

FILIP BOREK

UCZUCIE, OSOBA I WARTOŚCI W FENOMENOLOGICZNYCH BADANIACH EDYTY STEIN

Streszczenie. W niniejszym artykule podejmuje się próbę przeanalizowania zaprezentowanych przez Edytę Stein w *O zagadnieniu wczucia* opisów relacji między uczuciami, osobą oraz wartościami. Pokaże się przede wszystkim, na czym polega postulowana przez Stein korelacja między osobą a wartościami. Istotne dla tego celu będzie zarysowanie Stein fenomenologii uczucia. W artykule wskazuje się na problematyczność niektórych ujęć proponowanych przez autorkę. Zwraca się uwagę przede wszystkim na niedostateczność analizy przedmiotowej strony uczuć oraz istoty wartości. Centralnym punktem krytyki jest jednak pogląd Stein, traktujący czucie wartości oraz uczucia jako dwa kierunki jednego przeżycia. Pokazuje się, czym w ujęciu autorki jest osoba oraz w jaki sposób dochodzi do jej fenomenologicznej konstytucji. Stawia się również omawiane zagadnienia w kontekście intersubiektywności. Argumentuje się, że według Stein własne życie emocjonalne człowieka posiada istotne znaczenie dla rozumienia innych osób. Analizę *O zagadnieniu wczucia* pogłębia się przez wskazanie na pewne zmiany w ujęciu zagadnień aksjologicznych w późniejszych rozprawach Stein.

Słowa kluczowe: fenomenologia, uczucie, czucie wartości, osoba, duch, wartość, wczucie, rozumienie, empatia, personalizizm

1. Wprowadzenie. 2. Edyta Stein fenomenologiczna teoria uczuć. 3. Tezy na temat relacji między osobą a wartościami. 4. Zagadnienie rozumienia innych osób. 5. Uwagi końcowe.

1. WPROWADZENIE

W swojej dysertacji doktorskiej, obronionej z oceną *summa cum laude* u Edmunda Husserla w 1916 roku, a opublikowanej w roku 1917 pod tytułem *O zagadnieniu wczucia*¹, Edyta Stein mierzy się nie tylko

1 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. z niem. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
W niniejszej pracy wszelkie cytaty pochodzą będą z tego tłumaczenia. Przy opracowywaniu

z problemem poznawania drugiego człowieka, rozwijając własną koncepcję wczucia (*Einfühlung*), ale także – w ramach trzeciego i czwartego rozdziału omawianej pracy – z konstytutywno-fenomenologicznym badaniem istoty człowieka jako bytu cielesno-psychiczno-duchowego. Na najwyższym szczeblu konstytucji pojawia się wkroczenie w świat wartości. Świat ten zostanie ujęty ostatecznie jako istotowy konstytucyjny korelat osoby duchowej. Omówieniu tej opisywanej przez Stein w *O zagadnieniu wczucia* „ogólnej odpowiedniości osoby i świata wartości”² poświęcona jest niniejsza praca. Tym, co ustanawia tę odpowiedniość, są uczucia – w nich to bowiem konstytuuje się zarówno osoba, jak i świat wartości. Dlatego też niezbędne będzie zwrócenie bacznej uwagi na wypracowaną przez Stein fenomenologię uczucia. Na samym początku zarysuję przedstawioną przez Stein klasyfikację przeżyć emocjonalnych oraz opis istotowej budowy uczuć duchowych (intencjonalność – niesamodzielność – prerefleksyjna samoświadomość). Po rozświetleniu znaczenia uczuć będzie można pokazać sens postulowanej przez Stein korelacji wartość-osoba. Na końcu przejdę do zagadnienia rozumienia innych osób, starając się uwydatnić rolę momentów aksjologicznych w tym procesie. To czysto historyczno-filozoficzne omówienie wczesnej filozofii Stein³ zostanie uzupełnione o sformułowanie pewnych uwag krytycznych, pokazujących rozmaite trudności tkwiące w analizach Stein, oraz o próbę konfrontacji wyników jej pracy z innymi propozycjami fenomenologicznymi dotyczącymi omawianych tu zagadnień. Oba te zadania służą pokazaniu roli Stein w ramach ruchu fenomenologicznego oraz mogą stanowić przyczynek do sformułowania

zagadnienia korzystałem również z oryginału: E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917.

2 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 141.

3 Mam tutaj na myśli przede wszystkim dwie prace Stein, a mianowicie *O zagadnieniu wczucia* oraz *Individuum und Gemeinschaft*. Nacisk położony jest jednak na pierwszą z tych prac.

czysto rzeczowych pytań w ramach fenomenologii wartości, dzięki czemu pokaże się aktualność analiz autorki *O zagadnieniu wczucia*.

2. EDYTY STEIN FENOMENOLOGICZNA TEORIA UCZUĆ

Stein wyróżnia cztery rodzaje przeżyć emocjonalnych⁴. Po pierwsze: uczucia zmysłowe albo wrażenia uczuciowe (*Gefühlsempfindungen*). Do przeżyć tego rodzaju należy na przykład zmysłowy ból albo zmysłowa rozkosz. Nie dają się one oddzielić od fundujących je wrażeń. Z tej racji muszą z istotowej konieczności posiadać cielesne zlokalizowanie. Sprawą problematyczną jest związek tych przeżyć z Ja. Stein stoi na stanowisku, polemizując przy tym z Moritzem Geigerem⁵, że uczucia zmysłowe „wchodzą już w sferę Ja”⁶. Po drugie: cielesne uczucia (*resp.* uczucia) wspólne (*Gemeingefühle*), jak np. cielesne poczucie zmęczenia. Po trzecie: nastroje (*Stimmungen*) jako niecielesne uczucia wspólne. Przeżycia te posiadają swoiste odniesienie intencjonalne⁷. Intencjonalność jest tu rozumiana w słabszym sensie, tj. jako „skierowanie na pewien przedmiot” (*Gegenstandsrichtung*), jak wyrażał się Geiger. Nastroje nie mają bowiem charakteru prezentującego. Stanowią one raczej – jak nazywa to Stein – „zabarwienie aktów prezentujących”. Po czwarte: uczucia duchowe. Ich duchowość polega przede wszystkim na tym, że posiadają one funkcję konstytutywną (tj. konstytuują się w nich przedmioty) oraz są niezależne od związków przyczynowych (to pozwala twierdzić Stein, że nawet byt czysto

4 Pojęcia przeżycia emocjonalnego używam tutaj jako szerszego od pojęcia uczucia. Nie obejmuje ono jednak całej tej klasy fenomenów, którą Brentano nazywał „klasą wzruszeń (*Gemütsbewegungen*)”, a wcześniej Descartes *voluntas sive affectus*. Nie uwzględniam tutaj bowiem fenomenów ze sfery wolicjonalnej.

5 Por. M. Geiger, *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1(1913)2, 613 i n. Geiger uczuciom zmysłowym wyraźnie odmawia takiego „udziału w Ja” (*Ichbeteiligung*).

