

Ks. Tymoteusz Mietelski

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE

ORCID: 0000-0001-5279-4648

CZY MOŻNA POZNAĆ ŚWIADOMOŚĆ DRUGIEGO? TŁO HISTORYCZNO- -FILOZOFICZNE KONCEPCJI WCZUCIA EDYTY STEIN

WSTĘP

Jedną z najbardziej znanych koncepcji dotyczących poznania stanów psychicznych drugiego człowieka jest teoria wczucia autorstwa Edyty Stein. Powstało wiele artykułów i prac jej dotyczących (np. Bello, 2005; Hedwig, 1999; Piecuch, 1997; Mietelski, 2017). Oczywiście jest, że uczennica Husserla tworzyła w określonym kontekście filozoficznym i formułowała poglądy, konfrontując się z innymi myślicielami epoki. Celem niniejszego artykułu jest ukazanie poglądów tych filozofów, z których myśli czerpała Edyta Stein, do których odwoływała się lub z którymi polemizowała. Mowa będzie zatem, po pierwsze, o poglądach Edmunda Husserla, następnie Maxa Schelera, a także o teorii wczucia podanej przez Teodora Lippsa. Na końcu wspomniane zostanie krótko o tzw. teoriach genetycznych tłumaczących możliwość poznania stanów psychicznych drugiego człowieka. Artykuł ma charakter przeglądowy, można powiedzieć, że w gruncie rzeczy historyczny. Ukazuje jednak również, choć w mniejszym stopniu, polemikę Stein z omawianymi autorami.

EDMUNDA HUSSERLA TEORIA WZUCIA

Nie trzeba wyjaśniać związków Edyty Stein z Edmundem Husserlem. Niezaprzeczalnie jego poglądy wywarły wpływ na Stein, zwłaszcza w początkowym okresie jej twórczości, tzw. okresie fenomenologicznym.

Husserl zajmował się zagadnieniem wczucia z dwóch powodów. Po pierwsze była to próba przezwyciężenia solipsyzmu. Bronił się przed zarzutem solipsyzmu, twierdząc, że istnienie innych Ja jest założeniem, którego wymagają doświadczenia podmiotu. Stał jednak przed zadaniem wyjaśnienia, jak inne Ja istnieją (Kwiatek, Worwag, 2002, s. 179-180). Według Jerzego Machnacza, Husserl „przez metodę fenomenologiczną oraz szereg redukcji” osiąga „sferę absolutnego istnienia, czyli sferę czystej świadomości” (Machnaczej, 1993, s. 41), ale za cenę podmiotowości drugiego człowieka. Tę podmiotowość ratuje wczuciem (tamże). Według Węgrzeckiego jednak, zagrożenie solipsyzmem nie jest jedynym powodem, dla którego Husserl zajmuje się tym zagadnieniem. Jak stwierdza: „celem Husserlowskiej teorii intersubiektywności (...) jest konstytucja obiektywnego świata” (Węgrzecki, 1992, s. 20). Według Ingardena, Husserl chciał „ująć świat jako korelat żyjącej we wzajemnym porozumieniu wielości podmiotów świadomościowych” (Ingarden, 1974, s. 40).

Oba te motywy wiążą się zatem z zagadnieniem intersubiektywności. Dla Husserla miało ono różne znaczenie w toku rozwoju jego poglądów. Na początku nie przywiązywał on do niego dużej wagi. Właśnie podnoszony zarzut solipsyzmu skłonił go do zmiany spojrzenia i zajęcia się tą problematyką (Judyci, 1990, s. 15). Według niektórych autorów wczucie stanowi podstawę fenomenu intersubiektywności (Constantini, 1981, s. 335).

Poglądy na temat poznania drugiego człowieka Husserl zawarł w wielu pracach, a po raz pierwszy użył pojęcia „wczucie” w 1905 roku (Węgrzecki, 1992, s. 21). Twierdził, że poznanie drugiego, w którym mamy dostęp do jego życia psychicznego, opiera się na wczuciu, które nie będąc samodzielnym, domaga się spostrzeżenia, które jest źródłowe (Tamże, s. 22). Wczucie jest zatem doświadczeniem, ale zapośredniczonym. W *Ideach II* Husserl powiada: „innych mogę doświadczać, ale tylko przez wczucie, swej własnej treści mogą doświadczać przez źródłową percepcję jedynie oni (...), przeżycia innych są dostępne doświadczeniu przeze mnie jedynie pośrednio-wczuciowo” (Husserl, 1974, s. 283). Podobne twierdzenia wysuwał Husserl już dużo wcześniej, podczas wykładów w 1910-1911 (Węgrzecki, 1992, s. 22).

Nieco inne stanowisko zajmuje w *Medytacjach kartezjańskich*. Drwiega odnotowuje, że opiera się ono na trzech założeniach: „inny istnieje dla mnie, ale tylko w tej mierze, w jakiej mam jego doświadczenie”, „po drugie, co łączy się bezpośrednio z pierwszym, według Husserla, inny jest mi dany w intencjonalności i poprzez nią” i, po trzecie, „inny dany jest mi jako intencjonalny korelat mojej

