

Przegląd Filozoficzny – Nowa Seria
R. 29: 2020, Nr 4 (116), ISSN 1230–1493
DOI: 10.24425/pfns.2020.135093

A d r i a n a S c h e t z

Ekofilozoficzna interpretacja pewnych założeń Ingardenowskiej antropologii

Jestem siłą, która sama siebie mnoży, sama siebie buduje i sama siebie przerasta [...], siłą, która – w ciele żyjąca i ciałem się posługująca – [...] raz to ciało ujarzmiwszy, wszystkie jego możliwości na wzmoczenie samej siebie obraca. [...] Siłą, co chce być wolna...

(Ingarden 1972/1987, s. 68)

Słowa kluczowe: *antropologia, ekofilozofia, R. Ingarden, monada, system względnie izolowany*

1. Człowiek a przyroda

Filozofia ekologii, określona tu skrótem „ekofilozofia”, może być uprawiana zarówno w duchu relatywizmu, jak i pewnej formy determinizmu. Relatywistyczna ekofilozofia oznaczałaby takie podejście do relacji „człowiek – środowisko naturalne” („człowiek – natura”), którego punktem wyjścia jest założenie o probabilistycznym charakterze praw przyrody. Z punktu widzenia tego podejścia, relacja „człowiek – natura” regulowana jest przez zbiór konwencji tworzących w określonych okolicznościach, z uwzględnieniem określonych zadań. W odróżnieniu od tego, deterministycznie pojmowana ekofilozofia bazuje na przekonaniu, że świat przyrody ma niejako wbudowaną strukturę funkcjonującą w oparciu o pewne stałe prawa, od których mogą sporadycznie zdarzać się odstępstwa, niemniej jednak prawa te determinują relację „człowiek – natura” w taki sposób, że człowiek nie decyduje o charakterze tej relacji w żaden sposób.

Roman Ingarden opisywał człowieka jako tzw. system względnie izolowany. Oznaczało to, że pomimo iż oddziałują na człowieka rozmaite czynniki zewnętrzne, do których Ingarden zaliczał zmienne otoczenie, rozmaite wytwory kultury itp., to podejmowane przez niego decyzje konstytuowane są niejako w środowisku wewnętrznym, tj. mentalnym. Na przykład, choć możemy odnosić wrażenie, że to, czy ktoś zareaguje w dany sposób, jest determinowane przynajmniej częściowo kontekstem społecznym, w którym osoba ta funkcjonuje, to mimo wszystko reakcja ta jest efektem wykorzystania wiedzy, doświadczenia i innych podmiotowych czynników. Decyzja jest aktem umysłu, nie zaś otoczenia, w którym umysł działa.

W tym kontekście interesujące wydaje mi się zaproponowane przez Ingardena rozwiązanie paradoksu wolności, wyrażanego w następujący sposób: skoro oddziałują na podmiot czynniki zewnętrzne, to jego decyzje nie są wolne, zaś jeśli czynniki wewnętrzne, to są. Postaram się pokazać, że postulowana przez niego idea systemu względnie izolowanego, opisująca podmiot decyzji, mogłaby mieć zastosowanie we współczesnych rozważaniach z zakresu filozofii ekologii, gdzie człowiek jest postrzegany jako integralna część przyrody i jednocześnie jako autonomiczny podmiot. Zastanawiające jest, jak mamy rozumieć strukturę otoczenia, czyli ekosystemów, w których działamy, skoro to właśnie ona stanowi niejako gwarant możliwości dokonywania przez nas wyborów moralnych. Co więcej, odpowiedzialność za te wybory, które przynajmniej częściowo dotyczą samej przyrody, jest z kolei możliwa tylko wówczas, gdy stanowią one rezultat działania wolnej woli. Podsumowując, przedmiotem refleksji zaproponowanej w niniejszym opracowaniu jest pytanie, jak w świecie rządzonym prawami natury możliwa jest odpowiedzialność człowieka za przyrodę, stanowiącą fundament, na którym nadbudowana jest ludzka możliwość podejmowania decyzji moralnych. Interesuje mnie, który model ekofilozofii – relatywistyczny czy deterministyczny – lepiej współgra z koncepcją człowieka zaproponowaną przez Ingardena.