6 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 131.

7 „Nawet nastroje mają swój przedmiotowy odpowiednik: dla radosnego świat tonie w różowej mgiełce, dla zasmuczonego jest na wskroś szary”, tamże, 122.

duchowy mógłby mieć uczucia, np. duchową radość). Ich istotowym momentem jest wypływanie z Ja.

Z zarysowanej tu klasyfikacji widać jasno, że Steinowska fenomenologiczna teoria uczuć jest zgodna z podstawową tendencją głównych fenomenologicznych teorii uczuć jako takich, tzn. z ich antyredukcjonizmem. Empirystyczno-sensualistyczne koncepcje uczuciowości ujmowały przeżycie emocjonalne jedynie jako zmysłowe, przez co traktowano je jako ślepe, tzn. niedające żadnego poznania⁸. Co więcej, takie ujęcie przeżycia emocjonalnego musiało z istoty swiej prowadzić do przeciwstawienia uczuć rozumowi i scharakteryzowania uczuć jako czegoś *ex definitione* irracjonalnego. Tymczasem zarówno Stein, jak i np. Scheler starają się pokazać, że istnieją swoiście duchowe przeżycia emocjonalne. Mają one nie tylko funkcję poznawczą, ale także pewną prawidłowość, dzięki czemu można mówić np. o właściwych i niewłaściwych uczuciach⁹. Uczucia posiadają więc swoją własną logikę, *logique du cœur*.

Chociaż w tekście Stein brak jest jednoznacznych deklaracji, to można zasadnie przyjąć, że przy konstytucji wartości i osoby centralną rolę odgrywają uczucia duchowe. Nie musi to jednak oznaczać, że np. wrażenia uczuciowe nie mają żadnego konstytutywnego znaczenia. W *Individuum und Gemeinschaft* znajdujemy uwagi – nawiązujące wyraźnie do Husserla¹⁰ – o koniecznej obecności zmysłowego materiału (*Stoff*). „Gdy pełna radości oglądam krajobraz, to nie tylko zmysłowe daty, które współdziałają w spostrzeżeniu krajobrazu, są fundamentem radości, ale ona sama zawiera ze

8 Por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Bern 1954, 267–269.

9 Teorię właściwych (*richtig*) i niewłaściwych (*unrichtig*) uczuć znajdujemy już oczywiście u Brentana. Por. W. Galewicz, *Prawda i dobro u Brentana*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 30(1986), 115.

10 Warto przypomnieć, że uczucia zmysłowe (*resp.* wrażenia uczuciowe) miały duże znaczenie w Husserlowskiej koncepcji świadomości aksjologicznej w *Badaniach logicznych*. Zob. E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. z niem. J. Sidorek, Warszawa 2000, 487 i n.

swej strony elementy hyletyczne”¹¹. Mimo to, wszelkie próby sprowadzenia uczuć do kompleksu wrażeń okazują się nietrafne. Podobnie jak w przypadku spostrzeżenia zmysłowego, w uczuciu można odróżnić stronę hyletyczną i intencjonalną, a więc materiał wrazeniowy formowany przez jego intencjonalne ujęcia. Tym samym w *Individuum und Gemeinschaft* Stein zachowa dla uczuć Husserlowski schemat konstytucji „treść-ujęcie”. W *O zagadnieniu wczucia* najwięcej uwagi poświęcono owym intencjonalno-duchowym uczuciom. Centralna rola uczuć duchowych w omawianym kontekście pozwala więc na posługiwanie się pojęciem uczucia na oznaczenie tylko uczuć duchowych, które zresztą sama Stein nazywa „uczuciami we właściwym sensie”¹².

Uczucia są przeżyciami intencjonalnymi. Przyznając im tę właściwość, Stein idzie za tradycją sięgającą Brentana i Meinonga, a która w pełni rozwija się w pracach fenomenologów. Nie jest więc tak, że każde przeżycie emocjonalne jest zmysłowe i ma przeto formę stanu (jak chcieli tego przedstawiciele poglądu sensualistyczno-empirystycznego, prowadzącego *nolens volens* przeważnie do hedonizmu), a więc z istoty swej brak jest mu odniesienia przedmiotowego. Stany uczuciowe (u Stein: uczucia zmysłowe) stanowią wprawdzie jeden z elementów życia emocjonalnego człowieka, ale nie wyczerpują bogactwa tego życia. Warto zaznaczyć, że intencjonalność uczuć nie oznacza u Stein wyłącznie „skierowania na jakiś przedmiot” (intencjonalność w sensie słabszym), ale również „uchwycenie go”, „zaprezentowanie” (intencjonalność w mocniejszym sensie)¹³, przy czym to odniesienie intencjonalne nie daje się zredukować do intencjonalności przeżycia

11 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, w: taż, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5(1922), 142. Wszystkie cytaty z pozycji obcojęzycznych podaję we własnym tłumaczeniu.

12 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 132.

13 Por. Í.V. Ferran, *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Berlin 2008, 193.

fundującego. Jest to odmienne odniesienie, chociaż – jak zostanie dalej pokazane – z konieczności oparte na intencji je fundującej. Uczucia – właśnie jako takie – mogą posiadać funkcję poznawczą.

Można teraz zapytać: co jest intencjonalnym odpowiednikiem uczuć, tzn. przedmiotem, na który uczucia uchwytująco się kierują? „W odczuwaniu – pisze Stein – konstytuuje się nowe królestwo obiektów: świat wartości; w radości [podmiot] ma przed sobą coś radującego, w trwodze coś strasznego, w niepokoju [coś] co mu zagraża”¹⁴. W innym miejscu powiada zaś: „W każdym czuciu jestem zwrócona na pewien obiekt, dane mi jest coś w obiekcie, konstytuuje się dla mnie jakaś warstwa tego obiektu”¹⁵. Widzimy więc, że w uczuciach konstytuują się wartości. Czy to oznacza, że intencjonalnym przedmiotem uczuć są wartości? Określenia Stein nie są w tym przypadku jednoznaczne. Jeżeli „coś radującego” to tyle, co przedmiot, który posiada pewną jakość aksjologiczną, to wówczas nie tyle wartość jest przedmiotem uczucia, ile sama rzecz wartościowa, *resp.* dobro w Schelerowskim tego słowa znaczeniu. Jeżeli „coś w obiekcie”, *resp.* „warstwa czegoś”, ma oznaczać pewną jakość albo zespół jakości, to wówczas przedmiotem uczucia byłaby sama wartość, *resp.* zespół wartości¹⁶. Problem przedmiotu uczuć jest kwestią, z którą zmagał się już chociażby Alexius Meinong¹⁷. Wskazał on na konieczność wyodrębnienia w sferze przedmiotowej uczucia dwóch rodzajów przedmiotu: przedmiotu własnego i przedmiotu przeżycia przesłanki. Meinong twierdzi, że „gdy podoba mi się ornament, to nie tylko piękno jest przedmiotem mojego uczucia, lecz również sam ornament, lub gdy jestem dumny ze zwycięstwa naszych

14 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 122.