świadości” (2001, s. 19), czyli jako coś, co mnie przekracza, ale znajduje się w zasięgu mojej świadomości intencjonalnej. To przekraczanie, czyli transcendowanie, okazuje się jeszcze bardziej istotne, jeśli weźmie się pod uwagę fakt, że w *V Medytacji* Husserl dokonuje drugiej redukcji, sprowadzając ją do sfery tego, co własne. Można dotrzeć do innego, tylko wtedy, gdy istnieje coś, co jest własne. Drwięga twierdzi jednak, że ta druga redukcja nie prowadzi do destrukcji świata, ale właśnie warunkuje jego doświadczanie (Tamże, s. 20). Świat jawi się jako zbiór materialnych ciał, czyli *Körper*, pośród których znajduje się również ciało podmiotu, ale ono jest nie tylko ciałem w sensie *Körper*, ale i *Leib*. To ciało posiada pewne cechy. Drwięga wymienia: odczuwa doznania, włada nim podmiot, jest ono czymś najbliższym dla podmiotu, „staje się uniwersalnym zapośredniczeniem dania wszystkich rzeczy” (Tamże, s. 21n). Właśnie ciało drugiego, dane podmiotowi w akcie spostrzegania, równocześnie daje drugiego. Jest to „podstawa percepcyjna, która umożliwia dedukcję aperceptywnego przeniesienia sensu z ja na innego, przeniesienia, które z kolei umożliwia podobieństwo i analogia mojego ciała i ciała innego” (Tamże, s. 23). Podobieństwo i analogia mają fundamentalne znaczenie. Gdyby nie cielesność podmiotu, nie mogłoby dojść do rozpoznania innych podmiotów cielesnych (Zahavi, 2012, s. 149). Analogia ta nie jest rozumowaniem przez analogię, o którym będzie mowa niżej. Chodzi raczej, jak stwierdza Węgrzecki, o zjawisko łączenia w pary (*Paarung*), które prowadzi do ukonstytuowania się pewnej wielości. Podmiot nie uznaje cudzego ciała za swoje, dzięki „zasadniczej niemożności uobecnienia się tego, co dzięki analogizującemu przeniesieniu jest obecne tylko niesamodzielnie” (Węgrzecki, 1992, s. 25). Poznanie drugiego nie wyczerpuje się, według Husserla, w konstytucji ciała drugiego i jego życia psychicznego. Należy zmienić dotychczasowe nastawienie naturalistyczne na personalistyczne, dzięki któremu drugi jawi się jako byt osobowy (Tamże, s. 25). Według Węgrzeckiego, analizy Husserla są jednak niewystarczające i nie wynika z nich, jak daleko sięgałoby wczucie (Tamże, s. 27, 78).

W jednym z rękopisów na temat wczucia z 1934 roku Husserl rozpoczyna swoje rozważania od pytania o sposób źródłowego docierania do cudzego ciała (Husserl, 1974b, s. 319-326). Aby odpowiedzieć na to pytanie, najpierw zastanawia się on, jak doświadcza się własnego ciała. Drwięga słusznie więc zauważa, że poglądy Husserla różnią się od poglądów fenomenologów egzystencjalnych, według których własne ciało na poziomie doświadczenia daje się równocześnie z tym, co psychiczne. U Husserla musi nastąpić ożywienie ciała-przedmiotu, *Körper*, i następnie pokazanie, co je konstytuuje jako ciało żywe, *Leib* (Drwięga, 2001, s. 8). Ciało jest narządem spostrzegania innych obiektów przestrzennych oraz „przede wszystkim, jawi się jako centrum zorientowania” (Tamże, s. 13).

Józef Tischner trafnie oddaje myśl Husserla, mówiąc, że „obok możliwej świadomości spostrzeżeniowo-aktowej istnieje trwała przed-aktowa świadomość cielesności” (2006, s. 202). Tischner nazywa ją „konscjentywnością somatyczną”. Husserl mówi natomiast o „cielesnej doznaniowości”, której rolą jest prezentowanie ciała jako ciała, w znaczeniu niemieckiego *Leib* (tamże). Najpierw podmiot dostrzega zatem drugiego człowieka w jego materialnej cielesności. Ma do czynienia z ciałem jako przedmiotem, fizyczną bryłą, czyli *Körper*. To ciało jest podobne do jego ciała, którego doświadcza jako ciała żywego, jak zostało powiedziane wyżej. Dostrzega ciało drugiego dzięki spostrzeżeniu zewnętrznemu. Husserl twierdzi, że podmiot doświadcza, że istnieją inne ciała, spostrzegane jako fizyczne, które nie są tym ciałem, którym włada, którym kieruje jako Ja (Husserl, 1974b, s. 321). Po spostrzeżeniu zewnętrznym dokonuje się ożywienie *Körper*. Z jednej strony doświadczenie cudzego ciała jako ciała żywego (*Leib*) jest analogiczne do jakby uprzytomnienia sobie, że tym drugim ciałem też kieruje jakieś władanie, ale nie władanie podmiotu. Z drugiej strony, poprzez wczucie, podmiot doświadcza cudzego ciała jako Ja, które włada w swoim ciele (tamże).

Tischner powiada, że dla Husserla wczucie jest autentycznym spostrzeżeniem, w którym doświadczamy czegoś, co jest na zewnątrz nas, ale nie bezpośrednio, lecz pośrednio poprzez odczytywanie wyrazów dawanych przez ciało (Tischner, 1974, s. 322-323). Podmiot dostrzega zatem cudze ciało, rozpoznaje w nim fizyczne ciało, które nie podlega jego woli. W ciele wyraża się „pewne władające Ja w podobnych odmianach władania, jak te, jakich władając w obrębie własnego ciała doświadczam źródłowo” (Husserl, 1974b, s. 323). A zatem dostrzegalne spostrzeżeniem zewnętrznym akty działania cudzego ciała przypominają w jakiś sposób działania podmiotu władającego swoim ciałem. To inne Ja podmiot rozpoznaje jako nie-Ja, ale rozpoznaje owo nie-Ja jako analogiczne do Ja (Tamże). I o ile dane akty podmiotu dla niego samego dają się źródłowo, o tyle akty cudzego Ja władającego, jak domniemywa podmiot, spostrzegany cudzym ciałem, uobecniają się we wczuciu.

Wspomniane pojęcie źródłowości tłumaczy Tischner, podając przykład dyrygenta orkiestry. Kiedy dyrygent odczytuje partyturę przed próbą koncertu, muzyka jest mu dana nieźródłowo, a podczas próby z orkiestrą daje się źródłowo (Tischner, 1974, s. 323). Husserl chce w każdym przypadku docierać do źródłowego dawania się przedmiotu. Jednak sytuacja w przypadku wczucia jest skomplikowana. Zdaniem Tischnera, gdy dostrzega się na twarzy drugiego człowieka radość, nie jest ona dana źródłowo, gdyż źródłowo daje się tylko własna radość (Tamże). Pyta on zatem czy „w ogóle możliwe jest źródłowe doświadczenie drugiego?” (Tamże). Jego zdaniem niektórzy krytycy Husserla wytykają mu, że ulega tak zwanemu „przesądowi kartezjańskiemu”, którym jest zakładanie, że wiedza pewna

to ta, która została uzyskana dzięki spostrzeżeniu immanentnemu. Jeśli przyjmie się takie założenie, należałoby zapytać, czy wiedza uzyskiwana o drugim człowieku ma taki stopień pewności. Tischner idzie dalej, pytając, co właściwie można poznać o drugim człowieku. Według niego, ze wspomnianego rękopisu wynika, że Husserl rozumiał wiedzę o drugim jako pewien rodzaj opisu doświadczenia drugiego, a nie jako dowód jego istnienia.

