

AKADEMIA IGNATIANUM W KRAKOWIE
WYDZIAŁ FILOZOFICZNY

Tymoteusz Mietelski

**KONCEPCJA ETYKI FENOMENOLOGICZNEJ
PAOLA VALORIEGO**

STUDIUM ANALITYCZNO-KRYTYCZNE

Rozprawa doktorska napisana pod kierunkiem
dra hab. Piotra Duchlińskiego, prof. AIK

Kraków 2023

SPIS TREŚCI

WSTĘP	3
ROZDZIAŁ I – ROZWÓJ FENOMENOLOGII WE WŁOSZECH.....	11
1.1. Tło historyczno-filozoficzne recepcji myśli Husserla.....	12
1.2. Pierwsze interpretacje fenomenologii	23
1.3. Druga fala zainteresowania fenomenologią	40
1.4. Dalszy rozwój badań fenomenologicznych.....	53
ROZDZIAŁ II – METODA FENOMENOLOGICZNA W ROZUMIENIU	
VALORIEGO.....	58
2.1. Filozoficzna droga do fenomenologii.....	58
2.2. Analiza rozwoju historycznego fenomenologii.....	68
2.3. Analiza struktury metodycznej fenomenologii	82
2.4. Koncepcja stosunku fenomenologii do ontologii	96
ROZDZIAŁ III – ANALIZA DOŚWIADCZENIA MORALNEGO W KONCEPCJI	
VALORIEGO.....	106
3.1. Badanie tła analizy przy pomocy <i>nauk humanistycznych</i>	107
3.2. Analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego	119
3.3. Konieczność przejścia do ontologii moralnej	145
3.4. Możliwość kontynuowania analizy na gruncie teologii moralnej.....	154
ROZDZIAŁ IV – KWESTIE Dyskusyjne i uwagi polemiczne wobec	
POGLĄDÓW VALORIEGO.....	159
4.1. Koncepcja etyki a etyka fenomenologiczna	160
4.2. Propozycja poszerzenia zakresu doświadczenia a przedmiot fenomenologii ..	170
4.3. Ujęcie wartości moralnej a norma moralności	180
4.4. Postulat interdyscyplinarności a bezzakończoność	199
ZAKOŃCZENIE.....	213
BIBLIOGRAFIA.....	217
ANEKS	257
SUMMARY	269

WSTĘP

Przedmiotem niniejszej rozprawy są poglądy etyczne włoskiego filozofa Paola Valoriego. Głównym celem badań jest rekonstrukcja zaproponowanej przez niego koncepcji etyki fenomenologicznej, z uwzględnieniem kontekstu historyczno-filozoficznego, oraz jej analiza krytyczna.

Warto podać na początku kilka informacji biograficznych o omawianym filozofie. Paolo Valori urodził się 28 marca 1919 roku w Bolonii, w rodzinie włoskich intelektualistów. Jego ojciec, Aldo Valori, był dziennikarzem, a jego matka, Etre Maria Rontini Valori, poetką i autorką książek. Jego rodzeństwo otrzymało dobre wykształcenie: Francesco był historykiem, Luigia lekarzem, Michele słynnym architektem, a Beatrice znaną aktorką. Rodzina Valorich przeprowadziła się w 1923 roku do Rzymu. Tam Paolo uczęszczał do gimnazjum i liceum w jezuickim Istituto Massimo, a następnie 12 listopada 1937 roku wstąpił do Towarzystwa Jezusowego w Galloro, gdzie przyjął święcenia w 1948 roku. Ukończył studia z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim, a na Uniwersytecie La Sapienza uzyskał stopień *libera docenza* (odpowiednik habilitacji). Uzyskał również licencjat z teologii. Wykładał etykę, fenomenologię, metafizykę, filozofię teoretyczną, psychologię racjonalną na Uniwersytecie Gregoriańskim, Uniwersytecie Laterańskim i Uniwersytecie La Sapienza. Przystąpił do *Movimento di Gallarate*, obecnie *Fondazione Centro Studi Filosofici di Gallarate* przy Instytucie Filozoficznym Aloisianum. Był członkiem *Società Filosofica Romana* oraz jednym z założycieli *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*. Po przejściu na emeryturę przebywał w Rzymie. Kilka lat przed śmiercią został przeniesiony do infirmerii Jezuitów przy via dei Penitenzieri. Zmarł 23 grudnia 2003 roku w Szpitalu Ducha Świętego w Rzymie¹.

¹ Informacje o Valorem pochodzą z rozmów autora niniejszej pracy z Angelą Ales Bello, której był współpracownikiem oraz z Paolą Valori, jego bratanicą, a także z następujących publikacji: zob. A. Molinaro, *P. Paolo Valori, S.J.*, w: A. Piolanti (red.), *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Wyd. Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, s. 295n; G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Una discussione sul l'Etica della Felicità*, Wyd. Ethica, Forlì 1968, s. 70; F. Parisi, *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, Wyd. Levante, Bari 2003, s. 229; F. Egaña, *In memoriam: P. Paolo Valori*, w: „La Gregoriana. Trimestrale della Pontificia Università Gregoriana”, nr 20 (2004), s. 29.

Fakt zastosowania przez Valoriego metody fenomenologicznej do badania moralności nie jest oryginalny. Analizy takie przeprowadzał już Edmund Husserl, choć głównie w niepublikowanych za życia rękopisach. Za ojca klasycznej koncepcji etyki fenomenologicznej uchodzi Max Scheler. Co jest zatem oryginalnego w podejściu omawianego filozofa? Nie tyle rozumienie samej metody fenomenologicznej, gdyż przyznaje on jasno, że tę stosuje w wersji Husserla i Schelera. Oryginalna jest propozycja zastosowania metody fenomenologicznej w szerszym kontekście analizy doświadczenia moralności. Analiza ta przebiega w jego koncepcji w czterech krokach. Pierwszy to określenie tła faktu moralnego przy pomocy nauk o człowieku. Drugi krok to fenomenologiczna analiza doświadczenia moralnego, która jest przewodnim momentem podjętych przez niego badań, ale okazuje się niewystarczająca do ujęcia całości życia moralnego człowieka. Z tego powodu konieczne jest przejście do trzeciego kroku, który wyznacza poszukiwanie fundamentu ontologicznego uzyskanych wyników. W ten sposób analiza osiąga kres z filozoficznego punktu widzenia, ale może być kontynuowana na gruncie teologii moralnej, co może stanowić dodatkowy, czwarty krok w koncepcji.

Pierwszą przyczyną podjęcia analizy poglądów Valoriego jest jego twierdzenie o kryzysie etyki teoretycznej, do którego doprowadził upadek systemów naturalistycznych, formalnych, racjonalistycznych i prawnych. W przekonaniu omawianego filozofa pojawia się potrzeba sformułowania etyki bliższej sytuacji człowieka, konkretniejszej, egzystencjalnej, personalistycznej. Z tej przyczyny proponuje on koncepcję etyki, którą można określić mianem fenomenologicznej, gdyż metodzie fenomenologicznej nadaje on doniosłe znaczenie dla całej analizy. Do podjęcia badań skłania zatem chęć zbadania, czy Valori osiągnął zakładany cel i czy jego rozważania wnoszą coś oryginalnego do badania moralności.

Drugim powodem dociekań podjętych w rozprawie jest uznanie przez Valoriego metody fenomenologicznej za cenne i wartościowe narzędzie badania moralności przy jednoczesnym uznaniu jej za narzędzie niewystarczające, gdyż niezdolne do ostatecznego wyjaśnienia doświadczenia moralnego. Taka ocena metody fenomenologicznej przywodzi na myśl krytykę systemu etycznego Schelera dokonaną przez Karola Wojtyłę, a także zarzuty stawiane tej metodzie przez Tadeusza Stycznia. Do podjęcia dociekań skłania zatem chęć sprawdzenia, jak dalece poglądy Valoriego są zbieżne z myślą wymienionych filozofów. Mimo że niniejsza rozprawa nie ma ściśle porównawczego charakteru, to jednak wskazanie podobieństw interpretacji fenomenologii jest o tyle

ciekawe, że choć Valori tworzy później niż Wojtyła i Styczeń, to jest mało prawdopodobne, że znali oni nawzajem swoje poglądy.

Niemniej ważnym motywem podjęcia badań, o ile nie najważniejszym, jest postulat interdyscyplinarnego podejścia do analizy doświadczenia moralnego. Chodzi o rozumienie przez Valoriego zasady bezzakończoności, które jest specyficzne w tym sensie, że wyklucza on przyjęcie w punkcie wyjścia założeń systemowych, zwłaszcza metafizycznych, postulując jednocześnie wzięcie pod uwagę wyników poszczególnych nauk, ale dopiero w toku przeprowadzanych analiz. Z jednej strony chodzi tu o otwartość na wyniki różnych nauk zajmujących się człowiekiem, które stanowią tło analizy. Z drugiej, można mówić o interdyscyplinarności w sensie włączenia ontologii do przeprowadzanych badań. Poglądy Valoriego cechują się również otwartością na dialog w ramach filozofii. W różnych hermeneutykach doświadczenia moralnego i systemach metafizycznych, pomimo uznania ich niewystarczalności czy błędności, zawsze doszukuje się on elementów pomocnych w całościowym i wiernym ujęciu rzeczywistości. Ważne jest zatem zbadanie zasadności wysuwanego przez Valoriego postulatu interdyscyplinarności, zwłaszcza w kontekście fenomenologicznej zasady bezzakończoności.

Kolejnym motywem podjęcia tematu jest fakt, że myśl Valoriego pozostaje dotychczas niemal nieznana w Polsce. Analiza poglądów tego filozofa będąca jednym z aspektów niniejszej rozprawy jest przybliżeniem włoskiej myśli fenomenologicznej. Jednocześnie jest również wkładem w recepcję myśli jezuickiej, gdyż Valori jest przedstawicielem Towarzystwa Jezusowego.

Główny problem badawczy niniejszej rozprawy można wyrazić w pytaniu: Czy koncepcja etyki fenomenologicznej Valoriego wnosi coś nowego do rozważań o moralności? Innymi słowy, celem podjęcia rozważań jest przeprowadzenie rekonstrukcji i krytycznej analizy jego poglądów dotyczących doświadczenia moralnego. Z poszukiwaniem odpowiedzi na główne pytanie wiąże się konieczność poruszenia następujących zagadnień: Jakie jest tło historyczno-filozoficzne poglądów Valoriego? Jak rozumie on metodę fenomenologiczną? W jaki sposób aplikuje ją do badań nad moralnością? Czym koncepcja Valoriego różni się od koncepcji przedstawicieli fenomenologicznego nurtu rozumienia wartości? Czy jego rozwiązania opierają się zarzutom stawianym fenomenologom? Jakie trudności wiążą się z rekonstruowaną propozycją Valoriego? Czy można mówić o paralelizmie odczytania myśli Husserla i zastosowania jej do badania moralności w poglądach Valoriego oraz Wojtyły

i Stycznia? Czy postulat interdyscyplinarności nie narusza istotnej dla fenomenologii zasady bezzałożeniowości?

Nie przeprowadzono do tej pory kompleksowych badań nad poglądami Valoriego. Jego myśl jest aktualnie mało rozpowszechniona we Włoszech, mimo że w przeszłości teksty omawianego filozofa zawarte w głównych dziełach doczekały się w sumie kilkudziesięciu recenzji opublikowanych nie tylko we włoskich periodykach naukowych, ale również we Francji, Belgii, Hiszpanii, Stanach Zjednoczonych Ameryki i Kanadzie. Znacząca jest zwłaszcza polemika powzięta przez Georgia Gianniniego i Faustina Parisiego oraz odpowiedź Valoriego: z pierwszym podjął dyskusję w artykule naukowym, drugiemu udzielił wywiadu, w którym precyzował swoje poglądy. W Polsce natomiast jego poglądy pozostają niemal nieznane – ukazał się jeden artykuł², fragment pracy zbiorowej³ i recenzja książki, której Valori był współautorem⁴.

Podstawowym źródłem wykorzystanym przy pisaniu niniejszej rozprawy są dwa główne teksty Valoriego dotyczące fenomenologii, czyli książki: *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia* oraz *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*. Oprócz nich wykorzystany zostanie szereg innych tekstów, z których najważniejsze są trzy opublikowane w formie książek skrypty dla studentów: *Lezioni di filosofia morale*, *Filosofia morale: questioni conclusive* oraz *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo*, a także artykuł naukowy *Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia*. Wymieniono tu teksty najważniejsze. Jednym z aspektów prowadzonych nad myślą Valoriego badań będzie opracowanie pełnej bibliografii jego prac.

Właściwą zatem metodą badań zastosowaną w rozprawie jest metoda analityczna oraz hermeneutyczna interpretacja poglądów Valoriego, z uwzględnieniem analizy treściowej i logicznej jego tekstów. Analiza będzie polegała na rekonstrukcji poglądów omawianego filozofa i wydobyciu głównych elementów jego koncepcji. Pozwoli to w konsekwencji na poddanie myśli Valoriego ocenie krytycznej.

² Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga do fenomenologii. Paolo Valori – interpretacja doświadczenia moralnego*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 313-330.

³ Zob. P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2016, s. 170-185.

⁴ Zob. T. Biesaga, G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Un discussion sur le Ethica del Felicitate, U.M.I., Beekbergen, Roma 1991*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 29 (1993), z. 2, s. 165-167.

W toku wywodu stosowane będą również przypisy erudycyjne, zwłaszcza w pierwszym rozdziale rozprawy. Z jednej strony stanowią one będą dokumentację bibliograficzną, pomocną, gdyż przybliżającą fenomenologię włoską. Z drugiej, będą służyły egzemplifikacji poszczególnych wątków pobocznych, niektórych poglądów polemicznych, a także okoliczności historycznych. Ich celem będzie zatem ujęcie tła podejmowanych zagadnień.