15 Tamże, 132.

16 Inną kwestią, również nierozważaną przez Stein w *O zagadnieniu wczucia*, jest zagadnienie stosunku między wartością a jej nośnikiem (*Träger*). Pewne wskazówki możemy znaleźć natomiast w *Individuum und Gemeinschaft*. Zob. E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 194.

17 H. Buczyńska-Garewicz, *Teoria wartości Alexiusa Meinonga*, *Etyka* 12(1973), 61 i n.

wojsk w bitwie, to przedmiotem uczucia jest nie tylko wartość tego sukcesu, lecz również sam sukces i jego istnienie”¹⁸.

Niejednoznaczność, z jaką spotykamy się w tekście Stein, wskazuje na braki w przeprowadzonej przez nią fenomenologicznej analizie uczucia, *resp.* uchwytowania wartości. Niejednoznaczności tej nie rozwiązują także późniejsze uwagi w *Individuum und Gemeinschaft*, gdzie Stein pisze o czuciu (*Fühlen*) jako o akcji, w którym „stają nam na drodze wartości wzgl. przedmioty jako wartościowe, jako »dobra«”¹⁹. Poza problemem określenia formalnego przedmiotu uczuć, nie wiemy także, czym mają być same wartości. Formalnie rzecz ujmując, rozumiane są one prawdopodobnie jako „jakości aksjologiczne” (*Wertqualitäten*), jak nazywa je Stein np. w swoich wykładach münsterskich z 1932/33 roku²⁰, choć w *O zagadnieniu wczucia* nie odnajdujemy tego wyrażenia. Jeżeli zaś chodzi o określenie materialne, to pewne naprowadzenie możemy odnaleźć znów w *Individuum und Gemeinschaft*, gdzie przez „wartość” rozumie Stein nie tylko to, co wartościowe samo w sobie, ale także to, co jest ważne (*bedeutsam*) tylko dla pewnego podmiotu. Ma ona więc tu na myśli różne fenomeny ważności (*Bedeutsamkeit*), które wyszczególnił Dietrich von Hildebrand²¹. Wydaje się więc, że Stein chodzi tu po prostu o wszystkie te określenia przedmiotu, które

18 Tamże, 62.

19 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 142.

20 E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej*, tłum. z niem. G. Sowiński, Kraków 2015, 116–117. Sowiński tłumaczy termin *Wertqualität* jako „jakość aksjologiczna”. R. Ingarden (np. w swoich *Wykładach z etyki*) jako „jakość wartościowa”. W. Galewicz natomiast przekłada ten Schelerowski *terminus technicus* jako „jakość wartości”, zachowując dwuznaczność wyrażenia Schelera. Por. M. Scheler, *Dobra a wartości*, w: *Z fenomenologii wartości*, wybrał, przełożył i przedmową opatrzył W. Galewicz, Kraków 1988, 58, przypis 3. Ta dwuznaczność nie musi być jednak w niniejszym przypadku zachowana.

21 Por. D. von Hildebrand, *Kategorie ważności*, w: *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., 131–160. Także: B. Schwarz, *Die Wertphilosophie Dietrich von Hildebrands*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, red. H. Kuhn, E. Avé-Lallemant, R. Gladiator, Den Haag 1975, 125–138.

nie są określeniami czysto rzeczowymi, będącymi – mówiąc po Husserlowsku – korelatami tzw. nastawienia naturalistycznego (w nim wszelkie predykaty aksjologiczne są wyłączone)²².

Akty świadomości, w których uchwytywane są wartości (*Wertnehmen*)²³, posiadają charakter źródłowości (*Originalität*), a więc prezentują swój obiekt *in propria persona*. Ten źródłowy akt uchwytywania wartości jest nieobiektywizujący i różni się co do jakości aktu (w sensie Husserla) od np. sądu o wartościach (ten wymaga już zobiektywizowania). Jeżeli wartości miałyby konstytuować się w tym źródłowym „chłonięciu wartości”, to pozostaje problem, z jakim zmagał się w podobnym kontekście Husserl: jak akty nieobiektywizujące mogą w ogóle coś konstytuować?²⁴

Drugim istotnym momentem budującym przeżycia uczuciowe jest ich niesamodzielnosc względem aktów teoretycznych, które Stein rozumie szeroko, zaliczając do nich nie tylko akty sądzenia (albo „wiedzenia” (*Wissen*), jak mówi Stein), ale również akty spostrzegania czy wyobrażania²⁵. Pogląd o niesamodzielnosci uczuć – w różnych jego modyfikacjach – znajdujemy oczywiście u Brentana i Meinonga, jak również u Husserla (czy to w *Badaniach logicznych*, czy w *Ideach I*). Stein pisze tak: „W radości z pewnego czynu mam przed sobą dobroć tego czynu, jego pozytywną wartość; aby się cieszyć z tego czynu,

22 Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, tłum. z niem. D. Gierulanka, Warszawa 1974, 5.

23 Termin ten D. Gierulanka – zarówno w swoim tłumaczeniu pracy Stein, jak i w tłumaczeniach Husserla – przekłada zwykle jako „chłonięcie wartości” albo „uchwytywanie wartości”. Por. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 20, 130 (przypis 11). Termin ten nieprzypadkowo przypomina termin *Wahr-nehmen* (spozstrzeganie).

24 Zob. U. Melle, *Objektivierende und nicht-objektivierende Akte*, w: *Husserls-Ausgabe und Husserl-Forschung*, hrsg. von S. Ijsseling, Dordrecht/Boston/London 1990, 42.

25 Dominujące jest obecnie stanowisko, że podstawą uczuć mogą być wyłącznie akty sądzenia (*resp.* sądy). Pogląd taki wyrażał wcześniej Brentano i Stumpf. Por. Í. Ferran, dz. cyt., 190 i n. W przywoływanej tutaj książce Ferran pragnie uzasadnić stanowisko reprezentowane przez Stein poprzez pokazanie, że nasze uczucia faktycznie mogą być ufundowane zarówno na spostrzeżeniach, wyobrażeniach, jak i aktach sądzenia.

muszę jednak najpierw wiedzieć o tym – wiedzenie to stanowi fundament dla radości”²⁶. Czucie wartości jest więc z istoty swej strukturalnie niesamodzielne – wymaga ono zawsze teoretycznej podstawy, która dopiero umożliwi wszelkie uchwycenie wartości. Przy czym wydaje się, że przedmiot tego fundującego przeżycia nie jest zbiorem jakichś szczególnych cech, które czynią je takim-a-takim aksjologicznie („substrat wartości” w węższym sensie w terminologii Ingardena²⁷), lecz o sam ten przedmiot wzięty niejako w całości, bez świadomościowego wyodrębnienia pewnych rysów tego przedmiotu („substrat wartości” w szerszym sensie). Mówiąc więc po Husserlowsku – i to Stein ma tutaj raczej na myśli – apercpeja wartości (*Wertapperzeption*) ufundowana jest na apercpeji rzeczy (*Dingapperzeption*). Nie oznacza to, że uczucia same nie mogą być przeżyciami fundującymi. Taką funkcję spełniają one ze swej strony względem przeżyć chcenia.