W *Ideach II*, opublikowanych po śmierci Husserla, przygotowywanych do druku między innymi przez Edytę Stein, charakteryzuje on wczucie w jeszcze innym aspekcie. Stwierdza, że w tym doświadczeniu „przenoszę się w inny podmiot: we wczuciu uchwytuję, co i jak mocno, z jaką siłą go motywuje (...). W tym przeniesieniu muszę się z tymi motywacjami solidaryzować; czuję się nie tylko jak bym wchodził w jego myślenie, czucie, działanie, lecz muszę w tym iść za nim (...)” (Husserl, 1974a, s. 384). Przez wczucie zatem chce on uzyskiwać przede wszystkim wiedzę o motywacjach drugiego człowieka, a dzięki niej zrozumieć, poznać drugiego.

Trudno jest wskazać jednoznacznie, które poglądy Edyta Stein opiera na twierdzeniach Husserla, a które Husserl opracował już po napisaniu przez nią pracy doktorskiej lub nawet przejął od Stein, która obroniła doktorat w 1916 roku, po czym została jego asystentką. Na wykładach Husserla słyszała ona, że „obiektywnego świata zewnętrznego można doświadczyć tylko intersubiektywnie” (Stein, 2000, s. 215). Niezbędne jest doświadczenie innych indywiduów, które Husserl nazywa wczuciem, lecz – zdaniem Stein – niedostatecznie je definiuje. Tak powstaje pomysł wypełnienia braku przez zbadanie tego zagadnienia (Tamże).

Z przedstawionego rozwoju koncepcji Husserla wynika, że „rozpoczął rozważania od badania wspólnej płaszczyzny istnienia rzeczy materialnych i ludzi, by dojść na końcu do specyficznego istnienia osoby” (Machnaczej, 1993, s. 44). Jest to cenne twierdzenie, z którego wynika poniekąd, że poglądy Husserla miały wpływ również na Edytę Stein, dla której osoba ludzka była zawsze w centrum zainteresowań. Nawet po wzięciu pod uwagę wątpliwości Węgrzeckiego czy Tischnera co do niektórych twierdzeń Husserla, jego poglądy stanowią ważne tło dla zrozumienia koncepcji Stein.

MAXA SCHELERA KONCEPCJA SPOSTRZEŻENIA WEWNĘTRZNEGO

Niemniej ważnym filozofem dla rozwoju teorii wczucia według Edyty Stein był Max Scheler. Dla niego istnienie „sfery Ty” jest oczywiste. Stwierdza to w *Der Formalismus in der Ethik* za pomocą eksperymentu myślowego Robinsona, do którego odwołuje się w *Istocie i formie sympatii* (Scheler, 1980a, s. 350n). Robinson, mimo że nie widziałby innych ludzi w pobliżu, miałby wiedzę o istnieniu współ-

noty i innych podobnych sobie podmiotów (Tamże). Robinson miałby „szczególne doświadczenie *pustki* w wypadku niektórych aktów emocjonalnych oraz doświadczenie *braku, niespełnienia* w wypadku niektórych aktów dążenia” (Węgrzecki, 1992, s. 45).

Jak dokonuje się poznanie drugiego człowieka? Scheler twierdzi, że za pomocą spostrzeżenia wewnętrznego. Węgrzecki trafnie zauważa, że akty spostrzeżenia wewnętrznego wyróżnia nie tyle ich przedmiot, ile kierunek. Nie jest istotne kartezjańskie rozróżnienie na to, co psychiczne, i to, co fizyczne. Spostrzeżenie wewnętrzne nie jest skierowane tylko na dane psychiczne. Psychiczne jest to, co pojawia się dzięki aktom spostrzeżenia, a nie to, na co są one skierowane. Rozróżnieniem jest zatem sposób dania się przedmiotów (Tamże, s. 47). Spostrzeżenie wewnętrzne nie ma również nic wspólnego z refleksją, nie jest równoznaczne ze spostrzeganiem siebie samego (Tamże, s. 52). Konstytuuje się ono w przeżyciach intencjonalnych, takich jak przeżywanie cudzego przeżywania, *Nacherleben*, i współprzeżywanie, *Miterleben* (Węgrzecki, 2014, s. 51). W spostrzeżeniu wewnętrznym uczestniczy również ciało, które pełni rolę tzw. zmysłu wewnętrznego. Jest to rola analogiczna do zmysłu zewnętrznego w spostrzeżeniu zewnętrznym. Aby dane przeżycie zostało spostrzeżone, musi dojść do poruszenia zmysłu wewnętrznego. Według Schelera zatem, ciało jest jakby filtrem, który selekcjonuje i podaje spostrzeżeniu niektóre fragmenty rzeczywistości (Węgrzecki, 1992, s. 54). Ciało nabiera charakteru pośredniości, a spostrzeżenie wewnętrzne jest „cielesno-zmysłowo pośrednie” (Tamże, s. 55). Okazuje się zatem, że zarówno dla Schelera, jak i dla Husserla, ważną rolę w poznaniu drugiego pełni ciało ludzkie. To niezwykle ważne, gdyż podobnie jest w koncepcji Edyty Stein (np. Mietelski, 2018).