Oprócz prac omawianego filozofa pomocny będzie wspomniany artykuł Andrzeja Kobylińskiego *Włoska droga do fenomenologii. Paolo Valori – interpretacja doświadczenia moralnego*, a także teksty dotyczące etyki fenomenologicznej, wśród których wymienić należy zwłaszcza pracę *Phenomenological Ethics, a Historical Outline* Jana Bengtssona, artykuł *Etyka fenomenologiczna* Ryszarda Monia oraz dwie publikacje Krzysztofa Stachewicza: *Czy wartości są fundamentem moralności i etyki, czyli kilka pytań pod adresem materiale wertethik* oraz *Fenomenologia Husserla a etyka. Wokół problemów metodologicznych*.

Nieocenioną pomoc stanowią będą także artykuły dotyczące historycznego rozwoju fenomenologii we Włoszech, wśród których warto wymienić następujące: *La fenomenologia in Italia. Sviluppo storico* Carla Siniego, *Linee di sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia* Angeli Ales Bello oraz *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia* Mauro Mocchiego.

Aby zrealizować postawiony cel badań, konieczne jest podjęcie krytycznej analizy poglądów Valorigo. Zostanie to dokonane w następujących etapach. Pierwszy rozdział będzie miał charakter wprowadzający. Valori jest wymieniany wśród pierwszych przedstawicieli fenomenologii włoskiej. Aby ukazać, dlaczego takie miano przysługuje filozofowi, którego główne prace publikowane są kilkadziesiąt lat po śmierci Husserla, konieczne jest przedstawienie kontekstu historycznego jego poglądów. Na ów kontekst składa się tło historyczno-filozoficzne recepcji myśli Husserla we Włoszech, pierwsze interpretacje fenomenologii nad Tybrem, które pojawiają się w latach dwudziestych ubiegłego wieku, a także rozkwit myśli fenomenologicznej związany we Włoszech z tzw. drugą falą zainteresowania fenomenologią, do której przedstawicieli zaliczany jest Valori. Uzupełnieniem analiz zawartych w pierwszym rozdziale będzie omówienie dalszego rozwoju badań fenomenologicznych od lat siedemdziesiątych do chwili obecnej.

Drugi rozdział poświęcony będzie rozumieniu metody fenomenologicznej przez Valorigo. Badał on z jednej strony rozwój historyczny myśli Husserla, z drugiej jej

strukturę metodyczną, analizując najważniejsze zagadnienia jego filozofii: filozofia jako ścisła nauka, problem początku filozofii, oczywistość, prawda, intuicja egzystencjalna, analiza intencjonalna, *epochè*, intersubiektywność, solipsyzm. Jednakże punktem centralnym analiz Valoriego jest pytanie o stosunek fenomenologii do ontologii. Uważa on, że metoda fenomenologiczna, bardzo sprawna w analizie relacji intencjonalnej, okazuje się nieefektywna w specyficznej problematyce ontologicznej. Stąd zastanawia się, czy metoda Husserla wyklucza, ignoruje czy zakłada ontologię. Uznaje, że fenomenologia w istocie zmierza do ontologii, pozwala mu na rozważenie, jakimi cechami powinna charakteryzować się ontologia wynikająca z założeń fenomenologii i na niej oparta. Należy zatem zbadać, skąd bierze się zainteresowanie Valoriego myślą Husserla, jak interpretuje jej rozwój i strukturę oraz jak przebiega jego argumentacja dotycząca związku z ontologią.

Trzeci rozdział stanowić będzie centralny element analitycznej części rozprawy. Porządek badań, które będą podjęte w tej części pracy, wyznaczają kroki analizy doświadczenia moralnego w zaproponowanej przez Valoriego koncepcji etyki. Mianowicie po pierwsze zostanie zbadany postulat nakreślenia tła faktu moralnego przy pomocy wyników nauk o człowieku. Valori uważa, że aby oceniać dane postępowanie działającego podmiotu, konieczne jest jego zrozumienie od strony zewnętrznej przy pomocy nauk społecznych i od strony wewnętrznej przy pomocy nauk psychologicznych. Niemniej jednak nauki te nie dotyczą całości doświadczenia moralnego, a tylko jego aspektu empiryczno-zmysłowego. Nie mogą one rozwiązać konfliktów wartości, nie ukazują dramatyzmu wyborów moralnych, nie wyjaśniają fenomenów życia moralnego, nie zwracają się ku przyszłości, ale służą weryfikacji czynów już dokonanych.

Stąd przejście do drugiego kroku, czyli analizy doświadczenia moralnego z zastosowaniem metody fenomenologicznej. Krok ten rozpoczyna się od zdefiniowania doświadczenia jako bezpośredniego i receptywnego kontaktu z rzeczywistością. Chodzi zatem o charakterystyczne dla fenomenologii poszerzenie koncepcji doświadczenia. Drugim momentem kroku fenomenologicznego jest analiza fenomenów doświadczenia moralnego, wśród których na pierwszym miejscu Valori wymienia sądy wartościujące, konkretnie sądy związane z doświadczeniem wewnętrznym, a następnie także akty preferowania i wyboru, żal oraz powinność. Analiza tych zagadnień prowadzi Valoriego do uznania istnienia specyficznego doświadczenia moralnego, które różni się od doświadczeń prawno-społecznych, religijnych, estetycznych, psychologicznych. Wyróżnienie doświadczenia moralnego pozwala w konsekwencji na przejście do

trzeciego momentu analizy fenomenologicznej, czyli afirmacji istnienia specyficznego typu wartości, mianowicie wartości moralnej. Zdaniem Valoriego jego koncepcja rozstrzyga wszystkie aporie dotyczące wartości, zwłaszcza jej status ontyczny, ponieważ jego etyka ufundowana jest na najsolidniejszej i najbogatszej rzeczywistości, czyli na osobie ludzkiej. Należy sprawdzić, jaka jest koncepcja wartości moralnej w propozycji Valoriego, czym różni się od innych ujęć wartości i czy rzeczywiście opiera się zarzutom tradycyjnie stawianym etyce materialnej.

Valori jest świadomy, że etyka fenomenologiczna ma ograniczenia, z których największą słabością jest fakt, że z poznawczego punktu widzenia doświadczenie moralne i wartość osoby mogą być poznane przez fenomenologię, ale ich ostateczna racja nie może być wyjaśniona bez ontologii. Innymi słowy, analiza fenomenologiczna ujawnia istnienie godności osoby, ale nie wyjaśnia ontologicznych korzeni tej godności. Z tego powodu konieczne jest przejście do trzeciego kroku analizy, czyli ontologii, która jednak nie unieważnia analiz fenomenologicznych. Dla omawianego filozofa fakt moralny jawi się jako pierwszy w porządku epistemologicznym, choć autentyczne przeżywanie tego faktu prowadzi do odkrycia prawd metafizycznych, które są pierwsze w porządku ontologicznym. Moment fenomenologiczny i metafizyczny są różne, ale nieodseparowane od siebie, są dwoma momentami jednego filozoficznego procesu. To właśnie analiza fenomenologiczna pozwala na późniejsze wprowadzenie do systemu filozoficznego pojęć normy, celu, prawa, wartości, natury, dobra, miłości. Analiza fenomenologiczna, w przekonaniu Valoriego, może wzbogacić, wyjaśnić i usprawiedliwić metafizykę. Należy zatem zbadać zasadność przejścia od analizy fenomenologicznej do ontologicznej oraz możliwość takiego przejścia.

W koncepcji omawianego filozofa analiza etyczna znajduje się zatem na skrzyżowaniu różnych punktów widzenia: nauk o człowieku, aksjologii przeżywanego doświadczenia, ontologii moralnej, a jako ostatecznego horyzontu, wiary i jej refleksyjnego przemyślenia, czyli teologii, co może stanowić czwarty krok analizy.

Ostatni rozdział rozprawy będzie poświęcony zagadnieniom dyskusyjnym. Na początku zostanie podjęta próba bliższego określenia, jak koncepcja etyki Valoriego wpisuje się w nurt etyki fenomenologicznej i czy jest to ujęcie oryginalne, zwłaszcza wobec poglądów Husserla i Schelera. Z wielu zagadnień poruszanych przez Valoriego szczegółowa analiza dotyczyć będzie dwóch spraw, które wydają się szczególnie znaczące dla badań nad koncepcjami związanymi z etyką materialną. Po pierwsze, zbadana zostanie propozycja poszerzenia zakresu doświadczenia, która jest

charakterystyczna dla fenomenologii, lecz wobec której wysuwane są liczne zarzuty. Należy sprawdzić, w jaki sposób Valori rozumie doświadczenie, zwłaszcza doświadczenie moralne. Po drugie, przeprowadzona będzie analiza ujęcia wartości moralnej, które to zagadnienie jest centralne dla etyki w tradycji fenomenologicznej. Należy zbadać, czy poglądy Valoriego mogą być uznane za rozwiązanie problemów będących słabymi punktami etyki fenomenologicznej. Ostatni paragraf czwartego rozdziału poświęcony będzie postulatowi badań interdyscyplinarnych. Chodzi zwłaszcza o sprawdzenie, jak Valori rozumie interdyscyplinarność, czy w etyce takie badania są możliwe oraz czy postulat interdyscyplinarności nie narusza istotnej dla fenomenologii zasady bezzałożeniowości.

Warto we wstępie do niniejszej pracy zasygnalizować trudności napotkane w toku podjętych dociekań. Podstawowa trudność wynika z tego, że żaden tekst Valoriego nie został dotychczas przetłumaczony na język polski. Zdecydowana większość prac omawianego filozofa została opublikowana w języku włoskim, choć dostępnych jest również kilka tekstów w języku angielskim i francuskim, a także jeden w języku łacińskim. W związku z tym wszystkie cytaty podane są w tekście w tłumaczeniu własnym autora, a w przypisach w brzmieniu oryginalnym. Dotyczy to również wszystkich innych cytatów, które nie są dostępne w języku polskim.

Druga trudność związana jest z pierwszą. Chodzi mianowicie o brak opracowań myśli Valoriego w języku polskim. Jak zostało powiedziane, ukazały się tylko trzy teksty dotyczące jego poglądów⁵. W związku z tym w rozprawie znajdą się głównie odwołania do zagranicznych komentatorów poglądów omawianego filozofa, zwłaszcza wspomnianych Gianniniego i Parisiego.

⁵ W toku podjętych analiz niektóre zagadnienia poruszane w niniejszej pracy zostały również opracowane i opublikowane w formie artykułów: zob. T. Mietelski, *Paolo Valori – osoba, twórczość, bibliografia*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 25 (2019), z. 2, s. 169-184; tenże, *Wojna sprawiedliwa nadal sprawiedliwa? Rozważania Encykliki Fratelli tutti a stanowisko Paolo Valoriego*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 18 (2020), s. 93-110; tenże, *Filozoficzna droga Paola Valoriego*, „Logos i Ethos”, nr 53 (2020), z. 2, s. 129-148; tenże, *Concezione dell’etica fenomenologica in Paolo Valori*, „Aquinas”, nr 64 (2021), z. 1, s. 241-253.

Rozdział I

ROZWÓJ FENOMENOLOGII WE WŁOSZECH

W Polsce rozwój fenomenologii nastąpił dzięki bezpośredniemu działaniu uczniów Edmunda Husserla (1859-1938)¹. Tekst pierwszego Polaka o Husserlu został opublikowany już w 1895 roku². Jedną z najważniejszych postaci w tym procesie był oczywiście Roman Ingarden (1893-1970). W ten sposób Polska znalazła się w gronie krajów, gdzie myśl Husserla bardzo szybko została dostrzeżona, poddana analizie i rozwijana. Podobnie odbywało się to również w innych krajach Europy, a potem świata.

Innym przypadkiem są natomiast Włochy, gdzie myśl fenomenologiczna dotarła z pewnym opóźnieniem. Najogólniej rzecz ujmując, można powiedzieć, że przyczyną takiego stanu rzeczy był silny rozwój kierunków filozoficznych związanych z neoidealizmem. Angela Ales Bello, włoska filozof zajmująca się myślą Husserla, w jednym z tekstów dotyczących fenomenologii stawia tezę: „w przewadze neoidealizmu we włoskiej spekulacji filozoficznej w okresie międzywojennym należy szukać przyczyny paradoksalnej sytuacji: wolniejszego przenikania kierunków innych niż neoidealistyczne (...), a jednocześnie rozprzestrzeniania się ich i skupiania na nich uwagi”³. Jak zauważa Andrzej Kobyliński, komentując rozwój włoskiej fenomenologii, było to związane z sytuacją polityczną, gdyż faszyzm „ugruntował na blisko pół wieku

¹ Proces ten opisuje np. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne recepcje*, Wyd. Gnome, Katowice 1999.

² Jak podaje Głombik, chodzi o recenzję *Philosophie der Arithmetik*: zob. W. Heinrich, *E. Husserl, Philosophie der Arithmetik, Pfeffer, Halle 1891*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, nr 19 (1895), z. 4, s. 436-439 (zob. Cz. Głombik, *Husserl i Polacy...*, dz. cyt., s. 145).

³ A. Ales Bello, *Linee di sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia*, „Il Pensiero”, nr 27 (1986), z. 1-2, s. 83 („nella preminenza del neoidealismo nella speculazione filosofica italiana fra le due guerre mondiali bisogna ricercare la causa di una situazione paradossale: del rallentamento della penetrazione di correnti diverse da quelle neoidealistiche (...) e contemporaneamente della diffusione e dell’attenzione ad esse dedicate”).

hegemonię różnych odmian idealizmu, blokując recepcję innych prądów intelektualnych i kształtowanie się odmiennych sposobów myślenia”⁴.