Różnica pomiędzy uczuciami a aktami teoretycznymi nie zasadza się tylko na różnicy przedmiotów intencjonalnych, ponieważ wartości mogą być również – choć jedynie nieźródłowo – przedmiotami aktów teoretycznych. Nie zasadza się ona również na z istoty jednostronnym i nieodwracalnym stosunku fundowania między nimi, ale polega także na swoistym momencie prerefleksyjnej samoświadomości podmiotu spełniającego przeżycia uczuciowe.

Czy to spostrzegając, czy to wyobrażając sobie coś, czy to sądząc na jakiś temat, podmiot spełniający te przeżycia nie uświadamiał samego siebie, podobnie jak i samych tych przeżyć. Dopiero dzięki rzuceniu reflektującego spojrzenia może on uświadomić samego siebie. Podobnie dzieje się w przypadku własności, takich jak np. dobry wzrok, słaba pamięć itd. Można je uświadomić sobie dopiero w spostrzeżeniu wewnętrznym (są one zresztą dostępne tylko jako przedmioty, tzn. w *modus* świadomości obiektywizującej). Stein

26 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 132.

27 R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, Warszawa 1989, 55.

twierdzi, że „ten, kto żyłby wyłącznie w przypomnieniu, tzn. nie spełniał obok tego przypomnienia aktu refleksji skierowanego na to przypomnienie, ten nigdy nie byłby w stanie uświadomić sobie swojej pamięci”²⁸. Ale podmiot nie jest jedynie podmiotem aktów teoretycznych (choć taki podmiot mógłby *idealiter* istnieć). Spełnia on również przeżycia uczuciowe. Tym, co stanowi o swoistości uczuć jest to, że dochodzi w nich do specyficznego, dokonującego się w *modus* nieobiektywizującej świadomości przeżycia samego siebie, jak i swoich specyficznych własności osobowych, a także „pozycji” tych własności we własnym Ja. Ktoś, kto się raduje, ten nie tylko zwraca się na pewien obiekt, ale również „czuje” samego siebie, jak i np. swoją namiętność. Zaimek zwrotny w wyrażeniach typu „czuję się radosny” nie jest więc przypadkowy. Nie potrzeba tutaj aktu refleksji, aby to wszystko sobie uświadomić (potrzeba go natomiast do tego, aby móc o tym cokolwiek powiedzieć).

Po prześledzeniu tych trzech istotowych momentów uczucia można wprowadzić już pewne rozróżnienie, jakie w swojej rozprawie próbuje przedstawić Stein, a które do tej pory nie zostało w niniejszej pracy uwzględnione. Stein odróżnia od siebie „czucie” albo „czucie czegoś” (*Fühlen von etwas*) i „uczucie” (*Gefühl*). Mimo to przyjmowane niekiedy (np. w pewnym sensie przez Schelera) rozróżnienie między czuciem a uczuciami jako dwoma osobnymi przeżyciami nie znajduje w teorii Stein aprobaty. Przeżycie jest czuciem, o ile kieruje się na jakiś przedmiot, uczuciem zaś, o ile podmiot „odczuwa” w nim samego siebie. Są to – jak się wyraża Stein – dwa kierunki (*Richtungen*) jednego i tego samego przeżycia²⁹.

Koncepcja ta rodzi oczywiście pewne problemy. Przede wszystkim nie wydaje się, aby np. w uczuciu radości dochodziło do intencjonalnego (w węższym sensie) odniesienia do wartości³⁰. Jest

28 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 131.

29 Tamże, 130.

30 Por. M. Scheler, dz. cyt., 272.

ona w prawdzie „o czymś”, *resp.* „z (czegoś)” (*worüber*)³¹, jak mawia Scheler, ona czegoś dotyczy, ale nie jest przeżyciem uchwytującym coś. W radości nie uchwytuję żadnej wartości, nic mi się w niej nie prezentuje. To raczej uprzednie uchwycenie pozytywnej wartości występującej na danym przedmiocie warunkuje (*resp.* motywuje) wystąpienie tejże radości. Jest ona odpowiedzią-reakcją (*Antwortreaktion*), która ufundowana jest na uchwyceniu wartości. Co więcej, uchwycenie wartości (przynajmniej pewnych typów) wydaje się być samodzielne względem uczuć. Np. pewną jakość „spokoju”, która dana jest „w” krajobrazie, można uchwycić nawet wtedy, gdy samemu jest się niespokojnym³².

Zmiana stanowiska następuje już w *Individuum und Gemeinschaft*. Stein odróżnia tam „czucie wartości” od „emocjonalnego zajmowania stanowiska” (*Gemütsstellungnahme*), które ufundowane jest na tym pierwszym. Najpierw więc widzę krajobraz (jako rzecz), następnie wyczuwam jego piękno, a później „zajmuję stanowisko” wobec tej wartości (np. radowanie się pięknem). Przy czym określeń „najpierw”, „następnie” i „później” nie należy traktować w sensie czasowym, lecz jedynie w sensie stosunków fundowania³³. Samo czucie wartości jest jednak „puste”, „niewypełnione”, ono niejako domaga się wypełnienia (zgodnie z istotową tendencją wszelkiego pustego przedstawienia do wypełnienia w naoczności). „Całkowicie wypełnione czucie wartości – powiada Stein – jest więc zawsze czuciem, w którym intencja wartości i reakcja-odpowiedź są zjednoczone”³⁴. I dalej: „Stosunek uchwytowania wartości (*Wertnehmen*) do zajmowania stanowiska

31 Tzn. radość jest zawsze radością z czegoś (np. z jakiegoś wydarzenia).

32 Można mieć wątpliwość, czy taka jakość nastrojowa jest w ogóle wartością. Jeżeli weźmiemy jednak pod uwagę to szerokie rozumienie, jakie Stein przyjmuje w *Individuum und Gemeinschaft*, a także jej własne przykłady z *Osoby budowy ludzkiej*, to wydaje się jak najbardziej uprawnione nazywanie tej jakości „wartością” albo „jakością aksjologiczną”. Z czysto rzeczowego punktu widzenia jest to raczej teza trudna do utrzymania.