Scheler sądzi, że kierunek aktów spostrzeżenia wewnętrznego może obejmować cudze Ja i cudze przeżywanie (Scheler, 1980a, s. 372). Tak jak przy spostrzeżeniu wewnętrznym, skierowanym na siebie, tak przy poznawaniu cudzego Ja, możliwe jest ono, gdy zachodzi zmiana w stanie ciała, a jest ona wyrażona przez jakiś tego wyraz (Tamże, s. 376). Węgrzecki zauważa, że o ile spostrzeganie samego siebie jest możliwe poprzez modyfikacje ciała, wyrażające się w impulsach ruchowych i tendencjach wyrazowych, o tyle poznawanie innego komplikuje się (1992, s. 60). Cudze przeżycie musi zmodyfikować cudze ciało, co powoduje pojawienie się wyrazu tej modyfikacji. To jednak, jak słusznie zauważa Węgrzecki, nie wystarcza. Musi dojść jeszcze do modyfikacji ciała podmiotu. Sam Scheler powiada, że „do każdego aktu możliwego spostrzeżenia wewnętrznego należy akt możliwego spostrzeżenia zewnętrznego” (1980a, s. 373), który z kolei ma podstawę zmysłową. Dla Schelera, tym, co pierwsze spostrzega się u innego człowieka, jest jednolita całość, którą widzi się naocznie. Dopiero na tej podstawie następuje wtórne zwrócenie

się w kierunku spostrzeżenia zewnętrznego lub wewnętrznego (Węgrzecki, 1992, s. 62). Zatem w spostrzeżeniu wewnętrznym podmiot poznaje cudze przeżycia. Jest to pierwszy etap procesu poznawania drugiego (Tamże, s. 81).

Kolejnym etapem poznawania drugiego człowieka jest poznanie osoby będącej jednością różnych aktów, choć Scheler nie mówi, jak dokładnie miałyby to przebiegać (tamże). Węgrzecki stawia pytania: jak dają się podmiotowi owe jednolite całości? Czy nie jest to tylko konstrukcja teoretyczna? Jak mianowicie przebiegałoby przejście od spostrzeżenia pierwotnego do wewnętrznego lub zewnętrznego? Jakie jest podłoże i co utrudnia to przejście? (Tamże, s. 62n). Pytania te wydają się słuszne, gdyż ukazują nieprecyzyjność wypowiedzi Schelera. Węgrzecki doszukuje się przyczyn braku precyzji we fragmentarycznym przedstawieniu tej teorii przez Schelera i odwoływaniu się przez niego do dzieła, którego nie opublikował (Tamże, s. 63).

Scheler utrzymuje także, że nie jest wystarczające spostrzeżenie wewnętrzne pojmowane jako sposób poznania. Potrzebna jest jeszcze zgoda osoby poznawanej. Nie można poznać innych, „o ile się spontanicznie nie otworzą” (Scheler, 1980a, s. 165). Takie obostrzenie możliwości poznania drugiego wydaje się być dla Schelera niezbędne. Spostrzeżenie wewnętrzne jest bowiem uprzedmiotawiające, stąd jawi się potrzeba otwarcia się osoby na bycie poznaną (Węgrzecki, 1992, s. 66). Drugi człowiek może „milczeć i ukrywać się” (Scheler, 1980a, s. 165). Według Schelera istotnym warunkiem poznania drugiego jest miłość. Węgrzecki określa rolę miłości jako dwojaką: miłość umożliwia uchwycenie osoby oraz sama odsłania, jak powiada, „niektóre momenty bytu osobowego” (Węgrzecki, 1992, s. 67). Według Schelera niemałe znaczenie ma również mowa, gdyż „to, co ma być spostrzeżone, przetwarza się w tendencje wyrazowe” (1980a, s. 166).

Aby w pełni przedstawić poglądy Schelera na poznanie drugiego, warto zwrócić uwagę na ukazywane przez niego ograniczenia w tym poznaniu. Przede wszystkim niemożliwe jest, według niego, poznawanie cudzych wrażeń zmysłowych (Scheler, 1980a, s. 381n). Co więcej, jak zauważa Węgrzecki, wrażenia takie mogą ograniczać efektywność poznawanie drugiego człowieka. A zatem może być tak, że im bardziej ktoś przeżywa swoje doznania zmysłowe, cielesne, tym mniej jest możliwe dla niego poznanie cudzych przeżyć (Węgrzecki, 1992, s. 72). Dochodzi do wspomnianego wyżej zamykania się osoby. Jak zauważa Scheler: „zbliżamy się do takiego *chwilowego* solipsysty w tej mierze, w jakiej żyjemy w naszym ciele” (1980a, s. 388).

Węgrzecki konstatuje, że Scheler wprowadza podział na dwie sfery osoby: społeczną i intymną. Pierwszą człowiek dzieli ze zbiorowościami ludzkimi, druga jest tylko jego. Człowiek może poznać tylko sferę społeczną drugiego, której granicy nie przekracza nawet miłość (Węgrzecki, 1992, s. 73). Nie można w pełni zrozumieć

drugiego. Nawet otwarcie się drugiego związane z miłością jest niepełne. Węgrzecki konkluduje: „drugi człowiek nigdy nie może stać się dla nas całkowicie *przejrzysty*” (Tamże).

Jak odnosiła się do poglądów Schelera Edyta Stein? Warto zauważyć, że historycznie, w kontekście zagadnień poruszanych w niniejszym artykule, za najważniejszą książką Schelera należy uznać *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Hass*, Halle 1913. Scheler porusza w niej zagadnienie życia emocjonalnego człowieka, a zwłaszcza różne postaci sympatii i miłości. W Dodatku *Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich* zajął się problemem poznawania drugiego człowieka (Węgrzecki, 1980, s. IX). Dziesięć lat później ukazało się drugie wydanie pod tytułem *Wesen und Formen der Sympathie*, które znacznie różniło się od poprzedniego. Motywem tych zmian były krytyczne publikacje, m.in. właśnie Edyty Stein, o których sam Scheler pisze w *Przedmowie do drugiego wydania* (Scheler, 1980b, s. 5-13; Węgrzecki, 1994, s. 377).