Jak zatem rozwijała się fenomenologia we Włoszech? W jakim momencie historycznym myśl Husserla zaczyna oddziaływać nad Tybrem? Jakie fazy rozwoju fenomenologii można wyróżnić? W niniejszym rozdziale zostanie ukazane tło historyczno-filozoficzne pojawienia się fenomenologii we Włoszech, następnie początek zainteresowania myślą Husserla przypadający nad Tybrem na lata dwudzieste ubiegłego stulecia, druga fala zainteresowania fenomenologią, która rozpoczęła się w latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, w końcu dalszy rozwój badań fenomenologicznych.

Celem niniejszego rozdziału wprowadzającego w temat rozprawy jest przedstawienie kontekstu twórczości Paola Valoriego, aby pokazać, dlaczego miano jednego z pierwszych przedstawicieli włoskiej fenomenologii przysługuje filozofowi, którego główne prace powstają kilkadziesiąt lat po śmierci Husserla.

1.1. Tło historyczno-filozoficzne recepcji myśli Husserla

Jedną z najważniejszych postaci dla filozofii włoskiej na początku XX wieku był Giovanni Gentile (1875-1944)⁵. Co do poglądów filozoficznych, Gentile nawiązywał do Hegla, choć był od niego radykalniejszy. Budował system idealistyczny, skrajną wersję subiektywistycznego heglizmu, oparty na radykalnej filozofii immanencji, z przejętym od Hegla i przeformułowanym procesualizmem⁶. Swoją koncepcję, będącą formą idealizmu absolutnego, nazwał aktualizmem. Opracował ją w książkach *Riforma della dialettica hegeliana*⁷ oraz *Teoria generale dello spirito come atto puro*⁸.

Gentile krytykował z jednej strony idealizm transcendentalny Kanta za niemożliwość poznawczego ujęcia sfery noumenów, z drugiej idealizm ewolucyjny Hegla za dualizm fenomenologii ducha i logicznego stawania się. Zarzucał Heglowi,

⁴ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 314.

⁵ Zob. tamże, s. 314. Zob. I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wyd. Ernst Reinhardt, München–Basel 1969, s. 142-153; W. Chudy, *Gentile Giovanni*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Wyd. PTTA, Lublin 2002, s. 747n.

⁶ Zob. W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 747. Tatarkiewicz zwraca uwagę, że właśnie dzięki Gentilemu heglizm był we Włoszech silnym kierunkiem filozoficznym (zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, t. 2, Wyd. PWN, Warszawa 1988, s. 219).

⁷ Zob. G. Gentile, *Riforma della dialettica hegeliana*, Wyd. Sansoni, Firenze 1913.

⁸ Zob. G. Gentile, *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Wyd. Le Lettere, Firenze 1916.

że dedukcja bytu konkretnego z abstrakcyjnego prowadzi do „determinacji człowieka przez siłę bezosobową”⁹.

Kobyliński zauważa, że Gentile chciał stworzyć system bezzałozeniowy, który byłby oparty na mocy *ja* subiektywnego¹⁰. Postulował wyjście od „myśli, która jest absolutnie subiektywna i należy do *ja* pojmowanego jako konkretny akt”¹¹. Gentile utożsamiał akt poznania świata z jego tworzeniem, co umiejscawia punkt wyjścia jego filozofii w klasycznej wizji „poznawczego punktu wyjścia (...) jako stawanie się człowieka (myśli ludzkiej) tym, co jest poznawane”¹². W koncepcji Gentilego myśl jest aktywnością, a przedmiot myśli jest wytworem aktywności. Myślenie jest aktywne i jest przyczyną samego siebie. Owo stawanie się myśli jest „dialektyczne, jest kreacją samego aktu, myśl jest (...) samowiedzą (autoświadomością), która zawiera poznającego zarazem jako podmiot i przedmiot”¹³.

Metafizykę Gentilego można określić zatem jako metafizykę „aktu myślenia”, ponieważ w akcie tym następuje „wchłonięcie przedmiotu przez podmiot oraz tworzenie przedmiotów przez poznający podmiot”¹⁴. Działanie podmiotu jest fundamentem poznania, a co za tym idzie, fundamentem doświadczenia. Jak zauważa Wojciech Chudy, „tożsamość dwóch stanów – poznawczego i ontycznego – prowadzi Gentilego do koncepcji ducha, w której następuje identyfikacja podmiotu transcendentального z bytową strukturą duchową”¹⁵. Aby cały system był ufundowany na ludzkiej świadomości przy jednoczesnym postulacie bezzałozeniowości, potrzebne było przyjęcie teorii ducha jako czystego aktu, czystej aktualności¹⁶. Kobyliński zauważa, że „podstawową zasadą aktualizmu było nowe pojęcie aktu lub aktu czystego. (...) Dla Gentilego akt był samoświadomością oraz ciągłym i nigdy niekończącym się procesem stawania się ducha”¹⁷.

Duch jako czysta aktualność potrzebuje przedmiotu, aby się urzeczywistnić, ale pozostaje radykalnie immanentny i wolny od transcendencji¹⁸. Skrajna immanencja doprowadziła, zdaniem Kobylińskiego, do utożsamienia filozofii z historią i życiem.

⁹ W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 748.

¹⁰ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 315.

¹¹ W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 748.

¹² Tamże.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże.

¹⁵ Tamże.

¹⁶ Zob. tamże.

¹⁷ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 315.

¹⁸ Zob. W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 748.

Z tego powodu „aktualizm nie pozostał czystym systemem filozoficznym, ale przeniknął do wszystkich obszarów kultury i polityki, doprowadzając do głębokiej zmiany świadomości narodowej i kulturowej całego włoskiego społeczeństwa”¹⁹. Dzięki temu, że Gentile pełnił funkcje publiczne, mógł również propagować swoją koncepcję i wprowadzać ją w życie na poziomie praktycznym, na przykład przeprowadzając reformę systemu edukacji. Wojciech Chudy tłumaczy jego pracę w rządzie Mussoliniego pojmowaniem faszyzmu jako „jedności myśli i działań całego narodu”²⁰. Gentile widział w państwie faszystowskim „ideał państwa etycznego”²¹. Kobyliński zauważa zaś, że rozumiał on państwo, podobnie jak Hegel, jako „uosobienie jedności ducha, narodowej wspólnoty moralnej, kulturowej i językowej”²². Na gruncie idealizmu absolutnego Gentile udowadniał jedność teorii i praktyki, myślenia i działania. *Ja* konstytuuje się w procesie rozumienia i transformacji świata, a uczestnictwo w tym procesie staje się podstawą moralności i etyki²³. Moralność, ekonomia i polityka są aktywnością i odpowiedzialnością jednostki wobec innych, a odpowiedzialność ta realizuje się w procesie, w którym „myśl kreuje świat faktów”²⁴. W konsekwencji „moralność i siła stają się jednością”, a „zbieżność (...) czynników: wartości i przemocy ukierunkowuje jego system ku doktrynie faszystowskiej”²⁵.

Gentile stworzył także koncepcję języka ucieleśniającego myśl, którego funkcje i forma gwarantują intersubiektywność. Było to konieczne dla uniknięcia niebezpieczeństwa solipsyzmu. Dzięki językowi myśl poznaje drugiego człowieka, gdyż język umożliwia dialog i prowadzi do zaistnienia wspólnoty mowy²⁶.

Filozofia Gentilego była jednak zdominowana przez błędy wynikające z próby pogodzenia sprzeczności: „skrajnego subiektywizmu, uniwersalnej teorii języka oraz kolektywistycznej wizji państwa”²⁷. Jego idealizm nie ujmował obiektywnych wymogów moralności. Na ten problem zwraca uwagę Kobyliński, kiedy zauważa, że zarzucano aktualizmowi Gentilego to, że redukcja konkretnego podmiotu do świadomości transcendentalnej, nawet jeśli pozwalałaby rozwiązać problematykę epistemologiczną, pozostawia bez odpowiedzi problemy etyczne i religijne. Jak konstatuje, aktualizm

¹⁹ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 315.

²⁰ W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 750.

²¹ Tamże, s. 750.

²² A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 316.

²³ Zob. W. Chudy, *Gentile...*, dz. cyt., s. 749.

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże.

²⁶ Zob. tamże.

²⁷ Tamże, s. 749n.

okazuje „bezzadność, gdy chodzi o ufundowanie w odpowiedni sposób relacji osobowej jednostki w stosunku do Absolutu oraz wobec innych ludzi”²⁸.

Zdaniem Władysława Tatarkiewicza w poglądach Gentilego istotniejszy od idealizmu jest aktualizm. Rzeczywistością jest bowiem dla niego duch, ale jako akt, a nie jako substancja: „jeśli duch jest aktem, to jest procesem, nie jest niczym stałym, nie jest od razu tym, czym może być, lecz staje się tym stopniowo”²⁹. Tatarkiewicz twierdzi, że u żadnego innego filozofa XX wieku aktualizm nie miał tak radykalnej postaci³⁰.

Drugą ważną postacią filozofii włoskiej tamtego okresu był Benedetto Croce (1866-1952)³¹. Zajmował się zagadnieniami z zakresu filozofii, polityki i historiozofii, a jego poglądy, zawarte przede wszystkim w pracy *Filosofia dello spirito*³², nazywane są czasem croceanizmem³³. Krytykował on pozytywistyczny paradygmat nauki, utrzymując, że poznanie świata dokonuje się dzięki spekulacji filozoficznej osiągającej prawdę mocą myśli i woli³⁴. Metoda filozofii pozwala „zaspokoić najgłębsze oczekiwania człowieka dotyczące poczucia sensu rzeczywistości, egzystencji oraz relacji występujących pomiędzy człowiekiem a światem”³⁵. W tym sensie, według Crocego, filozofia jest podobna do religii, ale nie jest ograniczona dogmatami i doktryną³⁶.

Ireneusz M. Światała w książce o filozofii włoskiej zauważa, że główną przesłanką, na której opiera się system Crocego, jest stwierdzenie, że „rzeczywistość jest jedną z form istnienia Ducha”³⁷. Duch przejawia się w rzeczywistości w różnych, specyficznych formach i wyrazach, jest wrośnięty w historię oraz obecny w czynach ludzi i społeczeństw³⁸. Jak zauważa Światała, dla Crocego „historia naznaczona jest postępem – wolnym od kwalifikacji moralnej, realizującym jednak żywe, ponadczasowe, i w tym

²⁸ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 317.

²⁹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 253.

³⁰ Zob. tamże.

³¹ Zob. M. Mann, *Benedetto Croce: jego estetyka i krytyka literacka*, Wyd. TN Warszawskie, Warszawa 1930, s. 195n; F. Nicolini, *Benedetto Croce nella vita e negli scritti*, „Problemi attuali di scienza e di cultura”, nr 31 (1954), s. 5-17; F. Flora, *La mente di Benedetto Croce*, „Problemi attuali di scienza e di cultura”, nr 31 (1954), s. 18-80; W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 187, 249. Na marginesie rozważań można odnotować, że jedna z jego córek, Lidia, wyszła za mąż za polskiego pisarza Gustawa Herlinga-Grudzińskiego.

³² Dzieło składa się z czterech części: B. Croce, *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Wyd. Sandron, Palermo 1902; tenże, *Logica come scienza del concetto puro*, Wyd. Laterza, Bari 1909²; tenże, *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Wyd. Laterza, Bari 1909; tenże, *Teoria e storia della storiografia*, Wyd. Laterza, Bari 1917 (pierwsze wydanie w języku niemieckim w 1915 roku).

³³ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej filozofii włoskiej*, Wyd. Petrus, Kraków 2016, s. 88n; S. Krzemień-Ojak, *Benedetto Croce i marksizm*, Wyd. PWN, Warszawa 1975, s. 5.

³⁴ Zob. B. Croce, *Cultura e vita morale*, Wyd. Laterza, Bari 1914, s. 38n.

³⁵ I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 90.

³⁶ Zob. tamże.

³⁷ Tamże.

³⁸ Zob. tamże, s. 91.

znaczeniu – wieczne, idee”³⁹. Cały świat podlega, zdaniem Crocego, poznaniu za pomocą intuicji i logiki. Kryterium zgodności z prawdą ustanawianą przez idee jest zaś etyka, z perspektywy której Croce analizował historię, politykę, kulturę i ekonomię⁴⁰. Stąd też Tatarkiewicz określa filozofię Crocego jako intuicjonizm⁴¹. Uważa on, że w jego systemie „życie duchowe ma dwie postacie: teoretyczną i praktyczną. Życie zaś teoretyczne ma znów dwie postacie, w zależności od tego, czy operuje intuicją, czy też intelektem. (...) Dziedzina intuicji jest pierwsza i podstawowa”⁴². Tworami intuicji zajmuje się w systemie Crocego estetyka, tworami intelektu zaś logika. Życia praktycznego dotyczą natomiast ekonomia i etyka⁴³.

Croce uważał człowieka za wyjątkową rzeczywistość w świecie. Pisał: „arystokracja, demokracja, konserwatyzm, postępowość, liberalizm, socjalizm, militaryzm, imperializm (...) są to abstrakcje; rzeczywistością jest natomiast człowiek, który chce żyć lepiej, to znaczy: ciągle coraz godniej zdobywać więcej światła dla swego intelektu, więcej wolności dla swojej woli, wznosić pomnik wiekom, pomnażać dziedzictwo ludzkości”⁴⁴. Na świat człowieka Croce patrzył z perspektywy historii. W książce *Historia Europy w XIX wieku*⁴⁵ analizował i oceniał zjawiska oraz procesy historyczne, domagając się dokonywania zmian w tych strukturach społecznych, które uważał za nieodpowiednie. Jego podejście cechował liberalizm, który wynikał ze świadomości relatywizmu ocen oraz przeciwstawiania się wszelkim próbom ograniczania wolności, gdyż ta jest przestrzenią objawiania się Ducha⁴⁶. Analizując sytuację społeczno-polityczną ówczesnej Europy, dostrzegał wielki rozwój gospodarczy przy jednoczesnym pojawianiu się tendencji nihilistycznych w kulturze. Zdaniem Światały „przyczyn owego stanu rzeczy myśliciel upatrywał w obecności dawnych wzorców kulturowych, ich kontynuacji nieadekwatnej wobec tego, co nowe; w niepokoju wywołanym zmianami; w strukturze nowoczesności (...); także w regresie filozofii rezygnującej z ambicji wyjaśniania świata”⁴⁷. Wiązało się to również z umniejszaniem

³⁹ Tamże.