33 E. Stein, *Individuum und Gemeinschaft*, dz. cyt., 142–143.

34 Tamże, 143.

względem wartości (*Wertstellungnehmen*) jest taki sam, jak to wcześniej zostało przedstawione: uchwytywanie wartości i zajęcie adekwatnego stanowiska względem niej wymagają się nawzajem, a jak długo wymagane zajmowanie stanowiska nie jest przeżywane, tak długo wartość nie jest uchwycona w pełni żywotnie (*voll-lebendig*). Można więc słusznie powiedzieć: miłość opiera się na uchwyconej wartości ukochanej osoby; a z drugiej strony: tylko kochającemu otwiera się w pełni dostęp do wartości osoby³⁵. Co więcej, w *Psychische Kausalität* wskazuje Stein na możliwość rozdziwisku pomiędzy uchwyconiem danej wartości a odpowiedzią (lub brakiem) na nią. Można np. uchwycić wartość danej osoby, a przy tym nie móc jej kochać³⁶.

W uczuciach możemy jeszcze wyróżnić cztery z istoty przeżywane momenty. Trzy z nich tylko wymienię, jako że nie będą one miały dalej większego znaczenia w związku z omawianym zagadnieniem. Są to: rozprzestrzenianie się uczucia w Ja, długość trwania oraz natężenie³⁷. Tym, co szczególnie zasługuje w tym kontekście na uwagę, jest jednak swoisty moment głębi uczucia. Każde uczucie wypływa z pewnej głębszej bądź płytszej warstwy Ja i jako o takim możemy właśnie powiedzieć, że ma „głębnię”. Uczucia mogą wytryskiwać z pewnej peryferyjnej warstwy mojego Ja (czymś takim peryferyjnym są według Stein np. wrażenia uczuciowe), jak również z najgłębszej warstwy mojej osoby. Moment głębi jest taką prostą jakością przeżycia, która nie daje się już, jak sądzę, opisać, lecz jedynie przeżyć, stąd też prawdopodobnie bierze się niemożność wyjścia przez Stein poza określenia metaforyczne.

35 Tamże, 191. Inaczej do tej sprawy ustosunkowuje się Scheler, twierdząc, iż akt miłości nie jest żadną odpowiedzią na wartość. Zob. M. Baranowska, *Bóg w myśli Schelera*, Kraków 2011, 129.

36 E. Stein, *Psychische Kausalität*, w: taż, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 5(1922), 75.

37 Taż, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 136–137.

To Ja, które spełnia uczucia i w nich uświadamia samo siebie, nie może być już czystym Ja. Czyste Ja jest wyłącznie pustym biegunem świadomości, nadającym strumieniowi przeżyć jedność i jako takie nie posiada żadnej głębi. Jeżeli zaś z konieczności do uczucia należy moment głębi, a więc pewnego „osadzenia” w warstwowej strukturze Ja, to owemu podmiotowi trzeba również przypisać korelatywnie moment głębi³⁸. Tym Ja jest osoba duchowa.

3. TEZY NA TEMAT RELACJI MIĘDZY OSOBĄ A WARTOŚCIAMI

W świecie wartości – pogląd ten Stein przyjmuje nieco bezkrytycznie od Schelera – istnieją aprioryczne powiązania między wartościami o charakterze hierarchicznym. Stein nie próbuje wyjaśnić tego, na czym polega wyższość pewnej wartości nad inną, ani nie podaje kryteriów ustalania tej wysokości (powołuje się jedynie w przypisie na „kryteria” sformułowane przez Schelera w *Der Formalismus*³⁹). Nie przygląda się również tym aktom, w których następuje uchwycenie wyższości pewnej wartości (uchwycenie aprioryczne) bądź uchwycenie wyższości pewnego dobra (uchwycenie empiryczne). Mówi jedynie – jak Scheler – o aktach „preferowania” (*Vorziehen*). Przyjęcie tej hierarchii – pomijając to, że, jak sądzę, moment wysokości wartości jest istotowym momentem budującym wartość, a jego współuchwycenie należy z istoty do wszelkiego uchwytowania wartości – jest jednak dla Stein o tyle istotne, że pozwala ono na przypisanie uczuciom rozumności, *resp.* nierozumności. Autorka *O zagadnieniu wczucia* nie przeciwstawia, jak wspomniałem wcześniej, uczu rozumowi – uczucia już jako należące do sfery ducha są *ipso facto* obecne w sferze rozumu⁴⁰ – ale przypisuje uczuciom właściwy im

38 Tamże, 129–130.

39 M. Scheler, dz. cyt., 110–120.

40 Co do rozumności jako istotowego momentu sfery ducha, patrz E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 127. Por. również uwagi na s. 22 niniejszej pracy.

logos. Na czym dokładniej miałyby polegać ta rozumność i nierozumność? Otóż jak twierdzi Stein, każde uczucie wypływa z pewnej warstwy osoby o takiej a takiej głębokości. Uczucie niezadowolenia z powodu złej pogody jest zazwyczaj płycej osadzone w strukturze osoby, aniżeli cierpienie z powodu tęsknoty za ukochaną osobą. Mówiąc kategoriami Schelera: w pierwszym przypadku mamy do czynienia z wartością rzeczy (*Sachwert*), w drugim zaś z wartością osoby (*Personwert*), przy czym ta druga, według Schelera, stoi wyżej w porządku hierarchicznym⁴¹. Zgodnie z tym porządkiem, osoba, która głębiej cierpi z powodu tęsknoty niż odczuwa niezadowolenie z powodu złej pogody, czuje w sposób rozumny. Rozumność uczuć polega więc na tym, że poszczególnym wartościom – zgodnie z ich hierarchicznym uporządkowaniem – odpowiadają uczucia o określonej głębi. Przy czym zachodzi relacja: im wyższa wartość, tym głębsze uczucie. Korelacja wysokości wartości i głębi jej czucia nie jest jednak korelacją istotową, lecz właśnie rozumową, tzn. nie zachodzi z konieczności (gdyby bowiem tak było, to każda osoba czułaby w doskonale rozumny sposób)⁴².

Korelacja między wartościami a osobą skłania Edytę Stein do twierdzenia, że „zbudowanie nauki o osobie (...) nie jest możliwe bez poprzedzającej nauki o wartościach oraz że można ją z takiej nauki o wartościach wyprowadzić”⁴³. Nie wdając się w szczegóły, chodzi tutaj m.in. o tzw. idealne typy osobowe, które różnią się co do ustrukturyzowania warstw osobowych w aspekcie ich odniesienia do wartości.

W rozważaniach Stein o wartościach znajdujemy jeszcze jeden ślad wpływu myśli Brentana i Schelera. Autorka *O zagadnieniu wczucia*

41 M. Scheler, dz. cyt., 120.

42 Rozważania te można zestawić z Schelerowską koncepcją *ordo amoris*, czego jednak w niniejszej pracy nie mogę uczynić. Warto zwrócić tylko uwagę na to, że u Schelera *ordo amoris* osoby doskonale czującej wartości odpowiadałby normatywnemu *ordo amoris*. Co do samej koncepcji *ordo amoris* zob. np. M. Baranowska, dz. cyt., 141–142.