Edyta Stein w doktoracie analizuje szczegółowo twierdzenia Schelera o spostrzeżeniu wewnętrznym i dochodzi do wniosku, że można mówić o pewnych podobieństwach do wczucia. Ważniejsze są jednak różnice, spośród których Stein wskazuje na problem związany ze niezróżdłowością wczucia. Uważa ona, że spostrzeżenie wewnętrzne jest po prostu „apercepcją siebie samego w sensie indywiduum i jego przeżyć w powiązanej całości indywidualnego przeżywania” (Stein, 1988, s. 49). Można zatem mówić o równoległości spostrzeżenia wewnętrznego i wczucia, ale tylko w sytuacjach, gdy podmiot ma dane cudze przeżycie w stosunku do siebie (Tamże, s. 56).

THEODORA LIPPSA TEORIA WCUZIA

Równie ważnymi dla zrozumienia teorii Stein są poglądy Theodora Lippsa (1851-1914), który na pojęciu wczucia oparł swoją teorię estetyczną przedstawioną w dziele *Ästhetik*, Hamburg-Leipzig 1903-1906. Należy jednak pamiętać, że kiedy mowa o wczuciu według Lippsa, to ma się na myśli coś innego niż u fenomenologów, a przede wszystkim u Edyty Stein. Wczucie, według Lippsa, dotyczy odbioru sztuki poprzez zdolność człowieka do rzutowania siebie na treść prezentowaną przez konkretne dzieła sztuki, co prowadzi do utożsamiania siebie z przedmiotem estetycznym. *Powszechna Encyklopedia Filozofii* podaje, że według Lippsa wczucie to „akt rzutowania własnych przeżyć na obiekt percepcji (...), czynność duchowa, wskutek której odczuwamy w dostrzeganych przedmiotach stany życiowe wyrażone w ich kształtach i dźwiękach” (Chłodna, 2005, s. 447n). Inne sformułowanie podaje Stanisława Tucholska: „wczucie się (...) daje człowiekowi możliwość doświad-

czenia piękna tkwiącego w przedmiocie” (Tucholska, 1994, s. 173). Jak przebiega proces wczuwania, tłumaczy Ludwik Rudnicki w książce *Estetyka T. Lipps’a*, gdzie zauważa, że we wczuciu nie otrzymuje się prostego rozumienia kształtów, prostej wiedzy o powiązaniu „rozszerzenia poziomego ust (...) pewnego wygięcia ich kącików ku górze” z „radosnym usposobieniem duszy” (Rudnicki, 1911, s. 20). Utrzymuje on, że we wczuciu jest coś więcej niż wiedza, a zarazem mniej. Więcej, ponieważ wczucie jest jakby bezpośrednie. Mniej, gdyż „czynniki rozumowe pozostają w tyle, w cieniu” (Tamże). Wczucie jest, zdaniem Lippsa, sposobem wniknięcia w cudze stany psychiczne, jedną z płaszczyzn poznania, która zawiera w sobie inne: obserwację zmysłową i obserwację wewnętrzną, czyli ujmującą własne *ja* (Gulin, 1997, s. 27). Natomiast stany psychiczne to „odrębne *jednostki psychiczne*, związane raczej z nastawieniem naszej świadomości na akty intencjonalne, które już minęły, trwają aktualnie, bądź mogą dopiero nastąpić” (Czerny, 1987, s. 146). Okazuje się zatem, że Lipps rozszerza pojęcie wczucia i obejmuje nim nie tylko poznanie dzieł sztuki, ale i drugiego człowieka. Przejmuje to rozróżnienie od Volkelta, o czym wspomniane zostanie niżej.

Punktem wyjścia jest dla Lippsa wczuwanie własnych stanów psychicznych w innego człowieka. Jest to możliwe dzięki przejawianiu się przeżyć wewnętrznych w „ruchach i rysach cielesnej strony człowieka” (Gołaszewska, 1986, s. 324). Dzięki temu w spostrzegalnej cielesności drugiego człowieka rozpoznaje się jego stany psychiczne. Jak twierdzi Gulin, według Lippsa proces wczucia rozpoczyna się od słów, od mowy człowieka. Człowiek wypowiada słowo, którym zwraca uwagę drugiego i powoduje w nim powstanie przeżycia. Dostrzega również „niepowtarzalność i indywidualność innych ludzi”, a „naturalny instynkt naśladowania” i potrzeba wyrażania siebie prowadzą do rozwoju mowy. Gulin stwierdza zatem, że dla Lippsa „naśladowanie i komunikowanie są podstawowymi składnikami mowy, lecz zjawiskiem ją konstytuującym jest wczucie” (1997, s. 28). Oprócz mowy człowiek używa wzroku i słuchu, aby obserwować gesty drugiego i na ich podstawie poznawać jego stan psychiczny. Następuje zatem rzutowanie *ja* na przedmiot wczucia.

Edyta Stein dostrzega, że istnieją punkty wspólne między teorią Lippsa a jej koncepcją wczucia, opartą na poglądach Husserla. Stwierdza, że uważał on wczucie za wewnętrzne współprzeżywanie cudzych przeżyć, co, według niej, jest tożsame z wyższym stopniem spełniania wczucia w jej teorii. Postulowana przez Lippsa obiektywność wczucia czy też jego charakter roszczenia sobie prawdziwości, wyraża, jej zdaniem, to samo, co jej twierdzenie o wczuciu jako rodzaju aktów doświadczenia (Stein, 1988, s. 26). Stein przytacza również pogląd Lippsa dotyczący sympatii zwrotnej czy refleksywnej, którą sama nazywa „możliwością iteracji wczucia” i rozszerza na podmioty trzecie. Innymi słowy podmiot może wczuć

akty drugiego podmiotu, wśród których są akty spełniania wczucia, w których drugi podmiot chwytą akty pierwszego podmiotu, co Lipps nazywa sympatią zwrotną lub, co postuluje Stein, drugi podmiot chwytą akty trzeciego podmiotu.