⁴⁰ Zob. tamże.

⁴¹ Zob. W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 193, 249.

⁴² Tamże, s. 250.

⁴³ Zob. tamże, s. 250n.

⁴⁴ B. Croce, *Cultura e vita...*, dz. cyt., s. 216 („aristocrazia, democrazia, conservatorismo, progressismo, liberalismo, socialismo, militarismo, imperialismo (...) sono astrazioni: e la realtà è l'uomo che vuol vivere meglio, cioè sempre più degnamente, conquistare maggiore luce al suo intelletto, maggiore libertà al suo volere, ergere monumenti nei secoli, accrescere il patrimonio dell'umanità”).

⁴⁵ Zob. B. Croce, *Historia Europy w XIX wieku*, tłum. J. Ugniewska, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998.

⁴⁶ Zob. I.M. Światały, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 101n.

⁴⁷ Tamże, s. 103.

roli filozofii wynikającym z rozwoju myśli pozytywistycznej, pragmatyzmu czy empiryzmu. Kierunki te, według Crocego, cechowały się zanikiem aspiracji poznawczych. Nierównowagę rozwoju sfery materialnej względem sfery duchowej proponował wyjaśniać przez przyjęcie wieloaspektowości, wielopłaszczyznowości, wieloznaczności nie tylko pierwszej, ale również drugiej sfery. Światała twierdzi, że „istotne znaczenie ma w tym przypadku fenomen ludzkiej świadomości oraz to, że część zjawisk ma charakter świadomy czy też uświadomiony, część natomiast owego charakteru nie ma”⁴⁸. *Falszywa* świadomość uniemożliwia „osiągnięcie harmonii i zgodności między poszczególnymi warstwami ducha”⁴⁹, a efektem niedostatecznie ukształtowanej świadomości są powierzchowne oceny rzeczywistości, nasycenie kultury pesymizmem oraz pojawianie się koncepcji pozbawionych ambicji poznawczych⁵⁰.

Ocena rzeczywistości, dokonana przez Crocego, silnie kontrastowała z koncepcją faszyzmu i narodowego socjalizmu. Zdaniem Światały niektóre fragmenty były jawnym sprzeciwem wobec Mussoliniego, a Croce uchronił się od przykrych konsekwencji dzięki popularności i szacunkowi⁵¹.

Ówczesne wydarzenia polityczne Croce interpretował jako konsekwencje procesów końca XIX wieku oraz wspomnianej niewydolności kulturowej Europy. Światała zauważa: „rozwój historii, a więc rozwój Ducha, nie ma charakteru liniowego, twierdził myśliciel, w czym zbliżał się do swego nauczyciela i mistrza z czasów młodości, Antonia Labrioli”⁵². Modelem postępu jest spirala i ruch spiralny, „w którym moment historyczny jako punkt na przestrzennym wykresie wychyla się raz w jedną, raz w drugą stronę, stale jednak postępując naprzód”⁵³.

Z powyższej analizy wynika, że jego system filozoficzny można określić mianem idealistycznego lub neoidealistycznego. Zdaniem Światały jest to uprawnione z powodu „mocnych akcentów podkreślających znaczenie idei w życiu człowieka”⁵⁴. Kobyliński zauważa, że zarówno Gentile, jak i Croce, przyczynili się do odnowy idealizmu i wypracowania włoskiej myśli neoidealistycznej⁵⁵. Pracowali oni zresztą razem przy redakcji czasopisma „La Critica”. Gentile zajmował się filozofią, nadając kierunek

⁴⁸ Tamże, s. 106.

⁴⁹ Tamże, s. 107.

⁵⁰ Zob. tamże, s. 108.

⁵¹ Zob. tamże, s. 113n.

⁵² Tamże, s. 115.

⁵³ Tamże.

⁵⁴ Tamże, s. 128.

⁵⁵ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 315.

idealistyczny, a Croce literaturą, uważając swoją krytykę literacką za pewien rodzaj filozofii w działaniu. Jako komentarz można przytoczyć słowa Tatarkiewicza, który zwraca uwagę, że „fala filozofii idealistycznej, która przeszła na początku XIX wieku przez Niemcy, pociągnęła za sobą drugą falę w krajach anglosaskich, a także trzecią we Włoszech. W XX wieku fala niemiecka dawno minęła, a anglosaska mijała, natomiast włoska podniosła się najwyżej”⁵⁶. A wśród różnych przedstawicieli idealizmu, Croce był, zdaniem Tatarkiewicza, najwybitniejszym, jego koncepcja zaś najbardziej pozytywistyczna, gdyż „kładał nacisk na fakty – tyle tylko, że więcej na estetyczne niż na przyrodnicze”⁵⁷.

Różne formy idealizmu, mimo że cieszyły się we Włoszech bardzo silną pozycją, nie były jedynymi prądami filozoficznymi i nie przez wszystkich przyjmowane były bezkrytycznie. Jedną z odpowiedzi na diagnozowaną niewystarczalność koncepcji neoidealistycznych, zwłaszcza w wersji Gentilego, był rozwój egzystencjalizmu. Na przełomie lat dwudziestych i trzydziestych ubiegłego wieku filozofia włoska zaczęła bowiem konfrontować się z myślą Martina Heideggera (1889-1976). Jednym z czynników sprzyjających zainteresowaniu była sytuacja politycznej współpracy włoskiego faszyzmu z niemieckim narodowym socjalizmem⁵⁸.

Konfrontacja z myślą Heideggera doprowadziła niektórych do przekonania, że jego poglądy są dojrzałe od myśli Husserla i lepiej odnosić się do nich⁵⁹. Tak twierdził na przykład Giulio Grasselli (1833-1893)⁶⁰. Jak zauważa Kobyliński, także inny włoski badacz, Guido De Ruggiero (1888-1948), nawet jeśli w dyskusji z Grassellim postulował konieczność sięgnięcia do źródeł fenomenologicznych egzystencjalizmu Heideggera, to jednak bardzo ostro wyrażał się o poglądach Husserla, używając pod adresem fenomenologii określeń „pseudonauka” czy „doktryna, która nie uczy nas niczego” oraz twierdząc, że dla niego „z całej dzisiejszej fenomenologii najbardziej palącym i dręczącym problemem jest jej sukces w kraju tak filozoficznie wykształconym, jak Niemcy”⁶¹. Kobyliński twierdzi, że obaj, zarówno De Ruggiero, jak i Grasselli,

⁵⁶ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 3, s. 248n.

⁵⁷ Tamże, s. 252.

⁵⁸ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 316-317.

⁵⁹ Zob. tamże, s. 317.

⁶⁰ Zob. G. Grasselli, *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger*, „Rivista di filosofia”, nr 19 (1928), z. 4, s. 330-347.

⁶¹ G. De Ruggiero, *Note sulla più recente filosofia europea. Husserl e la 'Fenomenologia'*, „La Critica”, nr 29 (1931), z. 2, s. 107-109 („pseudoscienza”, „una dottrina che non c'insegna nulla” „di tutta l'odierna fenomenologia, il problema più vivo ed assillante è quello del suo successo in un paese filosoficamente dotato come a Germania”). Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 317.

krytykowali egzystencjalizm i fenomenologię, uważając włoski aktualizm czy neoidealizm w ogóle, za bardziej rozwinięty⁶².

Ważną postacią w rozwoju egzystencjalizmu we Włoszech był Pietro Chiodi (1915-1970), tłumacz prac Heideggera na język włoski. Swoje poglądy zawarł w dwóch tekstach: *L'esistenzialismo di Heidegger*⁶³ oraz *Esistenzialismo e fenomenologia*⁶⁴. Pojmował egzystencjalizm jako „fenomenologię rozumu transcendentального i historyczno-społecznego”⁶⁵. Badał relację myśli Husserla i Heideggera, wykazując, że fenomenologia nie musi mieć cech systemu idealistycznego, że przede wszystkim odsłania ona rzeczy same w sobie, fakty jako fenomeny. Nie chodzi w niej o metafizyczny absolut w wielowymiarowości doświadczenia, ale o relację fundującą, to jest relację między intencjonalnością jednostki i fenomenami. Jak komentuje Kobyliński, mówiąc o jego poglądach: „pośród nieskończonych możliwości powinny być kontemplowane także takie zjawiska jak błąd, śmierć, miłość, cierpienie, współczucie czy alienacja. W ten sposób fenomenologia stworzyła możliwość odnowionej teorii rozumu”⁶⁶.

Innej odpowiedzi na diagnozowaną niewystarczalność aktualizmu udzielają tzw. spirytualiści. Kobyliński zalicza do tej grupy takich autorów jak Augusto Guzzo (1894-1986), Armando Carlini (1878-1959) czy Michele F. Sciacca (1908-1975). Chcieli oni dokonać korekty aktualizmu, co doprowadziło do stworzenia koncepcji aktualizmu katolickiego. Wcześniej bowiem aktualizm występował w pewnej opozycji wobec religii⁶⁷.

W XX-wiecznych Włoszech silną pozycję w sferze życia intelektualnego, zarówno w polityce, jak i w filozofii, cieszył się również marksizm. Powstało wtedy wiele prac propagujących i rozwijających doktrynę komunistyczną poprzez analizę różnych zagadnień i opracowywanie ich z punktu widzenia marksizmu⁶⁸. Andrzej Nowicki twierdzi wręcz, że do lat siedemdziesiątych XX wieku „marksizm znajduje się we Włoszech w samym centrum uwagi wszystkich niemarksistowskich kierunków

⁶² Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 317.

⁶³ Zob. P. Chiodi, *L'esistenzialismo di Heidegger*, Wyd. Taylor, Torino 1947.

⁶⁴ Zob. P. Chiodi, *Esistenzialismo e fenomenologia*, Wyd. Edizioni di Comunità, Milano 1963.

⁶⁵ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 319.

⁶⁶ Tamże. Na temat egzystencjalizmu zob. również artykuł Valoriego: P. Valori, *Fenomenologia ed esistenzialismo*, w: A.R. Milletti (red.), *Alla ricerca dell'uomo*, Wyd. UCIIM, Roma 1976, s. 125-147, a także publikację wydaną po konferencji na temat fenomenologii i egzystencjalizmu we Włoszech: G. Invitto (red.), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Wyd. Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1981 oraz artykuł: G. Invitto, *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia trent'anni dopo*, „Segni e Comprensione”, nr 70 (2010), s. 5-10.

⁶⁷ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 318.

⁶⁸ Zob. I.M. Świata, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 18.

filozoficznych”⁶⁹. Zdaniem Światały atrakcyjność marksizmu opierała się na elementach tworzących tę doktrynę: analizach historiograficznych interpretujących dzieje przez pryzmat materializmu i aktywności człowieka, analizach społeczno-ekonomicznych badających zjawiska i procesy społeczne, projekcie przemiany relacji społecznych, nowym kontekście pracy i kultury, rewolucji w sferze obyczajowej, micie dobrobytu i braku nierówności oraz walce ze zjawiskiem wyzysku⁷⁰.

Źródła popularności marksizmu we Włoszech Światała dopatruje się także w tradycyjnym przesyceniu kultury włoskiej elementem humanistycznym⁷¹. Można powiedzieć, że spowodowało to niejako otwarcie czy gotowość włoskiej myśli filozoficznej na podjęcie tematów związanych z człowiekiem. Marksizm zaś jawił się jako system stawiający w centrum człowieka, jego rozwój i jego dobro.

Z perspektywy historyczno-filozoficznej można wyróżnić kilka faz percepcji filozofii marksistowskiej we Włoszech. Do najważniejszych zaś postaci marksizmu początku XX wieku zalicza się Antonia Labriolę i Antonia Gramsciego.

Antonio Labriola (1843-1904) był myślicielem włoskim, którego twórczość przypadała na drugą połowę XIX wieku, jednakże wywarła ona wpływ na dyskusje i życie intelektualne nad Tybrem w kolejnym stuleciu. Teorie Labrioli nabierały coraz większego znaczenia w XX wieku w wyniku silnej pozycji komunizmu we Włoszech i doświadczeń związanych z faszyzmem. Sław Krzemień-Ojak zwraca uwagę, że „w życiu umysłowym Włoch dwudziestego stulecia Labriola odegrał istotną rolę jako pierwszy, a zarazem oryginalny i twórczy myśliciel-marksista”⁷². Jego koncepcjami interesowano się żywo w latach dwudziestych i trzydziestych, a po wojnie znów wracano do jego myśli⁷³.

Labriola zajmował się filozofią Kanta, myślą Hegla, poglądami Herbarta, ale doszedł do przekonania, jak utrzymuje Światała, że jego powołaniem jest socjalizm⁷⁴. Krzemień-Ojak uważa, że zainteresowanie marksizmem były konsekwencją i kontynuacją wcześniejszych badań⁷⁵. Interesował się bowiem zagadnieniami etycznymi, wolnością woli w aspekcie deterministycznego oddziaływania czynników

⁶⁹ A. Nowicki, *Wstęp*, w: A. Nowicki (red.), *Współczesna filozofia włoska*, Wyd. PWN, Warszawa 1977, s. 45n.