2. Podejmowanie decyzji

Wybór rozmaitych rozwiązań stanowi naszą codzienność. Z naukowego punktu widzenia najbardziej interesujące wydają się te decyzje, które stanowią efekt pewnego namysłu albo wynikają z przyjmowanych przez podmiot założeń na temat sytuacji, której dotyczą, są zamierzone, zaś ich skuteczność podlega ocenie; innymi słowy są – przynajmniej do pewnego stopnia – racjonalne. Decyzje spontaniczne, tj. bezrefleksyjne, stanowią albo efekt działania odruchów, na temat których najlepszej wiedzy dostarcza neuronauka, albo tzw. przeuczenia czy automatyzacji, czyli osiągnięcia efektu umiejętności na poziomie eksper-

kim, co bada psychologia. Jednakże podejmowanie decyzji na kanwie mechanizmu przeuczenia zakłada wcześniejsze działanie na poziomie namysłu.

Z psychologicznego punktu widzenia podmiot podejmujący decyzję przechodzi kilka etapów, które angażują dwa poziomy przetwarzania informacji: poziom niższy, korowy, oraz poziom wyższy, podmiotowy. Z punktu widzenia filozoficznej analizy procesu podejmowania decyzji poziom niższy, fizjologiczny, nie jest istotny, filozofów natomiast interesuje poziom personalny, który według psychologów obejmuje następujące etapy: precyzyjne zdefiniowanie problemu, analiza celu, określenie możliwych rozwiązań, określenie możliwych konsekwencji wyboru rozwiązania, wybór najlepszego rozwiązania, przekształcenie wybranego rozwiązania w skuteczne działanie oraz tzw. ocena wrażliwości, czyli podjęcie próby określenia, jak zmienić optymalny wybór w sytuacji, w której zmieniają się warunki. Choć takie rozczłonkowanie aktu podejmowania decyzji może wydawać się atrakcyjne, to nie jest zadowalające, jeśli chodzi o wyjaśnienie, jak w ogóle możliwe jest podejmowanie działania¹. Działanie jest bowiem zawsze czymś dziełem i wiąże się z ponoszeniem za nie odpowiedzialności przez tego, czyje to jest dzieło.

3. Wolna wola

Człowiek, jak za Ingardenem podkreśla Andrzej Póltawski (2011, s. 26–27), jest istotą niejako rozdartą między trzema wymiarami, które ją definiują. Człowiek mianowicie wyrasta z uwarunkowań przyrodniczych, by rozwijać się na płaszczyźnie kultury oraz jak gdyby wrastać w wymiar tzw. wyższych mocy, dostrzeganych w wytworach kultury, czyli wartości Dobra i Piękna. Pierwszy z tych wymiarów postrzega człowiek jako najbardziej realny, choć próbuje wykroczyć jakoś poza niego. Drugi wymiar ma charakter intencjonalny i najlepiej, zdaniem Ingardena, definiuje człowieka. Trzeci wymiar jest zarazem bardzo realny przez fakt siły swojego przyciągania człowieka, ale zarazem intencjonalny, bo dotyczy bytów intencjonalnych. Przenikanie się tych wymiarów można zobrazować następującą sytuacją.

Wyobraźmy sobie, że analizujemy akt twórczy jakiegoś znanego malarza, np. niech to będzie zapierający dech w piersiach obraz Johana Christiana Dahla *Avaldsnes Church* (1820). Charakterystyczne cechy sztuki skandynawskiej tłumaczy się zwykle odwołaniami do związku Skandynawów z przyrodą, specyfiki

¹ Mam na myśli oczywiście działanie w znaczeniu czynu, nie zaś odruchowego albo przypadkowego aktu motorycznego. Należy pamiętać również o tym, że działanie w sensie czynu może w ogóle nie mieć przejawów zewnętrznych, a zachodzić jedynie w umyśle podmiotu.

klimatu, w tym wypadku norweskiego itp. Można pójść nawet dalej i skorzystać ze współczesnych technik eksperymentalnych, aby próbować wskazać na wpływ biologii, czy przyrody szeroko pojętej, na sztukę w ogóle. Co do samej wartości estetycznej tych dzieł, wskazuje się już kontekst kulturowy, np. przywiązywanie wagi do światła, kolorystyki itp. Można jednak charakteryzować pracę tego artysty także w kategoriach dobra i piękna, a nawet prawdy. Wszystkie te trzy kategorie stają się dla człowieka równie realne i istotne jak oddziałująca na niego przyroda. Nie potrafi on podejmować swoich decyzji, nie uwzględniając czynnika piękna, dobra i prawdy, tak jak nie może o niczym decydować, nie biorąc pod uwagę praw przyrody. Jednocześnie zdaje on sobie sprawę, że decyzje dotyczące tego wymiaru jego egzystencji rozgrywają się tak naprawdę w sferze intencjonalnej, niecielesnej i różnej od środowiska przyrodniczego (Ingarden 1972/1987, s. 11–18).