Stein zarzuca Lippsowi, że myli „wciągnięcie w pewne zrazu przedmiotowo dane przeżycie (...) z przejściem od nieźródłowego do źródłowego przeżywania” (Tamże), co prowadziłoby, według niej, do braku rozdziału między podmiotami. Dopiero po zwróceniu się w refleksji na realne Ja, następuje stwierdzenie istnienia przeżyć innego podmiotu. Jest to punkt niezwykle istotny dla rozważań Stein, która bardzo mocno zaznacza odrębność podmiotów. Zarzuca ona Lippsowi, że znosi on różnicę między własnym przeżywaniem i własnym Ja a cudzym przeżywaniem i cudzym Ja, a w konsekwencji staje się niezrozumiałym konstytuowanie własnego ciała jako własnego, a cudzego jako cudzego (Tamże, s. 31n).

W drobiazgowej analizie Stein wykazuje, że Lipps miesza „zapomnienie o sobie, z jakim mogę się oddać każdemu przedmiotowi, z jakby roztopieniem się mojego Ja w tym przedmiocie” (Tamże, s. 32). Na ten sam problem zwraca uwagę także Rudnicki. Słusznie powiada, że w procesie wczuwania zaciera się, według Lippsa, granica między podmiotem a przedmiotem. Przytacza przykład użyty przez Lippsa, do którego odwołuje się również Stein, o akrobacie i widzu. Zauważa on, że „różnica między nimi istnieje i widz może ją sobie zastanowieniem się uświadomić; ale we wczuwaniu świadomość ta zanika” (Rudnicki, 1911, s. 22). Kolejnym zarzutem, jaki czyni Lippsowi Edyta Stein, jest to, że po spełnieniu tendencji do pełnego przeżywania nie można mówić już o wczuciu, ponieważ w pełnym przeżywaniu, według Lippsa, wczuwane przeżycie i wczuwany podmiot znikają lub trwają obok przeżycia i podmiotu źródłowego.

Warto wspomnieć w tym miejscu, że o poznaniu drugiego człowieka pisał również Johannes Volkelt (1848-1930), filozof niemiecki. Właśnie od niego Lipps przejął odróżnienie wczucia estetycznego od praktycznego (Gołaszewska, 1986, s. 324). Volkelt rozszerzył pojęcie wczucia i stwierdził, że jest to proces, który zachodzi nie tylko w stosunku do dzieł sztuki, jak utrzymywali autorzy zajmujący się estetyką i teorią wczucia estetycznego (Tamże, s. 323). Na to odejście od wczucia o naturze tylko estetycznej zwraca uwagę również Ingarden. Według Volkelta istnieje różnica stopnia między wczuciem estetycznym a wczuciem codziennym: wczucie estetyczne jest silniejsze. Wczucie codzienne, potoczne, odbywa się przez patrzące wyczuwanie (*durch schauendes Erfühlen*), przy czym *schauen* ma szerokie znaczenie, nie jest to tylko widzenie wzrokowe, ale jakieś naoczne obcowanie (Ingarden, 1970, s. 115n). To rozszerzenie pola występowania wczucia jest niezwykle ważne, gdyż dla Stein wczucie dotyczy praktycznie wyłącznie stosunków między dwoma podmiotami. Z tego względu Ryszard Kijowski utrzymuje, że dla getyńskich feno-

menologów tematyka doktoratu Stein była niezwykajna, ponieważ metoda fenomenologiczna była wypróbowana do badania aktu świadomości i przedmiotu, a Stein interesowała relacja międzypodmiotowa (Kijowski, 1997, s. 27).

TEORIE GENETYCZNE O POZNANIU STANÓW PSYCHICZNYCH DRUGIEGO

Zarysowując w niniejszym artykule filozoficzny horyzont teorii wczucia Edyty Stein, nie sposób nie wspomnieć o tzw. teoriach genetycznych o poznawaniu stanów psychicznych drugiego. Do każdej z nich uczennica Husserla nawiązuje w swoim doktoracie, przeprowadzając ich krytykę.

Jedną z takich teorii jest tzw. teoria naśladowania, której autorstwo przypisuje się Theodorowi Lippsowi. Według tej teorii, gdy ktoś spostrzega cudzy gest, naśladuje go, z czym łączy się jakieś przeżycie. Powstaje ono w związku z cudzym gestem, a zatem wydaje się, że także przeżycie jest cudze (Ingarden, 1971, s. 411). Stein krytykuje pogląd Lippsa, zwracając uwagę, że podmiot nie dochodzi w wyniku naśladowania do cudzego przeżycia, ale do przeżycia własnego, a w takim razie mamy do czynienia z dwoma różnymi fenomenami (1988, s. 40). Dla Stein jest bardzo istotna różność podmiotów, ale jedyność przeżycia – poznający podmiot ma mieć dostęp do przeżycia cudzego.

Inną próbą wyjaśnienia, jak dochodzi do poznania cudzych stanów psychicznych, jest tak zwana teoria kojarzeniowa lub teoria asocjacji. Edyta Stein знаła ją z dzieł Paula Sterna, Johannesesa Volkelta, Antonina Prandtla (Stein, 2014, s. 249-260). Ingarden tłumaczy, że według tej teorii, widząc cudzy wyraz twarzy lub gest, podmiotowi kojarzą się pewne wrażenia kinestetyczne, a z nimi kojarzą się własne przeżycia lub uczucia. Następnie podmiot dane uczucia przeżywa sam, ale jako cudze, gdyż nie umotywowane własnymi przeżyciami. Własne przeżycie podmiotu stwarza, według Ingardena, jedynie pozór poznania cudzego przeżycia (Ingarden, 1971, s. 411).

W przekonaniu Edyty Stein teoria kojarzeniowa nie wyjaśnia genezy wczucia, gdyż podmiot przeżywa własne przeżycie, a nie cudze. Można wnioskować, że drugi przeżywa coś podobnego. Stein podaje przykład zauważenia kogoś, kto tupie nogą. Zgodnie z teorią asocjacji podmiotowi spostrzegającemu taką sytuację przedstawia się sytuacja, w której on sam tupał nogą i przedstawia mu się wściekłość, jaka nim wtedy kierowała. Stąd wnioskuję, że obserwowany człowiek też jest wściekły. Wniosek ten opiera się jednak na reprezentancie, jak stwierdza Stein, czyli własnej wściekłości (1988, s. 42).