⁷⁰ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 19n.

⁷¹ Zob. tamże, s. 20.

⁷² S. Krzemień-Ojak, *Labriola*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975, s. 156.

⁷³ Zob. tamże, s. 157n.

⁷⁴ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 30.

⁷⁵ Zob. S. Krzemień-Ojak, *Labriola*, dz. cyt., s. 74.

biologicznych i psychologicznych, możliwością przewyciężenia motywacji afektywnych. Uważał, że wolność woli wyróżnia człowieka na tle innych bytów świata naturalnego, dla którego charakterystyczne jest determinowanie woli. Od determinizmu naturalistycznego można się wyzwolić poprzez proces kształtowania świadomości i wrażliwości etycznej. Według Światały uzasadnienia tej tezy Labriola poszukiwał w tradycji humanistycznej i psychologii, odrzucając platoński idealizm, objawienie czy iluminację. Nie odrzucał natomiast etyki uwarunkowanej religijnie, choć głosił wolność decyzji moralnych od nakazów Kościoła, które przeszkadzają, jak twierdził, w kształtowaniu świadomości⁷⁶.

Labriola podejmował tematy związane z zagadnieniami społecznymi oraz procesami dziejowymi. Działał również społecznie, co zbliżało go do środowiska komunistycznego. W końcu uznał koncepcję marksistowską „za najbardziej spójną i konsekwentną, łączącą ideologiczny zamysł z działaniem praktycznym, mającym realne szanse zmiany warunków społecznych, przebudowy jego struktur i osiągnięcia celów wyznaczonych przez szlachetne wartości”⁷⁷.

Pierwszym tekstem inspirowanym marksizmem jest książka *O socjalizmie*⁷⁸, w której Labriola ukazywał kontrast pomiędzy hasłami rewolucji francuskiej a rzeczywistością społeczną po niej. Zwrot ku filozofii marksistowskiej zaowocował dalszymi publikacjami o materializmie historycznym. W tekstach tych Labriola przybliżał doktrynę komunistyczną, analizował metodę Marksa oraz wskazywał na jego suponowane zasługi społeczne⁷⁹.

Światała utrzymuje, że „znaczącym dziełem Labrioli było przeniesienie założeń marksizmu na grunt włoskiej myśli filozoficznej”⁸⁰. Zwraca również uwagę na działalność pedagogiczną i propagowanie idei komunizmu w środowiskach robotniczych. Palmiro Togliatti uważa, że „marksizm – w tym dzieła Antonia Labrioli – w politycznych i społecznych realiach powojennych Włoch, po upadku faszyzmu i w warunkach budowy nowego państwa – stawał się poważną propozycją sugerującą odpowiedzi na szereg ówczesnych problemów”⁸¹.

⁷⁶ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 31-33.

⁷⁷ Tamże, s. 33.

⁷⁸ Zob. A. Labriola, *O socjalizmie*, w: A. Labriola, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. L. Kołakowski, B. Kupis, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 361-382.

⁷⁹ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 44-47.

⁸⁰ Tamże, s. 53.

⁸¹ P. Togliatti, *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli*, w: A. Labriola, *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, tłum. A. Brzozowska, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. XIV.

Drugą ważną postacią dla myśli marksistowskiej był Antonio Gramsci (1891-1937), którego prace już na początku XX wieku wyznaczały kierunek analizy marksizmu. Jego zapiski z czasów więzienia przyczyniły się do powstania wzorca interpretacyjnego, który, jak zauważa Nowicki, „w latach pięćdziesiątych (...) był we Włoszech panującym modelem filozofii marksistowskiej”⁸².

W jego wczesnej twórczości wyróżnia się tekst *La città futura*⁸³, w którym, zdaniem Pawła Śpiewaka, wysunął śmiałą tezę o braku konieczności nastąpienia rewolucji po kapitalistycznej fazie rozwoju. Gramsci utrzymywał, że do rewolucji, również we Włoszech, może dojść dzięki roli proletariatu⁸⁴. Światała uważa, że jego poglądy miały wpływ na rozłam we Włoskiej Partii Socjalistycznej i utworzenie Włoskiej Partii Komunistycznej. Do sporu doszło, ponieważ Gramsci negował „determinizm czynników *bazowych* w rozumieniu marksistowskim”⁸⁵. Postulował równocześnie podnoszenie ideologicznej świadomości środowisk robotniczych, którego celem był rozwój świadomości rewolucyjnej. W kolejnych tekstach, pozostając wierny doktrynie komunizmu, skupiał uwagę na roli kultury w przemianach społecznych, kwestionował determinizm czynników społecznych i ekonomicznych oraz postulował konieczność działań propagandowych i pedagogicznych⁸⁶.

Gramsci ukazywał humanistyczny aspekt założeń marksizmu i zwracał uwagę na rolę kultury w procesie kształtowania świadomości zarówno pojedynczego człowieka, jak i klas społecznych⁸⁷. Światała zauważa w tym kontekście, że wpływ na sposób interpretacji marksizmu przez Gramsciego mieli najważniejsi myśliciele tamtego okresu filozofii włoskiej, a więc wspomniani Giovanni Gentile i Benedetto Croce. Mówili oni bowiem o roli kultury i jej znaczeniu dla życia społecznego⁸⁸. Światała zauważa, że dla Gramsciego marksizm jest „doktryną podporządkowaną perspektywie antropologicznej, sytuującej człowieka w centrum historii oraz określającej jego dobro, także nieskrępowany rozwój kultury, jako cel wszelkich poczynań zmierzających do przemiany warunków społeczno-ekonomicznych”⁸⁹. Zwrócenie uwagi na humanistyczny aspekt

⁸² A. Nowicki, *Wstęp...*, dz. cyt., s. 48. Więcej o Gramscim: zob. S. Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Wyd. PWN, Warszawa 1983.

⁸³ Zob. A. Gramsci, *La città futura. 1917-1918*, S. Caprioglio (red.), Wyd. Einaudi, Torino 1982.

⁸⁴ Zob. P. Śpiewak, *Gramsci*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977, s. 13. Zob. również S. Krzemień-Ojak, *Wprowadzenie*, w: A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, WN PWN, Warszawa 1991, s. VII-XIII.

⁸⁵ I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 58.

⁸⁶ Zob. tamże, s. 59n.

⁸⁷ Zob. tamże, s. 68; S. Krzemień-Ojak, *Antonio Gramsci...*, dz. cyt., s. 221n.

⁸⁸ Zob. I.M. Światała, *W kręgu XX-wiecznej...*, dz. cyt., s. 63.

⁸⁹ Tamże, s. 82.

marksizmu otworzyło drogę dla postrzegania tej doktryny jako aktualnej i bliskiej człowiekowi. W ten sposób Gramsci „przygotowywał teoretyczny grunt dla koncepcji łączących marksizm z demokratyzmem poprzez rozwój świadomości społecznej i upowszechnianie krytycznej kultury politycznej, co zdaje się tłumaczyć zainteresowanie [jego] dorobkiem”⁹⁰.

Poglądy Giovanniego Gentilego, Benedetta Crocego, badaczy zainteresowanych egzystencjalizmem i doktryną marksistowską składają się na panoramę prądów filozoficznych przenikających się na początku XX wieku z pojawiającą się we Włoszech myślą fenomenologiczną. W paragrafie tym zostało zarysowane zatem tło historyczno-filozoficzne pojawienia się fenomenologii we Włoszech. Przegląd stanowisk związanych zwłaszcza z idealizmem włoskim i opozycją do niego oraz marksizmem pozwolił zarysować kontekst zainteresowania myślą Husserla nad Tybrem.

1.2. Pierwsze interpretacje fenomenologii

Jak zostanie pokazane w tym paragrafie, za początek zainteresowania myślą Husserla we Włoszech można uznać dwa artykuły Antonia Banfiego z 1923 roku. Przed ich publikacją poglądy Husserla były znane nad Tybrem tylko w niewielkim stopniu. Mauro Mocchi w książce o początkach włoskiej fenomenologii utrzymuje, że głównym motywem łączącym Husserla z Italią były odwiedziny u Franza Brentana w jego domu przy via Bellosguardo we Florencji⁹¹. Filozofię Brentana można uznać za pewnego rodzaju teoretyczną podstawę dla fenomenologii, nawet jeśli on sam, jak większość jego uczniów, „odrzucał możliwość uznania jej za samodzielną doktrynę”⁹². Wśród filozofów włoskich utrzymujących kontakt z Brentanem wymienia się postaci takie jak: Federigo Enriques, Giovanni Vailati, Francesco De Sarlo, Mario Puglisi, Adolfo Faggi czy Giuseppe Amato⁹³. Filozofowie ci byli zaznajomieni również z myślą Husserla. Na przykład Eugenio Garin, uczeń Francesca De Sarla, pisał o tym, jak nauczyciel zachęcał go mocno do lektury *Badań logicznych*. Garin uważał, że De Sarlo „był osobiście związany z Brentanem, pozostawał pod jego wpływem i jego *fenomenologia* miała

⁹⁰ Tamże, s. 82n.

⁹¹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni. della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, Wyd. La Nuova Italia, Firenze 1990, s. 11.

⁹² Tamże („rifiutò sempre di riconoscerla come dottrina autonoma”).

⁹³ Zob. A. Kastil, *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Wyd. A. Francke Ag., Bern 1951, s. 18.

brentanowskie *znamie*; był zainteresowany przede wszystkim określeniem relacji psychologii i logiki, ze zwróceniem szczególnej uwagi na psychologię i na sklasyfikowanie aktywności psychicznych, a więc sprawę o charakterze całkowicie brentanowskim. Jego interpretacja intencjonalności poruszała się w obrębie myśli Brentana, a z dzieł Husserla De Sarlo wydawał się studiować bardziej *Philosophie der Arithmetik* niż *Logische Untersuchungen*; ta *fenomenologia* musiała mu służyć w gruncie rzeczy do pogodzenia kluczowych wymogów filozofii ducha Crocego i danych psychologii”⁹⁴.

W 1923 roku De Sarlo opublikował artykuł *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*⁹⁵. W komentarzu do tego artykułu Agostino Gemelli pisał: „nie mogę jednak oprzeć się wrażeniu, że w tekście tym dochodzi do nieporozumienia. Albo rozumie się fenomenologię ducha jako badanie, analizę życia świadomości, która jednak ogranicza się do prostej konstatacji-opisu (...), albo po tym opisie faktów poszukuje się ich interpretacji, dochodząc do substratu, o którym mówi się, że ma taką czy inną naturę”⁹⁶. Po stwierdzeniu zaś, że nie da się znaleźć jednoznacznej odpowiedzi, Gemelli dodaje: „ten błąd De Sarla jest taki sam jak u Husserla, który również konstruuje fenomenologię; co więcej, unaocznia błąd Husserla i całej jego szkoły polegający na uczynieniu metody fenomenologicznej jedyną metodą filozoficzną”⁹⁷.

Warto jeszcze zauważyć, że o Husserlu wspominają również Guido De Ruggiero w książce z 1912 roku⁹⁸ oraz Gaetano Capone Braga w tekście z 1914 roku⁹⁹.

⁹⁴ E. Garin, *Introduzione storica*, w: E. Garin, E. Paci, P. Prini (red.), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Wyd. Liviana, Padova 1960, s. 17 („legato personalmente al Brentano, ne aveva subito l'influsso e la sua *fenomenologia* era di timbro brentaniano; i suoi interessi erano rivolti soprattutto a determinare i rapporti tra psicologia e logica, con una particolare attenzione per la psicologia e per la questione tutta brentaniana della classificazione delle attività psichiche. La sua interpretazione dell'intenzionalità si muoveva nell'ambito del Brentano, e di Husserl il De Sarlo sembrava aver studiato la *Philosophie der Arithmetik* più delle *Logische Untersuchungen*; quella 'fenomenologia' doveva servirgli in fondo a mediare le esigenze della crociana filosofia dello spirito con i dati della psicologia”).

⁹⁵ Zob. F. De Sarlo, *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, „Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei”, nr 320 (1923), z. 17, s. 201-239.

⁹⁶ A. Gemelli, *F. De Sarlo, Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, „Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei”, n. 320 (1923), q. 17, pp. 201-239, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 17 (1925), z. 4-5, s. 368 („non riesco a persuadermi che in questo scritto non vi sia un equivoco. O si concepisce la fenomenologia dello spirito, come uno studio, un'analisi della vita della coscienza che tuttavia si limita alla pura e semplice constatazione-descrizione (...), oppure, dopo la detta descrizione dei fatti, se ne cerca l'interpretazione risalendo ad un substratum del quale si dichiara che è di tale o di tal'altra natura”).

⁹⁷ Tamże („il difetto del De Sarlo è comune all'Husserl, che pure lui ha costruita una fenomenologia, ed anzi presenta il difetto, per sé e per la sua scuola, di fare del metodo fenomenologico il solo metodo di indagine filosofica”).

⁹⁸ Zob. G. De Ruggiero, *La filosofia contemporanea*, Wyd. Laterza, Bari 1964⁸ (1912¹), s. 104-105.

⁹⁹ Zob. G. Capone Braga, *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Wyd. Libreria editrice milanese, Milano 1914, s. 15, 147.

Teksty, które zostały wyżej przywołane, świadczą zatem o znajomości poglądów Husserla wśród filozofów włoskich na początku ubiegłego stulecia. Jednakże, za pierwsze teksty bezpośrednio związane z myślą Husserla, jak zostało nadmienione, uważa się artykuły Antonia Banfiego z 1923 roku, opublikowane w czasopiśmie „Rivista di filosofia”¹⁰⁰. Wcześniej żaden włoski badacz nie zajmował się fenomenologią w ścisłym tego słowa znaczeniu¹⁰¹.