43 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 141.

wprowadza rozróżnienie pomiędzy wartością a realnością (*resp.* istnieniem) wartości, nawiązując tym samym *implicite* do formalno-aksjologicznych aksjomatów Brentana, które później powtórzył również Scheler i Husserl. Chodzi tutaj więc o takie twierdzenia, jak „istnienie wartości pozytywnej jest samo wartością pozytywną”, „istnienie wartości negatywnej jest samo wartością negatywną”⁴⁴.

Stein twierdzi, że wartość realności wartości jest niższa od wartości samej. I tak np. miłość do osoby jest głębsza niż smutek z powodu jej śmierci (przykład podany przez Stein). Nasuwa się tutaj pytanie o to, czy wysuwana tutaj przez Stein głębokość miłości ma być argumentem za tym, że uchwytywana w tej miłości wartość jest wyższa niż wartość uchwytywana w smutku. Jeżeli tak, to – zgodnie z poprzednimi ustaleniami – byłoby to błędne koło. Jeśli głębokość czucia wartości ma poświadczać o miejscu danej wartości w hierarchii, to należałoby założyć, że to uczucie jest rozumne, a więc swoją głębokością odpowiada wysokości danej wartości. Aby jednak stwierdzić – jak to czyni wcześniej Stein – rozumność uczucia, trzeba się odwołać do wysokości wyczuwanej w nim wartości. Wcześniej więc to pozycja wartości była przesłanką do ustalenia rozumności, *resp.* nierozumności uczucia, teraz zaś wysokość byłaby na rozumności oparta. Wydaje mi się, że głębokość uczucia może być co najwyżej uprawdopodobniającym znamieniem wysokości wartości.

Warto zwrócić tu jeszcze uwagę na to, że szczególne znaczenie w kontekście relacji wartość-osoba ma w opisach autorki *O zagadnieniu wczucia* uczucie miłości⁴⁵. Według Stein, korelatem

44 Stein nie problematyzuje tego zagadnienia. W kontekście czysto rzeczowego ujęcia kwestii aksjomatów aksjologicznych Brentana ważne są krytyczne uwagi R. Ingardena. Co do Ingardenowskiej krytyki aksjomatów Brentana, zob. R. Ingarden, *Wykłady z etyki*, dz. cyt., 70. Także: tenże, *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: tegoż, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Kraków 1966, 99. Stein, naturalnie, nie mogła znać tychże zarzutów.

45 Stein rozpatruje wyłącznie miłość duchową, nie zajmując się tym, co Scheler wyróżnił jako miłość psychiczną oraz miłość witalną.

miłości jest wartość osoby, *resp.* osoba jako pewne dobro⁴⁶. Nie chodzi tutaj o jakąś szczególną kwalifikację aksjologiczną, której osoba może stanowić nośnik (mam tutaj na myśli przede wszystkim wartości moralne), ale o wartość samej osoby. Według Stein kochamy kogoś nie dlatego, że jest dobry, zły, inteligentny itd., ale niejako przez wzgląd na niego samego⁴⁷. Dla odróżnienia tych dwóch przypadków można by ewentualnie wprowadzić rozróżnienie terminologiczne, zgodnie z którym wartość osobowa to taka wartość, która może przysługiwać tylko osobie (tzn. jest dla niej swoista, ale nie przysługuje jej z konieczności), wartość osoby zaś to wartość, która przysługuje osobie po prostu z racji bycia osobą. Max Scheler mówił – mając na uwadze podobne rozróżnienie – o *Personwerte*, które dzielił na: wartość samej osoby (*Werte der Person selbst*) i wartości-cnoty (*Tugendwerte*)⁴⁸. Dietrich von Hildebrand z kolei mówił o „wartości ontycznej” (taka, która przysługuje bytowi z istoty) oraz o „wartości jakościowej”⁴⁹. Proponowany przeze mnie podział odpowiada podziałowi Hildebranda (jeżeli zostanie on jednak wzięty na poziomie pewnych konkretyzacji wartości ontycznej i jakościowej).

46 M. Scheler podkreślał, że miłość kieruje się nie na wartość, lecz na osobę jako wartościową. Por. M. Baranowska, dz. cyt., 129. U Stein – z racji ogólniejszej niejednoznaczności – sprawa ta nie zostaje zasadniczo wyjaśniona.

47 Por. pewne uwagi dotyczące fenomenu miłości w: M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, Warszawa 1986, 255–267. Warto też zwrócić uwagę na to, że mówienie o „kochaniu kogoś ze względu na...” zakłada przyjęcie różnicy między uchwyceniem wartości (czuciem wartości) i uczuciem jako odpowiedzią-reakcją oraz stosunku motywacyjnego między nimi. W tym kontekście ważne są – cytowane już wcześniej – uwagi z *Individuum und Gemeinschaft* (s. 191), które stanowią bardziej adekwatny opis fenomenu.

48 M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, dz. cyt., 105, 120.

49 W. Galewicz, *O fenomenologicznym pojęciu wartości*, w: *Z fenomenologii wartości*, dz. cyt., 10.

4. ZAGADNIENIE ROZUMIENIA INNYCH OSÓB

Cudza osoba – podobnie jak cudze indywiduum psychofizyczne – konstytuuje się w aktach wczucia⁵⁰. „Każde działanie drugiego [człowieka] – pisze Stein – przeżywam jako wypływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś czucia; przez to dana mi jest zarazem pewna warstwa jego osoby i pewien obszar wartości zasadniczo dostępnych jego doświadczeniu”⁵¹. We wczuciu uchwytujemy więc nie tylko cudze przeżycia (w szczególności: przeżycia uczuciowe), ale także związek między nimi (np. między czuciem a chceniem), ich pozycję w Ja, własności tego Ja oraz w pewien sposób to, co temu Ja jest dane w tych aktach.

Stein przyjmuje, że każdy człowiek zawiera w sobie to, co ona nazywa „rdzeniem osoby”, który niejako stanowi o tożsamości człowieka oraz odsłaniające się w toku życia warstwy osobowe. Ma to o tyle związek z wartościami, że faktyczna sytuacja osoby empirycznej (będącej realizacją osoby duchowej, którą to dotychczas wyłącznie miałem i dalej będę miał na myśli) determinuje przejawianie się świata wartości danej osobie. „Kto – pisze Stein – nie spotkał kogoś godnego miłości, temu brakuje przeżycia tej głębi miłości, dla tego ta warstwa osoby nie jest obecna, świadomościowo »nie istnieje«”⁵². Ta głęboka warstwa pozostaje w ukryciu dla tej osoby i – co nie jest wykluczone – może się już nigdy nie odsłonić. Żeby widzieć wartość pewnego typu, trzeba nie tylko mieć (potencjalnie) odpowiednią warstwę osobową, ale także trzeba tę wartość niejako „napotkać”.

To ograniczenie w znajomości wartości wpływa w istotny sposób na rozumienie (*Verstehen*) innych osób. Zanim omówię te ograniczenia, zwrócę najpierw uwagę na istotową budowę aktów rozumienia

50 Samej koncepcji wczucia nie mogę tutaj omówić.

51 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 142.