Kolejną z teorii próbujących wyjaśnić, czy i jak dochodzi do poznawania cudzych stanów psychicznych, jest teoria wnioskowania przez analogię. Według In-

gardena, który trafnie streszcza jej założenia, John Stuart Mill, będący jej autorem, twierdził, że na podstawie doświadczenia zauważa się, że przeżycia świadome podmiotu są uwarunkowane przyczynowo procesami zachodzącymi w ciele. Po stwierdzeniu, że cudze ciało podobne jest do własnego, wnioskuje się, że procesy te muszą być podobne do własnych i powodują również analogiczne przeżycia drugiego człowieka (Ingarden, 1971, s. 410). Czasem dodaje się, według Ingardena, że nie chodzi tylko o zmiany fizyczne zachodzące w ciele przed lub po danym przeżyciu, ale również o zmiany zachodzące jednocześnie z przeżyciem. Podmiot widzi jakieś czynności cudzego ciała, wie, że sam spełnia te konkretne czynności, przeżywając coś konkretnego, wnioskuje zatem, że drugi człowiek też to przeżywa (Tamże). Jak twierdzi Ingarden, niektórzy dodają, że z biegiem czasu wnioskowanie dokonuje się tak szybko, że podmiot go sobie nawet nie uświadamia (Tamże, s. 412).

Edyta Stein utrzymuje, że można mówić o tej teorii, podnosząc te same wątpliwości, które dotyczą teorii naśladowania i asocjacji, że mianowicie nie dochodzi do pojawienia się fenomenu cudzej świadomości (1988, s. 45). Powodem sprzeciwu Stein jest przekonanie, że zgodnie z teorią wnioskowania przez analogię zakłada się wręcz ignorowanie tego fenomenu (Tamże), a „już *zdrowy ludzki* rozum uważa *wnioskowanie z siebie o innych* za nieużyteczny środek uzyskiwania znajomości cudzego życia psychicznego” (Tamże, s. 118).

KWESTIE DYSKUSYJNE

Warto wspomnieć o uwagach krytycznych możliwych do sformułowania w odniesieniu do twierdzeń Stein. Zarzucała ona Husserlowi niedostateczne zdefiniowanie, czym jest wczucie. Niewątpliwie jej koncepcja jest bardziej rozbudowana, ale również wzbudza wątpliwości. Ingarden na przykład uważał wczucie w koncepcji Stein za „(...) subiektywne i całkowicie nieadekwatne do kryteriów wyznaczonych przez sam przedmiot, bo uwarunkowane nazbyt psychologicznie” (Gerl-Falkovitz, 2003, s. 63). Postulowana przez Stein nieźródłowość, (np. w dyskusji z Schelerem) nie tylko nie jest zupełnie jasna, ale w ogóle można poddawać w wątpliwość jej występowanie. Jest to problem warty zbadania, ponieważ nieźródłowość jest jednym z elementów broniących odrębności podmiotów (niezwykle istotnej w dyskusji z Lippsem). Podobnie, wątpliwości budzi silne związanie wczucie ze spostrzeżeniem ciała, gdyż spostrzeżenie zewnątrz otwiera dostęp do *Körper*, a nie *Leib* (zob. Węgrzecki, 1992, s. 35nn). Węgrzecki kontestuje również możliwość wczucia cudzych wrażeń, a także możliwość uzyskania wiedzy o cudzej percepcji świata (Tamże, s. 37). Są to zagadnienia warte zbadania.

ZAKOŃCZENIE

Analizy przeprowadzone w niniejszym artykule doprowadziły do następujących wniosków.

Po pierwsze, Edmund Husserl przy pomocy pojęcia wczucia próbował przezwyciężyć zagrożenie solipsyzmu, a także położyć fundament pod fenomen intersubiektywności, który z kolei jest niezbędny do konstytucji obiektywnego świata. Pojęcie wczucia pojawia się w różnych jego dziełach, choć w różnych okresach twórczości ujmował je w różny sposób. Choć trudno jest wskazać dokładne zależności między poglądami Husserla i Stein, to bez wątpienia samo pojęcie wczucia Stein przejmuje od swego Mistrza, choć jest świadoma braków w jego zdefiniowaniu, które postanawia uzupełnić. Owocem jest jej dysertacja doktorska.

Po drugie, dla Maxa Schelera istnienie „sfery Ty” jest oczywiste, co wykazuje między innymi przy pomocy eksperymentu myślowego Robinsona. Drugiego poznaje się, według Schelera, przy pomocy spostrzeżenia wewnętrznego. Stein zauważa podobieństwa koncepcji Schelera i jej teorii wczucia, choć istotniejsze okazują się dla niej różnice, zwłaszcza dotycząca źródłowości danych w przypadku spostrzeżenia wewnętrznego i nieźródłowości w przypadku wczucia w jej koncepcji.

Po trzecie, zarówno dla Schelera, jak i dla Husserla, niezwykle ważną rolę w poznaniu drugiego pełni ciało ludzkie. To istotna uwaga, zważywszy, że podobnie jest w przypadku Edyty Stein.

Po czwarte, Theodor Lipps rozumiał wczucie inaczej niż fenomenologowie i Edyta Stein. W pierwszym rzędzie dotyczy ono odbioru dzieł sztuki poprzez rzutowanie podmiotu na treść przedstawieniową podmiotu estetycznego. Za Volkeltiem odróżnia wczucie estetyczne od praktycznego i rozszerza na poznanie drugiego człowieka. Stein stawia szereg zarzutów koncepcji Lippsa, z których najpoważniejszym jest zarzut o zacieranie granicy między podmiotem a przedmiotem wczucia.

Po piąte, możliwość uchwytывania cudzej świadomości próbowały wyjaśnić także teorie: naśladowania, kojarzeniowa i wnioskowania przez analogię. Stein analizuje każdą z nich, ponieważ bierze pod uwagę stan badań zastany w momencie pisanie pracy doktorskiej, jednakże odrzuca wszystkie teorie genetyczne, wątpiąc w ich skuteczność.