Zainteresowanie Antonia Banfiego (1886-1957) fenomenologią można tłumaczyć z jednej strony rozczarowaniem kulturą włoską zdominowaną przez idealizm Gentilego i Crocego, a z drugiej potrzebą kulturowej odnowy po kryzysie pozytywistycznym prowadzącym do próby stosowania kryteriów naukowych do oceny przydatności filozofii¹⁰².

Banfi znał Husserla osobiście oraz w ogóle interesował się żywo filozofią niemiecką¹⁰³. Według Roseliny Salemi można wymienić dwa zagadnienia łączące Banfiego z Husserlem: problem intuicji, jej analizy i opisu oraz problem krytycznego i antydogmatycznego systemu wiedzy. Banfi, podobnie jak Husserl, odrzucał metafizykę bytu i zwracał uwagę na wartość metody filozoficznej oraz jej rolę dla społeczeństwa¹⁰⁴. Obaj filozofowie chcieli sformułować opis sposobu, w jaki filozofia określi racjonalny system wiedzy. Salemi twierdzi, że „podzielając tę fundamentalną troskę Husserla, Banfi jest nie tylko pierwszym włoskim interpretatorem Husserla, ale także pierwszym, który tak jasno ją wykląda, a jednocześnie przenikliwie krytykuje”¹⁰⁵.

Temat obydwu artykułów z 1923 roku, jak i zainteresowanie fenomenologią, nie są przypadkowe. Pochodzą one, jak utrzymuje Luca Scarantino, z poszukiwań

¹⁰⁰ Zob. A. Banfi, *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le „Ricerche logiche” di Edmund Husserl*, „Rivista di filosofia”, nr 14 (1923), z. 2, s. 115-133; tenże, *La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teorica*, „Rivista di filosofia”, nr 14 (1923), z. 3, s. 208-224.

¹⁰¹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 1; S. Zecchi, *Antonio Banfi*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 478; F. Buongiorno, *Is there something like an Italian phenomenology? Some remarks on Husserl's early reception in Italy*, „Archivio di filosofia”, nr 83 (2015), z. 3, s. 71-83.

¹⁰² Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi, the first Italian interpreter of phenomenology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 441.

¹⁰³ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 125. Salemi podaje, że spotkali się podczas jednej ze wspomnianych wyżej podróży Husserla do Włoch, właśnie w 1923 roku, gdy Banfi opublikował swoje dwa artykuły (zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 441).

¹⁰⁴ Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 442.

¹⁰⁵ Tamże („sharing this fundamental concern of Husserl, Banfi is not only the first Italian interpreter of Husserl but also the first lucid exponent and at the same time shrewd critic of phenomenology”).

najgłębszych motywów kryzysu kultury i cywilizacji zachodniej, na który odpowiedzią Banfiego miała być rewolucja transcendentálna¹⁰⁶.

W pierwszym artykule Banfi podjął temat logicyzmu we współczesnej filozofii niemieckiej oraz w *Badaniach logicznych* Husserla¹⁰⁷. W artykule tym dokonał przeglądu stanowisk Hegla, Macha, Avenariususa, Liebmanna, Lippsa, Wundta oraz wykazał radykalizm podejścia Brentana, co otworzyło mu drogę do interpretacji myśli Husserla. Poprzez *Philosophie der Arithmetik* i ukazanie polemiki z Fregem oraz wpływu Bolzana, doszedł on do *Badai logicznych*, o których pisał: „tak ukazała się Husserlowi potrzeba dokładnego zdefiniowania sfery logicznej, radykalnego uznania jej autonomii i jednocześnie jej uniwersalności”¹⁰⁸.

Banfi znalazł w poglądach Husserla odpowiedź na potrzebę ufundowania wiedzy na doświadczeniu. Zdaniem Salemi, aby ustrzec się od relatywizmu, Husserl doceniał czystą logikę, a dla Banfiego takie ujęcie „podkreśla zasadę autonomii rozumu jako podstawy wiedzy naukowej, niezależnie od wszelkich rozważań na temat treści czy punktu widzenia, empirycznego czy antropologicznego”¹⁰⁹. Banfi uważał, że „analizy Husserla są w istocie skierowane na rozwój koncepcji intencjonalności oraz elementów i relacji, które ona zakłada”¹¹⁰. Doszedł do wniosku, że badania fenomenologiczne okazują się teorią czystej świadomości. Taka teoria nie jest jednak „nauką o faktach, ale o powszechnikach, o istotach czystych”¹¹¹. W ten sposób, według Banfiego, fenomenologia znajduje w czystej istocie świadomości sferę wiedzy, która „eliminując absolutną pozycję każdej danej egzystencjalnej, jest przeznaczona do realizacji pełnej niezależności od jakichkolwiek założeń”¹¹².

W drugim artykule Banfi skupił się na *Ideach I* Husserla. Pisał: „teoria poznania przekształca się w ten sposób w ejdetyczną analizę istoty wiedzy lub świadomości

¹⁰⁶ Zob. L.M. Scarantino, *Alle origini della fenomenologia in Italia: la „rivoluzione transcendentale di Antonio Banfi*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 13n.

¹⁰⁷ Wykorzystuje w tym artykule analizy z tekstu z 1922 roku: zob. A. Banfi, *La filosofia e la vita spirituale*, Wyd. Isis, Milano 1922.

¹⁰⁸ A. Banfi, *La tendenza...*, dz. cyt., s. 123 („così sorse per l’Husserl l’esigenza di una netta definizione della sfera logica, di un radicale riconoscimento della sua autonomia ed insieme della sua universalità”).

¹⁰⁹ R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 442 („stresses the principle of the autonomy of reason as the basis of scientific knowledge, independently of any consideration of content or point of view, empirical or anthropological”).

¹¹⁰ A. Banfi, *La tendenza...*, dz. cyt., s. 130n („le analisi dell’Husserl sono essenzialmente dirette a sviluppare il concetto dell’intenzionalità, gli elementi e i rapporti che esso implica”).

¹¹¹ Tamże, s. 133 („una scienza di fatti, ma di universali, di pure essenze”).

¹¹² Tamże („eliminando la posizione assoluta di ogni dato esistenziale, è destinato a realizzare la piena indipendenza da ogni presupposto”).

w ogóle, która znajduje się absolutnie poza wszelkimi danymi realnymi, empirycznymi i metafizycznymi”¹¹³. Jego zdaniem w tym tekście Husserla znaczącą rolę odgrywa intuicja rozumiana jednak nie tak, jak u Bergsona, ale jak akt, w którym daje się przedmiot. Zdaniem Scarantiniego właśnie temat intencjonalności leży w kręgu szczególnego zainteresowania Banfiego, gdyż „w intencjonalności aktów poznawczych znajdują się dwa elementy decydujące o racjonalizmie transcendentalem: korelacja funkcjonalna między idealnymi biegunami procesu poznawczego oraz ich immanencja względem aktu poznawczego”¹¹⁴. Rzeczywiście Banfi uważał, że „dla fenomenologii (...) świadomość nie jest abstrakcyjną jednością stanów psychicznych, ale w swej formie ejdetycznej jest źródłem wszelkiej racji, wszelkiego dobra i zła, wszelkiej rzeczywistości i wszelkiej fikcji, wszelkiej wartości i braku wartości, wszelkiego działania i jego braku”¹¹⁵.

Publikacja wspomnianych tekstów wyznacza moment włączenia przez Banfiego fenomenologii do własnej wizji filozofii. Na końcu fundamentalnego dzieła z 1926 roku¹¹⁶ umieścił wręcz całe akapity artykułów z 1923 roku. Jak komentuje Mocchi: „fenomenologia odgrywa ważną rolę zarówno w pierwszej części, gdzie Banfi ukazuje linie własnej racjonalnej systematyki, jak i w drugiej, gdzie zajmuje się on serią krytycznych analiz współczesnej filozofii”¹¹⁷. Znaleźć tu można także uwagi krytyczne wobec poglądów Conrad-Martius, Ingardena, Schelera i innych przedstawicieli fenomenologii, co świadczy o jego zainteresowaniu i orientowaniu się w rozwoju myśli fenomenologicznej¹¹⁸.

Zdaniem Salemi od 1926 roku Banfi zajmuje się antydogmatyczną metodą fenomenologii. Twierdzi ona, że Banfi będąc przekonanym, że badania Husserla ujawniają pod dynamiczną złożonością rzeczywistości obecność czystego systemu dialektycznego jako podstawy myśli naukowej, interpretował istotę myśli

¹¹³ A. Banfi, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 211n („la teoria della conoscenza si risolve quindi in una analisi eidetica dell'essenza del conoscere o della coscienza in generale, che è assolutamente al di là di ogni dato reale, empirico o metafisico”).

¹¹⁴ L.M. Scarantino, *Alle origini...*, dz. cyt., s. 16n („nell'intenzionalità degli atti conoscitivi si ritrovano infatti due elementi decisivi per il razionalismo trascendentale: la correlazione funzionale tra i poli ideali del processo conoscitivo e la loro immanenza all'atto conoscitivo stesso”).

¹¹⁵ A. Banfi, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 216 („per la fenomenologia (...) la coscienza non è l'astratta unità di stati psichici, ma è, nella sua forma eidetica, fonte di ogni ragione, di ogni diritto e di ogni torto, di ogni realtà e d'ogni finzione, di ogni valore e disvalore, di ogni azione ed inazione”).

¹¹⁶ Zob. A. Banfi, *Principi di una teoria della ragione*, Wyd. Parenti, Milano-Firenze 1926.

¹¹⁷ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 18 („la fenomenologia si trova a svolgere un ruolo importante tanto nella prima parte, dove Banfi espone le linee della propria sistematica razionale, quanto nella seconda, occupata da una serie di analisi critiche sulla filosofia contemporanea”).

¹¹⁸ Zob. L.M. Scarantino, *Alle origini...*, dz. cyt., s. 26.

fenomenologicznej jako przeciwieństwo podejścia dogmatycznego. Intuicja fenomenologiczna dotyczy w jego rozumieniu rzeczywistych przedmiotów i form logicznych, a nie idei czy ontologicznych istot transcendentnych¹¹⁹. Banfi utrzymuje, że fenomenologia bierze za przedmiot wszystkie rodzaje obiektów, również wyższego porządku¹²⁰. Jedną z najważniejszych cech fenomenologii była dla niego, w ocenie Salemi, „skłonność do konstruowania krytycznej, antydogmatycznej metody poznania, która byłaby skorelowana z doświadczeniem w całej jego złożoności”¹²¹. Analizując metodę fenomenologiczną, Banfi doszedł do wniosku, że jest metodą racjonalnej integracji, nową *universalis sapientia*, która obejmuje wszystkie dziedziny nauki. Banfi zgadzał się z Husserlem, co do możliwości i aktualności filozofii rozumianej jako ścisła nauka. Salemi zauważa, że „postrzega ją jako dążenie do oderwania się od sztywności schematów interpretacyjnych doświadczenia i zaoferowania odpowiedzi na kryzys utraty odpowiedniej jedności pomiędzy różnymi dziedzinami badań, wynikający ze specjalizacji nauki”¹²². Według niej „właśnie to pragnienie rekonstrukcji jest dla Banfiego najgłębszym tematem fenomenologii, który wzywa filozofię na powrót do świadomości swej racjonalnej uniwersalności, uwalniając ją od arbitralnego wyboru zasad i metod z ich ograniczeniami”¹²³. Uważał on, że fenomenologia przyczyni się do przezwyciężenia kryzysu świadomości racjonalnej, kryzysu kultury współczesnej oraz będzie prowadziła do dalszego rozwoju nauki. Mocchi twierdzi: „fenomenologia przedstawia się Banfiemu nie jako wiedza, która ma za cel rzeczywistość empiryczną czy metafizyczną, ale jako metoda, która przenika i rozwiązuje każdą formę obiektywności niezależnie od jej porządku”¹²⁴.

Salemi zwraca uwagę, że Banfi nie przyjmował jednak bezkrytycznie rozwiązań Husserla, ale podejmował z nimi dyskusję. Był on jednym z pierwszych filozofów, którzy zdali sobie sprawę, że *eide* Husserla to nie idee w sensie platońskim. Przedmioty,

¹¹⁹ Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 444.

¹²⁰ Zob. A. Banfi, *Principi di una teoria...*, dz. cyt., s. 546.

¹²¹ R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 450 („tendency to construct a critical, antidogmatic method of cognition which would be correlated with experience in all its complexity”).

¹²² Tamże, s. 445 („he sees it as an endeavor aiming to get away from the rigidity of the interpretative schemes of experience and to offer an answer to the crisis of the loss of an adequate unity among the disparate fields of research, a result of the specialization of science”).

¹²³ Tamże („this very desire for reconstruction is for Banfi the deepest theme of phenomenology which calls philosophy back to an awareness of its rational universality, liberating it from an arbitrary selection of principles and of methods with their limitations”).

¹²⁴ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 17 („la fenomenologia si presenta a Banfi non come un sapere che abbia il suo termine in una realtà empirica o metafisica, ma come un metodo per il quale ogni forma di obbiettività, di qualsiasi ordine, viene penetrata e risolta”).

o których mówi Husserl, nie są rzeczywiste, lecz intencjonalne. Można o nich mówić dopiero po przeprowadzeniu *epochè*, co pozwala zrozumieć, że przedmiotem jest noemat, czyli treść noemy, aktu intencjonalnego. Salemi zauważa, że jest to istotne, ponieważ Banfi stawiał tę tezę już w 1926 roku, a stanowisko Husserla zostało jasno sformułowane dopiero w *Ideach II* (choć oczywiście utrzymywane już wcześniej)¹²⁵.