Pomimo że sfera natury jest przez człowieka odbierana jako coś realnego i istotnego z punktu widzenia jego egzystencji, to Ingarden wydaje się znacznie umniejszać rolę natury w kształtowaniu się specyficznym człowieczym cech. Przyroda powołała człowieka do życia, ale staje się ono życiem ludzkim tylko wówczas, gdy człowiek realizuje się w sferze kultury i sztuki, a nie swojej cielesności. Czyli człowiek wzrasta ku realizacji swojej natury w dwóch pozostałych, niematerialnych wymiarach. Powoduje to, zdaniem Ingardena, bolesne rozdarcie pomiędzy zwierzęcością a duchowością bytu ludzkiego (Bertolini 2019, s. 84–85). Rozdarcie to i konflikt między zwierzęcą a duchową stroną egzystencji człowieka sprawia, zdaniem niektórych filozofów, że:

Nie można zatem, biorąc pod uwagę ten obraz, odczytywać antropologii Ingardena w świetle refleksji, jaka rozwinęła się w ostatnich dziesięcioleciach w kontekście etyki środowiska, gdzie naturalna strona człowieka, czyli myślenie o człowieku jako o organizmie zależnym od warunków naturalnych, często funkcjonuje jako założenie o rozszerzeniu obszaru podmiotów moralnych na istoty naturalne (zwierzęta, istoty ludzkie lub ekosystemy), co stanowi niezbędny teoretyczny krok do ograniczenia eksploatacji środowiska (Bertolini 2019, s. 86).

Rzeczywiście, nieantropocentrycznie uprawiana ekofilozofia upatruje w rozszerzeniu kategorii podmiotu moralnego poza byt ludzki koniecznego warunku wyjściowego dla możliwości uprawiania etyki środowiska, czyli refleksji nad moralnymi zobowiązaniami człowieka wobec świata przyrody. Odwrócenie tego bieguny w kierunku antropocentryzmu, jeśli nie całkowicie, to na pewno w dużej mierze blokuje tę możliwość z uwagi na lekceważenie faktu biologicznego rodowodu *Homo sapiens*. Dyskusja z założeniami antropologii zaproponowanej przez Ingardena byłaby może i interesująca, a dla mnie osobiście bardzo naturalna, gdyż nie podzielam światopoglądu opartego na antropocentryzmie. Niemniej jednak bardziej intryguje mnie pytanie, czy na gruncie antropologii, której on hołdował, pomimo trudności wskazanej w zacytowanym fragmencie, uda się zachować refleksję z zakresu etyki środowiska. Uważam, że jest to zadanie wyidealne, m.in. dzięki sposobowi, w jaki Ingarden rozumiał wolność człowieka.

4. Wolność monady?

Ingarden pisze o człowieku jako pewnego rodzaju systemie wewnątrznie powiązanych podsystemów:

[...] Działająca osoba (pewna całość tworząca jedność wraz z ciałem) musi [...] tworzyć system względnie izolowany, i to system całkiem szczególnego rodzaju, który nie jest możliwy w rzeczach martwych, a który także nie u wszystkich istot żywych może się zrealizować (Ingarden 1972/1987, s. 124).

Idea organizmu jako systemu pojawiła się w odczycie Ingardena podczas Międzynarodowego Kongresu Filozoficznego w Rzymie już w roku 1946, a zatem dwa lata przed ukazaniem się książki Norberta Wienera, uznanej za pierwsze wielkie dzieło z zakresu cybernetyki: *Cybernetics: Or Control and Communication in the Animal and the Machine* (1948). Pomimo że Ingarden zdawał sobie świetnie sprawę z tego, że o organizmie jako systemie – czy to otwartym, czy zamkniętym – mówiono już dużo wcześniej za sprawą twórcy teorii systemów Ludwiga von Bertalanffy’ego (1928), to miał silne poczucie *novum* swojej koncepcji. Podkreślał on mianowicie, że posługuje się pojęciem systemu względnie izolowanego w taki sposób, jaki nie został do tej pory zaproponowany ani na gruncie biologii, ani fizyki (Ingarden 1972/1987, s. 125 i n.). Dystynktywną cechą systemu względnie izolowanego ma być jego zdolność do wchodzenia w interakcje ze środowiskiem zewnętrznym, ale przy jednoczesnej odporności na przynajmniej niektóre oddziaływania zewnętrzne na stany wewnętrzne tego systemu. W tym też sensie człowiek jako system pod pewnymi względami izolowany od środowiska zewnętrznego jest zdolny do generowania własnych, samodzielnych decyzji, innymi słowy: decyzji wolnych. Istotną rolę w realizowaniu się ludzkiej wolności odgrywają zatem dwa czynniki: przynależność (sprawstwo) czyny oraz struktura podmiotu i świata:

Osoba, która ma ponosić odpowiedzialność za swój czyn, musi, [...] być wolna w swych decyzjach i w swych czynach. [...] Nie oznacza to niczego innego jak to, że odpowiedni sposób jej postępowania tworzy jej własny czyn. Lecz to oznacza znowu, że czyn wynika z inicjatywy osoby i w momencie podjęcia go i w trakcie spełniania jest niezależny przynajmniej od tych stanów faktycznych bezpośrednio ją otaczającej i różnej od niej sytuacji świata, które w zasadzie mogłyby wywierać pewien wpływ na decyzję osoby i na realizację czynu. Z jednej strony zakłada to pewną budowę formalną samej osoby, z drugiej taką strukturę świata realnego, w którym ona żyje i działa (Ingarden 1972/1987, 122–123).

Obrazując tę zależność, trudno mi uciec od skojarzenia z Leibnizjańską monadą, która nie ma okien, ale zarazem odzwierciedla swoje otoczenie; nie jest wewnątrznie przez otoczenie zmieniana, ale to otoczenie jakoś na nią wpływa, zaś ona wpływa na nie:

Aby w swojej decyzji i swoim wpływającym z niej działaniu być „niezależną” od otoczenia, osoba musi przede wszystkim mieć w sobie centrum działania, które umożliwia jej uchwycenie inicjatywy, a zarazem mieć w swojej budowie urządzenia obronne, aby nie przeszkadzano jej w działaniu (Ingarden 1972/1987, s. 123).

Zatem człowiek jest systemem częściowo otwartym na oddziaływania środowiska zewnętrznego, a zarazem częściowo zamkniętym na pewne bodźce. Jako całościowy system wyposażony jest w jakiś mechanizm motywujący go do działania (centrum działania umożliwiające podjęcie inicjatywy) oraz mechanizmy być może filtrujące bodźce tak, by uwzględniane były tylko te, które są istotne dla podejmowanej decyzji (urządzenia obronne). Rolę takich mechanizmów mogłyby pełnić, jeśli moja analiza koncepcji Ingardena jest trafna, filtry uwagowe. Rolą filtrów uwagi jest blokowanie bodźców, które nie są przydatne na danym poziomie przetwarzania informacji. Jednakże takie uwspółcześnione spojrzenie na model człowieka jako systemu względnie izolowanego nie czyni jeszcze trafnym porównywania go do Leibnizjańskiej monady. Myślę jednak, że następujący fragment tekstu Ingardena czyni to natomiast znakomicie:

Koncepcja człowieka jako względnie izolowanego systemu zbudowanego z wielu podsystemów otwiera przeto możliwość, że człowiek realizuje własne, niezależne od świata zewnętrznego działanie, aczkolwiek działanie to jest przy tym przyczynowo uwarunkowane w samym człowieku. Zarówno sfery, jak i okresy czasu, w których to zachodzi, nie zależą jedynie od ogólnej systemowej struktury człowieka, lecz również od każdorazowej indywidualnej historii danego człowieka i od okoliczności, w których on się chwilowo znajduje w świecie (Ingarden 1972/1987, s. 147).

Podobnie do monady, system względnie zamknięty rządzi się własnymi prawami. Nie oznacza to, że zachodzące w nim procesy nie stanowią, w pewnej swej części, kontynuacji relacji przyczynowych charakterystycznych dla prawideł występujących w świecie przyrody. Jednakże w miejscu, w którym zaczyna się monada, prawa te pracują w okolicznościach do niej ograniczonych. Istnieje swoista nieciągłość pomiędzy systemem izolowanym a jego otoczeniem (Węgrzecki 2001, s. 262). Warunki świata zewnętrznego schodzą wówczas na dalszy plan. System względnie zamknięty, podobny monadzie, jest izolowany od deterministycznego świata:

[...] człowiek jako istota cielesno-duchowa, zarazem „egotyczna” (*ich-haft*) i świadoma, wydaje się systemem wyższego stopnia, w którym z jednej strony istnieje hierarchia wielu systemów względnie izolowanych w ciele człowieka, a z drugiej istnieje również taki system duszy, i ponieważ oba te systemy znajdują swój wyraz i odbicie (*Auswirkung*) w czystej świadomości i w sposobach zachowania się (aktach) czystego „ja”, a decyzje woli mogą być podejmowane przez to „ja” (Ingarden 1972/1987, s. 147–148).