52 Tamże, 145.

tak, jak się ona prezentuje według Stein. W owych aktach można wyróżnić trzy niesamodzielne wobec siebie momenty: 1) rozumienie jest przeżyciem związków sensowych, 2) w aktach rozumienia mamy do czynienia z pewną przeżyciową całością, 3) przeżycia te dokonują się w *modus* świadomości nieobiektywizującej.

Duch (a więc *eo ipso* i osoba duchowa) został przez Stein określony jako sfera rozumu. W dziedzinie ducha nie panują związki przyczynowe, lecz motywacyjne. „Motywacja – pisze Stein – jest prawidłowością życia duchowego, powiązany zespół przeżyć podmiotów duchowych jest przeżyta (źródłowo lub wczuciowo) całością sensu i jako taki jest zrozumiały”⁵³. Sensowność powiązania jest warunkiem możliwości rozumienia drugiej osoby. Anomalie w dziedzinie życia duchowego (odróżnione wyraźnie przez Stein od anomalii życia psychicznego⁵⁴) zaburzają sensowność, a więc i uniemożliwiają rozumienie.

Całościowość struktury przeżywanego jest drugim istotnym momentem rozumienia. Rozumienie dotyczy bowiem zawsze jakiegoś związku przeżyć, a ściślej rzecz biorąc: sensownego związku przeżyć związanego ze strukturą osobową (a więc niejako przy „naocznym” uwzględnieniu własności osoby, tego, co dane w jej uczuciach itd.).

Po trzecie zaś: rozumienie nie jest aktem obiektywizującym, tzn. prostym uchyceniem przeżycia, *resp.* ich związków, lecz przeżyciem związków motywacyjnych⁵⁵. Jest ono nieobiektywizujące. Nie jest więc tak, że najpierw musimy pewien związek przeżyć, aby go wtórnie zrozumieć, lecz rozumieć go, to tyle, co go przeżywać⁵⁶. Przy czym w mocy pozostaje twierdzenie Stein dotyczące istoty aktów

53 Tamże, 127.

54 Tamże, 128.

55 Warto zaznaczyć, że Stein odróżnia *rozumienie* od prostego *uchycenia* cudzego przeżycia. Rozróżnienie to pojawia się już wcześniej u M. Geigera. Zob. M. Geiger, *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, w: *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck*, Leipzig 1911, 47–48.

56 Por. A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, 40.

wczucia, że nie jest ono nigdy przeżywaniem własnych przeżyć, lecz jest nieźródłowym przeżywaniem przeżyć innego Ja⁵⁷.

Rozumienie nie jest wolne od ograniczeń. Po pierwsze, osoba musi „dać się zrozumieć”, tzn. jakoś udostępnić swoje przeżycia drugiemu, czy to poprzez tzw. ruchy wyrazowe (*Ausdrucksbewegungen*) (np. gesty, mimikę itd.), czy to poprzez swoje działanie. Poznanie drugiej osoby jest więc zapośredniczone przez ujęcie ciała (choć trzeba dodać, że Stein nie wyklucza możliwości niecielesnej komunikacji⁵⁸). Istnieją ponadto różne *modi* otwartości osoby, które zostały pokrótce opisane przez Stein w *Budowie osoby ludzkiej*⁵⁹. Co istotniejsze jednak, nie każde całości sensu mogą zostać przeze mnie zrozumiane albo – jak się wyraża Stein – zrozumiane „w sposób wypełniony”⁶⁰.

Tym, co zasadniczo da się przeżyć w sposób naocznie wypełniony, jest to, co można wyprowadzić ze struktury własnej osoby. „Natomiast tego – pisze Stein – co jest sprzeczne z moją własną strukturą przeżyciową, nie mogę doprowadzić do wypełnienia, mogę to jednak jeszcze mieć dane w postaci pustego przedstawienia. Mogę sama być niewierząca, a przecież rozumieć, że ktoś inny za swoją wiarę składa w ofierze wszystkie ziemskie dobra, jakie posiada. Widzę, że tak działa i we wczuciu [przypisuję] mu jako motyw tego działania doznawanie wartości, której odpowiednik nie jest mi dostępny i przypisuję mu warstwę osobową, której sama nie posiadam”⁶¹. Korelacja wartość-warstwa osoby sprawia, że tam, gdzie brak pewnej warstwy w strukturze osoby, tam jest i brak pewnych fenomenów wartości, jak również tam, gdzie brak pewnych fenomenów wartości, tam i brak pewnej warstwy dla świadomości. Dlatego też, kto nie ma

57 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 23–24.

58 Tamże, 152.

59 Por. E. Stein, *Budowa osoby ludzkiej*, dz. cyt., 161.

60 Nie jest jasne, czy „rozumieć coś »pusto«” znaczy tyle, co „nie rozumieć”, czy też jednak jest to tylko pewien *modus* rozumienia. Adam Węgrzecki przychyła się do pierwszej interpretacji. A. Węgrzecki, dz. cyt., 43.

61 E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, dz. cyt., 149–150.

do pewnych wartości dostępu, dla którego są one ukryte, ten nie może zrozumieć innej osoby w sposób „wypełniony w naoczności”. Widzimy więc, że nasze własne życie emocjonalne, w którym konstytuują się wartości, odgrywa pierwszorzędną rolę w rozumiejącym wczuwaniu się w inne osoby.

Poznanie cudzej osobowości jest znaczące również dla poznania własnej osoby. Pozwala ono bowiem nie tylko ująć samego siebie jako przedmiot, spojrzeć na siebie „oczami innego”, ale także – na podstawie komparacji – dostrzec w nas to, co w nas inne, to, czego nam brakuje itd. We wczuciu możemy uchwytywać nieznanie nam z własnego doświadczenia obszary wartości osobowych. Czujemy czyjąś szlachetność, dobroć, wielkoduszność itd., uświadamiając sobie własne wybrakowanie, uświadamiamy sobie to, czego sami jesteśmy pozbawieni. Tym samym wczucie albo rozumienie staje się głęboką możliwością do samopoznania i aksjologicznego określenia własnej osoby.