Jak utrzymuje Salemi, Banfi uważał, że intuicja i rozum to nie przeciwstawne władze zdobywania wiedzy, ale dwa momenty w procesie poznawczym. Dla niego intuicja Husserlowska nie jest statyczna, lecz jest ruchem w kierunku racjonalności¹²⁶. Uważał, że pojęcie *intuicji* wydaje się odnosić zarówno do danych percepcji, jak i do istoty racjonalnej, stąd nie uważał, że jest odpowiednie do wyrażenia momentu racjonalnego. Konieczne jest odwołanie się również do metody racjonalnej¹²⁷. Podobnie nie zgadzał się z Husserlem co do pojęcia *świadomości*. Dla Banfiego „*świadomość*, o ile nie ma być rozumiana po prostu jako projekcja metafizyczna, reprezentuje jedynie aspekt procesu poznawczego; natomiast charakter centralnego czynnika, który Husserl jej przypisuje, wynika z krystalizującej się tendencji samego poznania”¹²⁸.

Zdaniem Salemi Banfi podejmował krytykę poglądów Husserla, ale od wewnątrz, z pozycji fenomenologii, co prowadziło do ukazania problemów wymagających rozwiązania¹²⁹. Rozumiał on zagrożenia niejednoznaczności niektórych twierdzeń Husserla oraz analizował „z jednej strony zdolność fenomenologii do wyczerpującej odpowiedzi na pytania, które z niej wynikają, a z drugiej jej zdolność do konstruktywnego rozwiązania problemów wynikających z kryzysu współczesnej cywilizacji”¹³⁰. Salemi zauważa jednak, że z czasem zmienił perspektywę i w artykule *Husserl e la crisi della civiltà europea*¹³¹ podejmował polemikę z pozycji pozafenomenologicznej, gdyż wtedy wydawał się już uznawać niewystarczalność metody fenomenologicznej.

¹²⁵ Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 448n. Salemi powołuje się na twierdzenia z E. Paci, *Antonio Banfi vivente*, w: *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del Convegno di studi banfiani*, Wyd. Nuova Italia, Firenze 1969, s. 37. Tezę tę podtrzymuje również: F. Buongiorno, *Husserl in Italia (1955-1967)*, „Il Cannocchiale”, nr 1 (2011), s. 81.

¹²⁶ Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 448n.

¹²⁷ Zob. tamże, s. 450n.

¹²⁸ Tamże („*consciousness*, unless it is to be understood simply as a metaphysical projection, represents only an aspect of the cognitive process; while the character of a central factor that Husserl attributes to it stems from the crystallizing tendency of the knowing itself”).

¹²⁹ Zob. tamże, s. 449.

¹³⁰ Tamże („on the one hand, the capacity of phenomenology to answer exhaustively the questions which arise from within it, and on the other hand, its ability to treat constructively the problems raised by the crisis of contemporary civilization”).

¹³¹ Zob. A. Banfi, *Husserl e la crisi della civiltà europea*, „Aut Aut”, nr 43-44 (1958), s. 1-17.

W kolejnych latach Banfi pisał recenzje niektórych tomów serii *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*¹³². W tekstach tych badał fenomenologię w szerszym aspekcie oraz zwracał uwagę na różnice pojawiające się w poglądach Husserla i filozofów zainspirowanych jego myślą. Postulował w nich ostrożność, „gdy mowa o szkole fenomenologicznej lub gdy jako fenomenologowie definiują się tacy myśliciele jak Scheler, Heidegger, Hartmann czy Becker”¹³³. Badania filozoficzne kontynuował jako wykładowca we Florencji, a później w Genewie, by w końcu przenieść się do Mediolanu. Jedną z najważniejszych jego prac tego okresu jest książka *Sui principi di una filosofia della morale*¹³⁴, w której zajmował się relacją między życiem a rozumem, między bytem a prawdą¹³⁵. W 1939 roku napisał jeszcze dwa artykuły na temat fenomenologii¹³⁶.

Zdaniem wielu komentatorów spotkanie z fenomenologią było decydującym momentem dla dojrzewania myśli Banfiiego, a także dla całej dalszej filozofii włoskiej¹³⁷. Sam Banfi mówił, że zetknięcie z myślą Husserla było dla niego znalezieniem *duchowej rodziny*¹³⁸. Zdaniem Scarantina to spotkanie naznaczyło nieodwracalnie włoski transcendentalizm¹³⁹. Również Salemi twierdzi, że Banfi wprowadzał myśl Husserla do kultury włoskiej, powolnej w otwieraniu się na myśl europejską (czego przyczyny zostały pokazane w poprzednim paragrafie). Enzo Paci utrzymuje zaś, że Banfi jest jednym z niewielu filozofów, którzy rozumieli fenomenologię¹⁴⁰. Także Mocchi w osobie

¹³² Zob. A. Banfi, *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 6, Niemeyer, Halle 1923*, „Rivista di filosofia”, nr 16 (1925), s. 73-81; tenże, *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 7, Niemeyer, Halle 1925*, „Rivista di filosofia”, nr 17 (1926), s. 175-179; tenże, *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 10, Niemeyer, Halle 1929*, „Civiltà moderna”, nr 2 (1930), s. 424-427. Później publikuje recenzje razem: A. Banfi, *Filosofia fenomenologica*, „La Cultura”, nr 10 (1931), z. 6, s. 463-472 oraz tenże, *Filosofia fenomenologica*, „Aut Aut”, nr 105-106 (1968), s. 130-141. O znaczeniu tych tekstów zob. E. Garin, *Banfi e il pensiero contemporaneo*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, nr 25 (1970), z. 1, s. 75-95.

¹³³ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 23 („quando si parla (...) di scuola fenomenologica, o quando si definiscono fenomenologi pensatori come Scheler, Heidegger, Hartmann o Becker”).

¹³⁴ Zob. A. Banfi, *Sui principi di una filosofia della morale*, Wyd. Tipografia Fusi, Pavia 1934.

¹³⁵ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 86.

¹³⁶ Zob. A. Banfi, *Edmund Husserl*, „Civiltà moderna”, nr 9 (1939), s. 52-62; tenże, *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 2 (1938-1939), s. 326-341.

¹³⁷ Zob. L.M. Scarantino, *Alle origini...*, dz. cyt., s. 13. Scarantino wymienia wielu autorów podtrzymujących tę tezę: zob. np. E. Paci, *Vita e ragione in Antonio Banfi*, „Aut Aut”, nr 43-44 (1958), s. 56-66; tenże, *Antonio Banfi vivente*, dz. cyt., s. 34-45; F. Papi, *Il pensiero di Antonio Banfi*, Wyd. Parenti, Firenze 1961; C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 125-139; G.D. Neri, *Riflessione pragmatica e riflessione teoretica in Banfi*, w: *Antonio Banfi e il pensiero...*, dz. cyt., s. 18-33; R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 441-460.

¹³⁸ Zob. L.M. Scarantino, *Alle origini...*, dz. cyt., s. 27.

¹³⁹ Zob. tamże.

¹⁴⁰ Zob. R. Salemi, *Antonio Banfi...*, dz. cyt., s. 459.

Banfiego dostrzega najważniejszą postać początków włoskiej fenomenologii. Jego twórczość związana z Husserlem trwała ponad 35 lat, „podczas których, choć bezpośrednie pisma były stosunkowo nieliczne i odległe w czasie, fenomenologia nieustannie się narzuca jako symbol teoretycznej głębi, która nigdy nie przestaje być badana i zapytywana”¹⁴¹. Scarantino zaś określa wpływ Banfiego jako wprowadzenie braku ciągłości w filozofii i kulturze włoskiej, który daje początek nowemu prądowi myślowemu, pod który położył on fundament, a jego uczniowie, zwłaszcza Giulio Preti, twórczo rozwinęli¹⁴².

Kolejnymi tekstami filozofii włoskiej dotyczącymi fenomenologii są dwa artykuły opublikowane w „Rivista di filosofia” przez uczniów Pietro Martinettiego, ówczesnego redaktora czasopisma.

Giulio Grasselli (1902-1992) napisał w 1928 roku tekst pod tytułem *La fenomenologia di Edmund Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger*¹⁴³. Próbował on zdefiniować ejdetykę fenomenologiczną w sensie platońskim. Widział w niej, jak twierdzi Mocchi, „nic więcej, jak grę konceptualnych kombinacji o podłożu dialektycznym i deskryptywnym, która mogłaby udaremnić (...) kompleksową, krytyczno-indukcyjną pracę epistemologii współczesnej”¹⁴⁴. Jak zostało pokazane w poprzednim paragrafie, Grasselli uznał myśl Heideggera za ważniejszą i dojrzsalszą. Z tej przyczyny uważał, że istotniejsze jest konfrontowanie się z jego poglądami, a nie z poglądami Husserla¹⁴⁵.

Natomiast Ernesto Grassi (1902-1991) w 1929 roku napisał *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*¹⁴⁶. Mocchi twierdzi, że on również podejmował polemikę z fenomenologią, a jego analiza zbliżała się do platonicznej wersji obecnej u Grassellego¹⁴⁷. Grassi pisał: „wydaje się nam przedmiotem najwyższego zainteresowania, aby myśl włoska powróciła z większą uwagą do badania

¹⁴¹ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 128 („durante i quali, se pure gli scritti diretti furono relativamente pochi e distanti nel tempo, la fenomenologia si propone costantemente come simbolo di una profondità teoretica che mai si è cessato di indagare e interrogare”).

¹⁴² Zob. L.M. Scarantino, *Alle origini...*, dz. cyt., s. 15n; tenże, *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Wyd. Bruno Mondadori, Milano 2007.

¹⁴³ Zob. G. Grasselli, *La fenomenologia di Husserl...*, dz. cyt., s. 330-347.

¹⁴⁴ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 27 („niente più che un gioco di combinazioni concettuali a sfondo dialettico e descrittivo che vanificherebbe (...) tutto il complesso lavoro critico-induttivo della gnoseologia moderna”).

¹⁴⁵ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 317.

¹⁴⁶ Zob. E. Grassi, *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, „Rivista di filosofia”, nr 20 (1929), z. 2, s. 129-151. Poznał on Husserla w 1924 roku, ale od 1928 roku związany był z kołem Heideggera we Fryburgu. Był również jego asystentem przez wiele lat.

¹⁴⁷ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 27.

ostatnich aspektów i postaw myśli niemieckiej, które mają swoje głębokie racje oraz swój moment i znaczenie w obrębie spekulatywnej sytuacji nie tylko Niemiec, ale całej myśli współczesnej”¹⁴⁸. Zdaniem Mocchiego wysiłki Grassiego mające na celu zbliżenie filozofii włoskiej do niemieckiej nie przyniosły spodziewanych efektów, gdyż włoski aktualizm nie przyjmował jego poglądów. Na przykład Croce w czasopiśmie „La Critica” pisał: „Grassi stawia przed sobą problem zbliżenia i uzgodnienia współpracy filozofii włoskiej i niemieckiej. Zagadnienie to nie jest spójne, ponieważ nie istnieje ani filozofia niemiecka, ani włoska, a jedynie filozofia bez przymiotników, w której imieniu warto rozmawiać z Włochami, Niemcami i każdym innym narodem czy osobą”¹⁴⁹. Zdaniem Mocchiego Croce i cały prąd włoskiego idealizmu „unikali słuchania obcych głosów filozoficznych, które dzięki wystąpieniom takim jak Grassiego ledwo mogły się od nas przedostać”¹⁵⁰. Tymi słowami Mocchi oddaje, spowodowaną dominującą rolą idealizmu, trudność w otwarciu się myśli włoskiej na inne tradycje filozoficzne, w tym na fenomenologię.

Związany z artykułami Banfiego i Grassiego jest tekst Carla Mazzantiniiego (1895-1971) z 1931 roku¹⁵¹. Ten włoski filozof przewodził grupie badaczy oscylujących między „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica” i Wydziałem Filozoficznym Katolickiego Uniwersytetu Najświętszego Serca w Mediolanie. Środowisko to interesowało się między innymi odnową myśli średniowiecznej w uwarunkowaniach świata współczesnego. Wiązało się z to również z encykliką *Aeterni Patris* Leona XIII z 1879 roku i otwarciem Instytutu Filozofii w Katolickim Uniwersytecie w Lowanium, gdzie założone zostaje czasopismo „Revue Néo-Scolastique de Philosophie”, na którym wzorowana jest jego włoska wersja.

¹⁴⁸ E. Grassi, *Sviluppo e significato...*, dz. cyt., s. 151 („ci sembra così del massimo interesse per il pensiero italiano di tornare con una maggior cura a studiare i più recenti aspetti ed atteggiamenti del pensiero tedesco che hanno le loro ragioni profonde ed il loro momento e significato in seno alla situazione speculativa non solo della Germania ma di tutto il pensiero contemporaneo”).

¹⁴⁹ B. Croce, *E. Grassi, Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, Beck, München 1939, „La Critica”, nr 38 (1940), z. 1, s. 39 („il Grassi si propone il problema di avvicinare e indurre a concorde collaborazione la filosofia italiana e quella tedesca. Il problema non ha consistenza, perché non c'è né la filosofia tedesca né quella italiana, ma solo la filosofia senza aggettivi, nel cui nome unicamente giova parlare a italiani, a tedeschi e a ogni altro popolo e individuo”).

¹⁵⁰ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 30 („evitavano di prestare ascolto alle estranee voci filosofiche che, grazie ad interventi come quello di Grassi, riuscivano appena a trapiantare fin da noi”).

¹⁵¹ Zob. C. Mazzantini, *L'undicesimo volume dell' 'Annuario della Scuola fenomenologica' di Husserl*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 23 (1931), z. 3, s. 280-283 (jest to recenzja E. Husserl (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 11, Wyd. Niemeyer, Halle 1930).