Podobnie jak Leibnizjańskie monady, względnie izolowane systemy tworzą nie tylko pewne hierarchie, ale także byty złożone. Zdają sobie sprawę z tego, że

metafora monady nie przystaje w całej swej rozciągłości do propozycji Ingardena, a on sam nie powoływał się na nią (ku czemu musiał upatrywać powodu w fakcie, że jednak wskazanego przeze mnie związku nie uznawał za istotny albo być może nawet mu zaprzeczał). Jednakże częściowo przejęta od Edmunda Husserla idea czystego Ja połączona ze słynnym warunkiem wyrażonym w haśle „monada nie ma okien” wydaje mi się w tej chwili najlepszym narzędziem analizy podstawowego założenia antropologii Ingardena o odpowiedzialności człowieka za jego czyny.

Przejdźmy zatem do tej kwestii. Ingarden wprost stawia pytanie o możliwość podejmowania wolnych czynów i brania za nie odpowiedzialności (Ingarden 1972/1987, np. s. 148 i 150; Póltawski 2011, s. 26; Bertolini 2019, s. 92–93). Andrzej Póltawski podkreśla, że spojrzenie Ingardena na poznawczą interakcję człowieka ze światem zewnętrznym jest różne od Leibnizjańskiej koncepcji zanurzenia monad w rzeczywistości zewnętrznej:

Przede wszystkim Ingarden przeciwstawia się [...] w sposób szczególnie dobitny tezie, głoszącej niedostępność dla nas samego realnego świata, [...] że podmiot świadomy jest jakby zamknięty w klatce swej własnej świadomości [...]. Tej tezie, jak i twierdzeniu Leibniza, że jesteśmy „monadami bez okien” przeciwstawia Ingarden pogląd, iż podmiot poznający ma bezpośredni dostęp do różnych od siebie (swego Ja) istotności, jeśli w ogóle ma być podmiotem poznającym (Póltawski 2011, s. 149–150).

Zgadzam się z interpretacją zawartą w powyższym cytacie, jednak mimo wszystko dostrzegam podobieństwo między systemem względnie zamkniętym, jakim jest człowiek w relacji do środowiska przyrodniczego, a monadą na innym poziomie, niż opisuje to Póltawski. Podobieństwa tego upatruję nie na poziomie genyzy poznania ludzkiego, ale raczej na poziomie mechanizmu procesów poznawczych. Podejmowanie decyzji nie jest procesem czysto przyczynowym, ale nawet w swej warstwie przyczynowej rządzone jest wewnętrznymi prawami „indywidualnej historii danego człowieka” i zależy „od okoliczności, w których on się chwilowo znajduje w świecie”. Owe okoliczności chwilowego stanu świata wpływającego na decyzje człowieka o indywidualnej historii mogą nie tylko pobudzać (czy motywować) go do działania, ale stanowić również racje podjętej decyzji. Racje natomiast nie należą do przyczynowo-skutkowego porządku świata, ale są raczej podobne do Leibnizjańskiej zawartości monad. Kiedy decyduję, że zacznę starannie segregować swoje śmieci, to pewna sytuacja w moim otoczeniu, w środowisku, w którym funkcjonuję tu i teraz, oddziaływała na mnie z pewnością w taki sposób, że podjęłam tę decyzję. Na przykład widok młodego szpaka z plastikowym sznurkiem owiniętym wokół nogi sprawił (wywołał przyczynowo) we mnie podjęcie takiej decyzji, że dołożę starań, by za moją sprawą nic podobnego się nie wydarzyło. W tym sensie oczywiście moja decyzja i ja sama nie jesteśmy pozbawione okien, nie przypominamy monady. Przekonanie, że podejmę decyzję o staranniejszym segregowaniu śmieci, znajduje na pewnym

