych myśli. Równie ważne, a w obecnym kontekście nawet ważniejsze, jest to, że – poza nielicznymi, wyjątkowymi przypadkami – ich zawartości są dla podmiotu epistemicznie nieprzejrzyste. Zawartości idei rodzajów naturalnych, takich jak koń, złoto, gwiazda czy atom, dostępne są, w najlepszym wypadku, jedynie eksperciom w danej dziedzinie. W większości przypadków zaś nawet oni będą mieć na ten temat jedynie wiedzę fragmentaryczną i przybliżoną.

Okazuje się więc, że ważnym składnikiem Ingardenowskiego znaczenia jest zespół istotnych własności przedmiotu, do którego słowo się odnosi. Własności te nie muszą być (i z reguły nie są) znane biegłemu użytkownikowi języka. W tym sensie znaczenia nie są „w głowie”, a epistemiczny dostęp do nich

osiągają w najlepszym przypadku jedynie fachowcy w danej dziedzinie. Co nam to przypomina? Obraz ten nasuwa oczywiście jednoznaczne skojarzenia z esencjalistyczną teorią Hilary'ego Putnama i jego koncepcją podziału pracy językowej (Putnam 1998)⁸.

To, czego u Ingardena brak, a co znajdziemy u Putnama, to wyjaśnienie mechanizmu, na podstawie którego istotne cechy przedmiotu mogą stanowić element znaczenia nawet wtedy, gdy znajdują się poza zasięgiem kognitywnych zdolności użytkownika języka. Wszyscy wiemy, że Putnam powołuje się tu na realne powiązania kauzalne, łączące użycia danych słów z odpowiednimi przedmiotami. Ingarden żadnego takiego wyjaśnienia nie podaje, ale możemy podejrzewać, że miałyby spore opory przed akceptacją wyjaśnienia kauzalnego.

To jednak nie koniec analogii. Jeśli mamy w pamięci rozprawkę Putnama *Znaczenie wyrazu „znaczenie”* (Putnam 1998), wiemy, że ostatecznie dochodzi on do wniosku, że pomimo faktu, iż zasadniczym wehikułem znaczenia jest kauzalne powiązanie słowa z przedmiotami danego typu, to aby używać języka w sposób spójny, potrzebny jest również pewien komponent deskryptywny, który jest nam kognitywnie dostępny i w tym sensie znajduje się „w głowie”. Chodzi o to, że aby używać danego słowa, nie musimy wprowadzić znać jego znaczenia, musimy jednak mieć sposoby ustalenia odniesienia przedmiotowego przynajmniej w przypadkach tak zwanego „pierwszego chrztu”, gdy kauzalny łańcuch się rozpoczyna. W związku z tym Putnam twierdzi, że każdy biegły użytkownik języka musi dysponować tak zwanym „prototypem” przedmiotu odniesienia. Prototyp ten nie musi wyznaczać referencji w sposób jednoznaczny i bezbłędny. Nie musi być też identyczny u różnych użytkowników języka. Ważne jest jednak, by z rozsądnym prawdopodobieństwem pozwalał na ustalenie poprawnego odniesienia słowa w typowych okolicznościach.

Jeśli przypomnimy sobie, że u Ingardena drugim komponentem znaczenia mają być treści naszych, często dość idiosynkratycznych przedstawień, które tylko w bardzo wyjątkowych wypadkach chwytają istotę przedmiotu, dostrzeżemy wyraźną analogię.

8. Zakończenie

Widzimy zatem, że pomimo głębokich zależności od doktryny Husserla, Ingardenowska teoria znaczenia daleka jest od jednoznacznego mentalizmu, który był charakterystyczny dla ujęć Mistrza. Z niejakim zaskoczeniem zauważamy, że koncepcja Ingardena zbliża się w wielu aspektach do ujęć Putnama. Wydaje się,

⁸ Na analogie te wskazywałem w kilku moich wcześniejszych artykułach. Por. Chrudzimski 1998b, 1999, 2002.

że uznać to trzeba za zaletę modelu Ingardena. Zarzuty, jakie wytoczyli Kripke i Putnam w stosunku do doktryny deskrypcjonistycznej, są rzeczywiście przekonujące i fakt, że nie dotyczą one bezpośrednio teorii Ingardena, należy jej niewątpliwie zaliczyć na plus.