5. UWAGI KOŃCOWE

Niniejsza interpretacja wczesnej filozofii Edyty Stein ukazała fragmentaryczność, niejednoznaczność oraz problematyczność fenomenologicznej teorii wartości autorki *O zagadnieniu wczucia*. Ta fragmentaryczność i ograniczoność analiz jest jednak usprawiedliwiona. Po pierwsze dlatego, że zwłaszcza w *O zagadnieniu wczucia* problem wartości jest raczej marginalny. W pracy tej znajduje się on dopiero w ostatniej części rozprawy i został tam zamieszczony wyłącznie w celu uczynienia zrozumiałymi następujących po nim fenomenologicznych analiz ducha, osoby i rozumienia. Po drugie, wymaganie od Stein wprowadzania nowego punktu widzenia (np. punktu widzenia fenomenologii genetycznej) nie jest zarzutem, lecz raczej rzeczowym postulatem, którego konieczność unaoczniła nam zwłaszcza *O zagadnieniu wczucia*. Nie można zapominać, że jest to pierwsza samodzielna rozprawa Edyty Stein, a co więcej, że nie

aspiruje ona do bycia próbą całościowego ujęcia problematyki wczucia, a co dopiero problematyki wartości. Jak można było zauważyć, stanowisko Stein zostaje rozwinięte i po części zrewidowane w *Individuum und Gemeinschaft*. Podtrzymując stanowisko fenomenologiczno-objektywistyczne, modyfikuje ona swój pogląd na relację pomiędzy przeżyciem uczucia a przeżyciem czucia wartości, przez co może uniknąć wspomnianych w niniejszym artykule teoretycznych problemów. Ujęcie przedstawione w *Individuum und Gemeinschaft* wyróżnia się także tym, że stawia ono problem wartości w nieco szerszej perspektywie badawczej niż ma to miejsce w *O zagadnieniu wczucia*. Chodzi tutaj m.in. o kwestię wartości i wartościowania w kontekście wspólnoty.

Edyty Stein fenomenologia wartości bez wątpienia wpisuje się w podstawowe tendencje fenomenologicznych badań aksjologicznych przeprowadzonych przez Schelera, Husserla czy Geigera. Jest to również teoria antypsychologistyczna, antysensualistyczna, będąca swego rodzaju emocjonalnym intuicjonizmem. Zarazem podstawowe tendencje filozofii Stein zbliżają ją do swoistej wersji personalizmu, przy czym początkowo nie ma on uzasadnienia religijnego, lecz fenomenologiczne⁶². Mimo nawiązywania do innych fenomenologów, badania tej wówczas bardzo młodej filozofki stanowią samodzielną próbę badania fenomenologicznego w oparciu o „rzeczy same”. W tym sensie stanowią one ilustrację wnikliwego myślenia fenomenologicznego – również w jego błędzeniu.

BIBLIOGRAFIA

- Baranowska M., *Bóg w myśli Schelera*, Wydawnictwo WAM, Kraków 2011.
Buczyńska-Garewicz H., *Teoria wartości Alexiusa Meinonga*, Etyka 12(1973), 57–78.

62 Co do personalizmu E. Stein zob. np. A. Półtawski, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, Kwartalnik Filozoficzny 1(1995), 33–44 oraz P. Secretan, *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, tłum. S. Cichowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, Kraków 1989, 34–48.

- Ferran Í., *Die Emotionen. Gefühle in der realistischen Phänomenologie*, Akademie Verlag, Berlin 2008.
- Galewicz W., *Prawda i dobro u Brentana*, Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej 30(1986), 115–131.
- Geiger M., *Beiträge zur Phänomenologie des ästhetischen Genusses*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung 1(1913)2, 567–684.
- Geiger M., *Über das Wesen und die Bedeutung der Einfühlung*, w: *Bericht über den IV. Kongress für experimentelle Psychologie in Innsbruck*, Verlag von Johann Ambrosius Barth, Leipzig 1911, 1–45.
- Husserl E., *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania. Część I*, tłum. z niem. J. Sidorek, PWN, Warszawa 2000.
- Husserl E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga druga, tłum. z niem. D. Gierulanka, PWN, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: tegoż, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wydawnictwo Literackie, Kraków 1966, 83–127.
- Ingarden R., *Wykłady z etyki*, PWN, Warszawa 1989.
- Melle U., *Objektivoierende und nicht-objektivoierende Akte*, w: *Husserl-Ausgabe und Husserl-Forschung*, hrsg. S. Ijsseling, Dordrecht/Boston/London 1990, 35–49.
- Póltawski A., *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, *Kwartalnik Filozoficzny* (1995)1, 33–44.
- Scheler M., *Istota i formy sympatii*, tłum. z niem. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986.
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Francke Verlag, Bern 1954.
- Schwarz B., *Die Wertphilosophie Dietrich von Hildebrands*, w: *Die Münchener Phänomenologie. Vorträge des internationalen Kongresses in München 13.–18. April 1971*, hrsg. von Helmut Kuhn, Eberhard Avé-Lallemant und Reinhold Gladiator, Martinus Nijhoff, Den Haag 1975, 125–138.
- Secretan P., *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, tłum. S. Cichowicz, w: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźniakowski, Społeczny Instytut Wydawniczy Znak, Kraków 1989, 34–48.
- Stein E., *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. z niem. G. Sowiński, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.
- Stein E., *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, 5(1922), 1–283.

- Stein E., *O zagadnieniu wczucia*, tłum. z niem. D. Gierulanka, J. Gierula, Wydawnictwo Znaki, Kraków 1988.
- Stein E., *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917.
- Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Wydawnictwo Naukowe Papierskiej Akademii Teologicznej, Kraków 1992.
- Z fenomenologii wartości*, wybór, przedmowa i tłum. z niem. W. Garewicz, Papieska Akademia Teologiczna, Kraków 1988.

FEELING, PERSON AND VALUES IN THE PHENOMENOLOGICAL INVESTIGATIONS OF EDITH STEIN

Abstract. The article is an attempt at analyzing the descriptions of the relations between feelings, person and values that are presented in Edith Stein's "On the problem of empathy". Our aim is to show the correlations between person and values. To that end, it is essential to sketch Stein's phenomenology of feelings. The article argues that some of the views proposed by Stein are problematic. In particular, it is pointed out that Stein's analysis of the objective side of feeling and of the essence of values is inadequate. The central point of the critique concerns Stein's view of the relations between "feeling a value" (*Wertfühlen*) and feelings (*Gefühle*). The notion of person and its phenomenological constitution is then discussed with reference to Stein's dissertation, with a specific focus on its intersubjective dimension. It is argued that according to Stein one's own emotional life is crucial to understanding other persons. The analysis of "On the problem of empathy" is deepened through illustrations of some changes in the way of treating axiological problems in Stein's phenomenology.

Keywords: phenomenology, feeling, feeling a value, person, spirit, value, empathy, understanding, personalism

FILIP BOREK

f.borek@student.uw.edu.pl

Uniwersytet Warszawski, Instytut Filozofii

Krakowskie Przedmieście 3, 00-047 Warszawa

DOI: 10.21697/spch.2017.53.2.01

Niniejsza praca opiera się w dużej mierze na referacie wygłoszonym przeze mnie na konferencji Polskiego Towarzystwa Fenomenologicznego *Problemy fenomenologii wartości* 28 listopada 2015 roku pt. *Osoba a wartości w ujęciu Edyty Stein*. Chciałbym również podziękować pani prof. Magdalenie Środzie za wnikliwą lekturę tekstu oraz cenne uwagi, które pozwoliły mi go ulepszyć. FB.