etapie swoją genezę w reprezentacji czy danej wzrokowej, czyli moja decyzja wywołana jest pewnym przekonaniem, które z kolei zostało wytworzone przez mój umysł na skutek pewnej reprezentacji czy danej wzrokowej. Niemniej jednak zarazem ta sama reprezentacja czy dana wzrokowa stała się racją mojego przekonania o tym, że powinnam starannie segregować śmieci. Co więcej, jest ona także tym, co racjonalizuje moje działanie. Gdybym uważała, że należy jedynie bardzo pobieżnie segregować śmieci, i jednocześnie podjęła decyzję o ich skrupulatnym sortowaniu, to być może na skutek jakiegoś zaburzenia poznawczego albo osobowościowego przyczyną tej mojej decyzji byłoby przekonanie, że należy jedynie pobieżnie segregować śmieci, ale nie mogłoby stanowić ono racji mojej decyzji; nie czyniłoby jej racjonalną. Obok przyczynowych oddziaływań między światem a systemem względnie izolowanym, jaki stanowi podmiotowe Ja, istnieje jeszcze porządek racji, uzasadnień czy racjonalności.

Wiemy już zatem, jak to jest możliwe, że podlegający determinizmowi natury człowiek zdolny jest do takiego aktu wolności, który sprawia, że jego decyzje są wolne. Dzieje się tak dzięki temu, że na poziomie porządku racji dla swoich przekonań i decyzji stanowi on system względnie izolowany, czyli nie zależy bezwzględnie i w całości od przyczynowych interakcji ze światem zewnętrznym. W tym też sensie Ingarden ze swoją antropologią wpisywałby się w kanon ekofilozofii deterministycznej: człowiek podlega tym samym prawom, co reszta przyrody, ale posiada niejako wewnętrzne środowisko izolowane od jej oddziaływań. W środowisku tym rozgrywa się walka pomiędzy różnymi racjami na rzecz rozmaitych twierdzeń. Jest to środowisko, w którym wybór rozwiązania danego problemu dalece wykracza poza czysty determinizm. Oznacza to umiarkowany determinizm, czyli podejście, które dopuszcza istnienie niedeterministycznych oddziaływań na obszarach pewnych wysp ontologicznych. Taką wyspą może być system względnie izolowany. Natomiast wciąż mamy do czynienia z determinizmem, gdyż to, że ów system w ogóle istnieje i że w ogóle może działać według specyficznych dla niego zasad, jest dziełem praw natury. Być może zatem nic nie stoi na przeszkodzie, by podobnej zależności podlegały również przynajmniej niektóre inne zwierzęta, a nie tylko sam człowiek.

Bibliografia

- Bertalanffy L. (1984), *Ogólna teoria systemów*, przeł. E. Woydyłło-Woźniak, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Bertolini S. (2019), *Roman Ingarden: Phenomenology, Responsibility and the Ontological Foundations of Morality*, „Miscellanea Anthropologica et Sociologica” 20 (1), s. 82–97.
- Chrudzinski A. (red.) (2005), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Heusenstamm: Ontos Verlag.

- Ingarden R. (1972/1987), *Książeczka o człowieku*, Kraków: Wydawnictwo Literackie.
- Ingarden R. (1987), *Spór o istnienie świata*, t. 2, Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe.
- Półtawski A. (1994), *Wartości a ontologia Ingardena*, „Sztuka i Filozofia” 8, s. 5–18.
- Półtawski A. (2001), *Po co filozofować? Ingarden – Wojtyła – skąd i dokąd?*, Warszawa: Oficyna Naukowa.
- Świderski E.M. (2005), *Ingarden: From Phenomenological Realism to Moral Realism*, w: A. Chrudzimski (red.), *Existence, Culture, and Persons: The Ontology of Roman Ingarden*, Heusenstamm: Ontos Verlag, s. 159–189.
- Węgrzecki A. (2001), *System względnie izolowany*, w: A.J. Nowak, L. Sosnowski (red.), *Słownik pojęć filozoficznych Romana Ingardena*, Kraków: Universitas, s. 262–263.

A d r i a n a S c h e t z

Ecophilosophical reading of some principles of Ingardenian anthropology

Keywords: *anthropology, ecophilosophy, R. Ingarden, monad, relatively isolated system*

Roman Ingarden's work is widely taken as promoting a philosophical anthropology in which considerations from philosophy of ecology, that is, ecophilosophy, have no secure place. I think this contention is too hasty, even though Ingarden himself did not undertake reflections on the responsibility of humans for their natural environment. It is true that here and there he was giving explicit expression to his conviction of the unimportance of biological origins of humans, and was putting a strong emphasis on culture and other intentional creatures of humanity. In my paper I have tried to trace and describe Ingardenian understanding of humans in relation to their environment, and especially to nature. I have made an attempt to show how free human actions are possible, which in turn enforces on humans some responsibility for their actions, including those that impinge upon the nature around them.