Bibliografia

- Brentano F. (1874/1999), *Psychologia z empirycznego punktu widzenia*, przeł. W. Galewicz, Warszawa: PWN.
- Brentano F. (1982), *Deskryptywne Psychologie*, Hamburg: Meiner.
- Chrudzinski A. (1996), *Świat według Quine'a*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 2, s. 7–23.
- Chrudzinski A. (1998a), *Wilfrida Sellarsa krytyka mitu danych*, „Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria” 1, s. 73–90.
- Chrudzinski A. (1998b), *Teoria intencjonalności Romana Ingardena*, „Edukacja Filozoficzna” 25, s. 249–262.
- Chrudzinski A. (1999), *Are Meanings in the Head? Ingarden's Theory of Meaning*, „Journal of the British Society for Phenomenology” 30 (3), s. 306–326.
- Chrudzinski A. (2002), *Von Brentano zu Ingarden. Die phänomenologische Bedeutungslehre*, „Husserl Studies” 18 (3), s. 185–208.
- Chrudzinski A. (2014), *Marty on Truth-Making*, w: L. Cesalli, J. Friedrich (red.), *Anton Marty, Karl Bühler. Between Mind and Language*, Basel: Schwabe, s. 201–234.
- Chrudzinski A. (2015a), *Psychologia jako podstawa filozofii. Szaleństwo czy metoda?*, w: M. Soin, P. Parszutowicz (red.), *Filozofia 2.0. Paradymaty i instytucje*, Warszawa: Wydawnictwo IFiS PAN, s. 127–146.
- Chrudzinski A. (2015b), *Ingarden on Modes of Being*, w: B. Leclercq, S. Richard, D. Seron (eds.), *Object and Pseudo-Objects: Ontological Deserts and Jungles from Brentano to Carnap*, Berlin: De Gruyter, s. 199–222.
- Chrudzinski A. (ed.) (2005), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Frankfurt a. M.: De Gruyter.
- Chrudzinski A., Łukasiewicz D. (eds.) (2006), *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy*, Frankfurt a. M.: De Gruyter.
- Frege G. (1894/1967), *Rezension von Dr. E. Husserl, „Philosophie der Arithmetik”*, „Zeitschrift für Philosophie und philosophische Kritik” 103, s. 313–332; przedruk w: tenże, *Kleine Schriften*, hrsg. von J. Angelelli, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft, s. 179–192.
- Frege G. (1967), *Kleine Schriften*, hrsg. von J. Angelelli, Darmstadt: Wissenschaftliche Buchgesellschaft.
- Husserl E. (1891/1970), *Philosophie der Arithmetik*, Halle 1891; przedruk w: Husserliana XII, hrsg. von L. Eley, Den Haag 1970.
- Husserl E. (1901/2000), *Badania logiczne*, t. II, cz. 1/2, przeł. J. Sidorek, Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1908/1987), *Vorlesungen über Bedeutungslehre. Sommersemester 1908*, Husserliana XXVI, hrsg. von U. Panzer, Dordrecht – Boston – Lancaster.

- Husserl E. (1913/1967), *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, przeł. D. Gierulanka, Warszawa: PWN [cyt. wg paginacji I wyd. z 1913 r.].
- Husserl E. (1931/1982), *Medytacje kartezjańskie*, przeł. A. Wajs, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1931/1960), *O dziele literackim*, przeł. M. Turowicz, Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1985), *Spór o istnienie świata*, t. VIII, red. D. Gierulanka, Warszawa: PWN.
- Jacquette D. (2006), *Twardowski, Brentano's Dilemma, and the Content-Object Distinction*, w: A. Chrudzinski, D. Łukasiewicz (eds.), *Actions, Products, and Things. Brentano and Polish Philosophy*, Frankfurt a. M.: De Gruyter 2006, s. 9–33.
- Kripke S. (1988), *Nazywanie a konieczność*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa: PAX.
- Putnam H. (1981), *Reason, Truth, and History*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Putnam H. (1998), *Znaczenie wyrazu „znaczenie”*, w: tenże, *Wiele twarzy realizmu i inne eseje*, przeł. A. Grobler, PWN: Warszawa, s. 93–184.
- Searle J. (1983), *Intentionality. An Essay in the Philosophy of Mind*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sendlak M. (2012), *Wyglądy, identyczność i przedmioty nieistniejące*, „Diametros” 31, s. 56–83.
- Simons P. (2005), *Ingarden and the Ontology of Dependence*, w: A. Chrudzinski (ed.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Frankfurt a. M.: De Gruyter, s. 39–53.
- Twardowski K. (1894), *Zur Lehre vom Inhalt und Gegenstand der Vorstellungen*, Wien: Hölder.
- Zalta E. (1988), *Intensional Logic and the Metaphysics of Intentionality*, Cambridge, MA: The MIT Press.

A r k a d i u s z C h r u d z i m s k i

Roman Ingarden on intentionality and meaning

Keywords: *E. Husserl, R. Ingarden, intentionality, meaning, ontology, H. Putnam*

In this paper Roman Ingarden's theory of meaning is presented. It turns out to be an interesting mixture of mentalist and anti-mentalist intuitions. Mentalists, like e.g. Edmund Husserl, claim that linguistic meaning has its source in the fact that our words express our mental states, while anti-mentalist try to situate meanings outside our minds.