Artykuł niniejszy zarysował tło historyczno-filozoficzne badań Edyty Stein nad teorią wczucia. Uczennica Husserla pisząc rozprawę doktorską na temat wczucia, tworzyła w horyzoncie poglądów swojego Mistrza i odnosiła się do aktualnego stanu badań nad możliwością poznania stanów psychicznych drugiego człowieka.

Artykuł ukazał odniesienia do poglądów Husserla, Schelera, Lippsa i innych, aby uwypatnić trafność (choć z zastrzeżeniami) koncepcji Stein i jej umocowanie historyczne.

Bibliografia:

- Bello A. A. (2005). Edmund Husserl i Edyta Stein. Problem podmiotu ludzkiego. *Zeszyty Naukowe Centrum im. Edyty Stein*, nr 1, 91-98.
- Chłodna I. (2005). Lipps Theodor. W: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 6, (447-448). Lublin: Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu.
- Constantini E. (1981). Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und bei Husserl. *Analecta Husserliana*, vol. XI, 335-339.
- Czerny J. (1987). Brentanizm i jego recepcja w filozofii europejskiej. Katowice: Wyd. UŚ.
- Drwięga M. (2001). Husserl o cielesności. *Kwartalnik Filozoficzny*, t. XXIX, z. 3, 5-35.
- Gerl-Falkovitz H. B. (2003). Wprowadzenie. W: E. Stein, *Autoportret z listów*. Część trzecia. Listy do Romana Ingardena, (7-35). Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Gołaszewska M. (1986). *Zarys estetyki*. Warszawa: PWN.
- Gulin W. (1997). Theodora Lippsa psychologiczna koncepcja empatii. *Forum Psychologiczne*, t. 2, 25-37.
- Hedwig K. (1999). O pojęciu wczucia w pracy doktorskiej Edyty Stein. W: J. Machnacz (tłum. i oprac.), *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, (44-52). Wrocław: TUM.
- Husserl E. (1974a). *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*. Księga druga. Warszawa: PWN.
- Husserl E. (1974b). Zagadnienie wczucia. *Znak*, nr 237, 319-326.
- Ingarden R. (1970). *Studia z estetyki*, t.3. Warszawa: PWN, Warszawa.
- Ingarden R. (1971). O poznawaniu cudzych stanów psychicznych (wykład wygłoszony we Lwowie 15.06.1939). W: R. Ingarden, *U podstaw teorii poznania*, cz. 1, (407-427). Warszawa: PWN.
- Ingarden R. (1974). *Wstęp do fenomenologii Husserla*. Warszawa: PWN.
- Judycki S. (1990). *Intersubiektywność i czas*. Lublin: TN KUL.
- Kwiatkiewicz A., Worwag M. (2002). *Podróż po historii filozofii. Dwa wieki krytyki*. Warszawa: Scholar.
- Lipps T., *Ästhetik*, Wyd. L. Voss, Hamburg – Leipzig 1903-1906.
- Machnacz J. (1993). Poznanie drugiego człowieka. *Horyzonty wiary*, z. 17, 41-51.

- Mietelski T. (2017). Einfühlung jako sposób poznania drugiego człowieka według Edyty Stein. *Bielańskie Studia Teologiczne*, nr 3, 55-72.
- Mietelski T. (2018). Interpretacja ciała ludzkiego w ujęciu Edyty Stein. *Warszawskie Studia Teologiczne*, nr XXXI/4, 78-93.
- Piecuch J. (1997). Poznanie drugiego człowieka w ujęciu Edyty Stein. Teoria wczucia i jej granice. W: J. Piecuch (red.), *Edyta Stein – filozof i świadek epoki*, (137-160). Opole: Wyd. Uniwersytet Opolski – Wydział Teologiczny.
- Rudnicki L. (1911). *Estetyka T. Lipps'a*. Kraków.
- Scheler M. (1913). *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegefühle und von Liebe und Haß: mit einem Anhang über den Grund zur Annahme der Existenz des fremden Ich*. Halle.
- Scheler M. (1980a). *Istota i forma sympatii*. Warszawa: PWN.
- Scheler M. (1980b). *Przedmowa do wydania drugiego*. W: Tenże, *Istota i formy sympatii*, (5-13). Warszawa: PWN.
- Stein E. (1988). *O zagadnieniu wczucia*. Kraków: Znak.
- Stein E. (2000). *Pisma*, t. 1. Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Stein E. (2014). *O zagadnieniu wczucia*. Kraków: Wyd. Karmelitów Bosych.
- Tischner J. (2006). *Studia z filozofii świadomości*. Kraków: Wyd. Instytut Myśli Józefa Tischnera.
- Tischner J. (1974). Komentarz do: E. Husserl, *Zagadnienie wczucia*. *Znak*, nr 237, 319-327.
- Tucholska S. (1994). Poziom empatii a obraz siebie. *Roczniki filozoficzne*, t. 42, z. 4, 173-185.
- Węgrzecki A. (1980). Wstęp. W: M. Scheler, *Istota i formy sympatii*, (VII-XI). Warszawa: PWN.
- Węgrzecki A. (1992). *O poznawaniu drugiego człowieka*. Kraków: WN PAT.
- Węgrzecki A. (1994). Max Scheler. *Wesen und Formen der Sympathie*. W: B. Skarga (red.), *Przewodnik po literaturze filozoficznej XX wieku*, (368-377). Warszawa: PWN.
- Węgrzecki A. (2014). *Wokół filozofii spotkania*. Kraków: WAM.
- Zahavi D. (2012). *Fenomenologia Husserla*. Kraków: WAM.

CAN ONE KNOW THE CONSCIOUSNESS OF ANOTHER? THE HISTORI- CAL AND PHILOSOPHICAL BACKGROUND OF EDITH STEIN'S CONCEPT OF EMPATHY

SUMMARY

The aim of this article was to present historical and philosophical background of Edith Stein's concept of empathy. Stein based her PhD thesis on Husserl's views and referred to actual state of research on possibility to know the consciousness of another. The author uses the hermeneutic method of analyzing Stein's writings. He also examines Stein's interpretation of approach of Husserl, Scheler, Lipps and other. In the result the relevance of Stein's concept and its historical background were demonstrated.