Jednym ze źródeł zainteresowania fenomenologią była właśnie neoscholastyka i zależność włoskich neoscholastyków, Agostina Gemellego (1978-1959), Amato Masnova (1880-1955), Giovanniego Semerii (1867-1931) czy Francesca Olgiatiego (1886-1962), od centrum studiów w Lowanium. Neoscholastycy dostrzegali w fenomenologii walor metodologiczny i propedeutyczny wobec metafizyki, a także jej skuteczność w polemice z neoidealizmem. Mocchi zauważa, że neoidealizm „ze swej strony nie wytworzył niczego krytycznie istotnego w tej dziedzinie, a wręcz przeciwnie, o czym świadczy niepowodzenie cennej próby zbliżenia włoskiej kultury idealistycznej do niemieckiej, podjętej przez Ernesta Grassiego, wielokrotnie sprzeciwiał się przenikaniu do naszego kraju tych prądów, uważanych za liczne wynaturzenia dziewiętnastowiecznego idealizmu”¹⁵². Neoscholastycy włoscy zaś występowali najpierw przeciw twierdzeniom podnoszonym w obrębie filozofii pozytywistycznej, a w późniejszym czasie musieli konfrontować się z idealizmem Crocego i Gentilego. Uważali także, że niemożliwe jest efektywne odczytanie myśli Husserla w środowisku idealizmu włoskiego¹⁵³.

W kontekście neoscholastyki nie sposób nie wspomnieć o Sofii Vanni Rovighi (1908-1990). Pierwszym jej tekstem dotyczącym fenomenologii jest recenzja książki *La Phénoménologie*, która ukazała się jako podsumowanie konferencji na temat fenomenologii zorganizowanej przez *Société Thomiste*¹⁵⁴. Vanni Rovighi zdobywała wykształcenie w klimacie idealizmu Gentilego, poznała potem myśl Tomasza z Akwinu, a analizując filozofię współczesną i możliwość mówienia w jej kontekście o realizmie czy metafizyce, dotarła do Husserla i, jak twierdziła, szczęśliwie zaczęła od *Badan logicznych*, a nie od *Idei*¹⁵⁵. Ujawniła tutaj ciekawe spostrzeżenie, które rzuca światło na interpretację myśli Husserla we Włoszech. Vanni Rovighi utrzymywała mianowicie, że w atmosferze idealizmu włoskiego nie zrobiły na niej wrażenia poglądy Husserla

¹⁵² M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 126 („per parte sua, non aveva prodotto nulla di criticamente apprezzabile sull’argomento e, anzi, come testimonia il fallimento del prezioso tentativo compiuto da Ernesto Grassi per avvicinare la cultura idealistica italiana a quella tedesca, si era in più occasioni opposto alla penetrazione nel nostro paese di queste correnti, riguardate come altrettante degenerazioni dell’idealismo ottocentesco”).

¹⁵³ Zob. tamże, s. 38, 124n.

¹⁵⁴ Zob. S. Vanni Rovighi, *Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa della Société Thomiste*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 25 (1933), z. 3, s. 338-345. Jest to recenzja publikacji po konferencji: *La Phénoménologie*, „Journées d’études de la Société Thomiste”, t. 1, Wyd. Cerf, Juvisy 1932. Zob. również: S. Vanni Rovighi, *Il ‘cogito’ di Cartesio e il ‘cogito’ di Husserl*, w: *Cartesio nel terzo centenario del ‘Discorso sul metodo’*, Wyd. Vita e Pensiero, Milano 1937, s. 767-780. Na temat Rovighi zob. również: A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 81n.

¹⁵⁵ Zob. S. Vanni Rovighi, *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, w: *Edmund Husserl – 1859-1959*, Wyd. Martinus Nijhoff, La Haye 1959, s. 191-192.

mogące być utożsamiane z idealizmem, nawet jeśli były one tak różne od idealizmu Hegla. Była jednak pod wrażeniem metody, „tego pójścia, aby zobaczyć, jak się mają rzeczy, zaczynając nie *von oben* (...), ale *von unten*, próbując wyjaśnić, co oznacza myślenie”¹⁵⁶. Przemyslenia o filozofii Husserla Vanni Rovighi zawarła w monografii z 1938-1939 roku¹⁵⁷. Jest to pierwsze dzieło włoskie w całości poświęcone myśli Husserla¹⁵⁸. Zdaniem Mocchiego wpisuje się ono w ogólną tendencję utrzymującą się w relacjach neoscholastyki i fenomenologii we Włoszech na początku XX wieku. Vanni Rovighi zwracała uwagę na problematyczność koncepcji fenomenologii, ważność postaci Brentana dla Husserla, centralne miejsce *Badan logicznych*, koncepcję *Cogito* oraz rozdzźwięk, który pojawił się w rozumieniu fenomenologii przez Husserla i przez Finka w latach trzydziestych ubiegłego wieku¹⁵⁹. We wstępie zauważa, że „jedynym sposobem wytłumaczenia idei fenomenologii Husserla jest prześledzenie jej rozwoju historycznego, a za nim również logicznego. Tak ujęta fenomenologia Husserla jawi się, moim zdaniem, jako dojście *do korzeni logiki*, jest badaniem fundamentu praw logicznych; a ponieważ taki fundament jest daną metafizyki, Husserl kończy, uprawiając metafizykę, a przynajmniej ją rozpoczynając przez nakreślenie jej linii”¹⁶⁰. W kolejnym rozdziale zostanie pokazane, że również Valori rozpoczyna analizę myśli Husserla od badania jej rozwoju historycznego.

Ales Bello zauważa, że Vanni Rovighi analizowała wszystkie dzieła Husserla, od *Philosophie der Arithmetik* do *Kryzysu*, oraz utrzymywała, że Husserl znalazł się w trudnej sytuacji, ponieważ nikt nie pozostał wierny jego fenomenologii: ani uczeń, Eugen Fink, ani dawny współpracownik, Adolf Reinach, ani oponent, Max Scheler, ani współpracownik, który miał być jego dziedzicem, Martin Heidegger¹⁶¹. Vanni Rovighi, przede wszystkim w pierwszym tekście poświęconym Husserlowi, ukazała się jako

¹⁵⁶ Tamże („quell’andare a vedere come stanno le cose, non cominciando *von oben* (...), ma *von unten*, a cercar di chiarire cosa voglia dire pensare”).

¹⁵⁷ Zob. S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Wyd. Unione Tipografica, Milano 1938-1939. Zob. także G. Preti, S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Unione Tipografica, Milano 1938-1939, „Studi filosofici”, nr 1 (1940), z. 1, s. 159-160.

¹⁵⁸ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 44; S. Zecchi, *Sofia Vanni-Rovighi*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 481-482.

¹⁵⁹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 45.

¹⁶⁰ S. Vanni Rovighi, *La filosofia...*, dz. cyt., s. 5 („l’unico modo per dare un’idea della fenomenologia di Husserl sia quello di seguirne lo svolgimento cronologico, dietro al quale sta uno svolgimento logico. Così considerata la fenomenologia di Husserl si presenta, mi sembra, come un andare *alle radici della logica*, è una ricerca del fondamento delle leggi logiche; e poiché tale fondamento è dalla metafisica, Husserl finisce col fare una metafisica, o almeno con l’iniziarla, col tracciarne le linee”).

¹⁶¹ Zob. A. Ales Bello, *Husserl, oltre Husserl...*, dz. cyt., s. 36-38.

interpretatorka jego myśli, która naprawdę próbowała zrozumieć jego propozycję, co zdarza się, zdaniem Ales Bello, niezwykle rzadko¹⁶².

Inne niż neoscholastycy podejście do fenomenologii prezentowali Luigi Stefanini, Antonio Aliotta i Paolo Filiassi Carcano, których działalność naukowa była związana z Włochami południowymi, a nie z północnymi, jak w pozostałych przypadkach. Świadczy to o dużej różnorodności i złożoności panoramy filozoficznej XX wieku nad Tybrem.

Luigi Stefanini (1891-1956) zajmował się dziełami Augustyna i Bonawentury, dążąc do ich integracji z tezami aktualizmu i filozofią Blondela¹⁶³. Sam Stefanini definiował tę fazę swojej twórczości jako idealizm chrześcijański. Następnie, jak wielu innych filozofów, zaczął odwracać się od idealizmu, uznając go za niewystarczający i kierował swe filozoficzne zainteresowanie ku egzystencjalizmowi¹⁶⁴. Zwrot ten doprowadził go do filozofii Husserla. Analizował on egzystencjalizm w kontekście wydarzeń politycznych w Niemczech, konstatując istnienie ich związku ze schematami pedagogiki narodowo-socjalistycznej¹⁶⁵. Za dyskusyjne uchodzi jednak uogólnianie przez niego też właściwych dla egzystencjalizmu na poglądy wielu filozofów¹⁶⁶. Odnotować warto również, że podejmował polemikę z myślą Husserla, czego wyrazem jest na przykład tekst z konferencji w Gallarate¹⁶⁷.

Również w polemicznym tonie o fenomenologii wypowiadał się Antonio Aliotta (1881-1964), uczeń wspomnianego wyżej Francesca De Sarla. Jego najważniejszy tekst to *La reazione idealistica contro la scienza*, w którym kładł fundament pod koncepcję eksperymentalizmu (wł. *sperimentalismo*), rodzaju filozofii pragmatycznej. Z tego

¹⁶² Zob. tamże, s. 62. Zwraca ona również uwagę na podobne zainteresowania Vanni Rovighi jak w przypadku Edyty Stein (zob. tamże, s. 35n). Warto zaznaczyć, że Vanni Rovighi zajmuje się również fenomenologią w drugiej fali zainteresowania we Włoszech (zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 131).

¹⁶³ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 50.

¹⁶⁴ Zob. tamże.

¹⁶⁵ Zob. L. Stefanini, *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Wyd. CEDAM, Padova 1938.

¹⁶⁶ Polemizowali z nim jego recenzenci: Bobbio pytał, dlaczego nazywać egzystencjalizmem poglądy zarówno Husserla, Schelera i Heideggera (N. Bobbio, *L. Stefanini, Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1938, „Rivista di filosofia”, nr 30 (1939), z. 2, s. 187-188); Vanni Rovighi twierdziła zaś, że nie udało się autorowi przekonać czytelników do egzystencjalnej interpretacji Husserla (S. Vanni Rovighi, *L. Stefanini, Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1938, „Studium”, nr 38 (1942), z. 10, s. 291).

¹⁶⁷ Zob. L. Stefanini, *Appunti*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 37-40.

punktu widzenia krytykował fenomenologię w tekście *Il ritorno al metodo scientifico nella filosofia contemporanea*¹⁶⁸.

Inną wrażliwość prezentował uczeń Aliotty, Paolo Filiasi Carcano (1911-1977). W swojej filozofii przyjmował on perspektywy eksperymentalizmu Aliotty, witalizmu Bergsona, egzystencjalizmu i fenomenologii¹⁶⁹. Myśl Husserla wydawała mu się użyteczna zwłaszcza wobec diagnozowanego przez niego kryzysu filozofii¹⁷⁰.

Wymienieni wyżej filozofowie, Stefannini, Aliotta i Filiasi Carcano, prowadzili działalność filozoficzną w Neapolu. Kolejnym zaś ważnym miejscem zainteresowania fenomenologią był Uniwersytet w Turynie. Związany był z nim, wspominany wyżej w kontekście neoscholastyki, Carlo Mazzantini oraz Annibale Pastore i Norberto Bobbio.

Annibale Pastore (1868-1956) poświęcił Husserlowi pierwszy artykuł w 1932 roku¹⁷¹. W fenomenologii doceniał próby zbudowania czystej logiki obecne w myśli Husserla w początkowym okresie twórczości. Kiedy twórca fenomenologii w *Ideach* zmodyfikował stanowisko, Pastore postulował powrót do jego głosu z okresu *Badań logicznych*¹⁷². Mocchi zauważa, że polemika ta wynikała w dużym stopniu z poznania fenomenologii poprzez poglądy ucznia Husserla, Jeana Heringa¹⁷³. Zasadą Pastorego jest zwrócenie uwagi na odnowę logiki przyniesioną przez początkowe poglądy Husserla. Istotne jest również wskazywanie na wartość funkcji teoretycznej filozofii oraz „zdefiniowanie cennej alternatywy dla scholastycznej interpretacji intencjonalności”¹⁷⁴. Pastore cenił u Husserla także styl, o którym pisał, że w jego myśli „wydaje się nieobecna, więcej, przewyciężona, burza sentymentów”¹⁷⁵.

Również Norberto Bobbio (1909-2004) cenił styl Husserla jako dokładnego badacza, który ma niezwykłą zdolność trafnego ujmowania przedmiotu analiz¹⁷⁶. Bobbio

¹⁶⁸ Zob. A. Aliotta, *Il ritorno al metodo scientifico nella filosofia contemporanea*, „Archivio di filosofia”, nr 10 (1940), z. 1, s. 3-13. Zob. tenże, *La fenomenologia, il Circolo di Vienna e il mio sperimentalismo*, „Logos”, nr 24 (1941), z. 1 s. 14-26.

¹⁶⁹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 56; A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 81n.

¹⁷⁰ Zob. P. Filiasi Carcano, *Crisi della Civiltà e orientamenti della filosofia contemporanea*, Wyd. Francesco Parella, Roma 1939.

¹⁷¹ Zob. A. Pastore, *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 4, s. 356-364. Inne ważne teksty: tenże, *Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive*, „Archivio di Storia della Filosofia”, nr 2 (1933), z. 1, s. 107-131; tenże, *Sull'intuizione logica secondo la 'Logica del Potenzamento'*, „Archivio di filosofia”, nr 12 (1934), z. 2, s. 141-160.

¹⁷² Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 66.

¹⁷³ Zob. tamże, s. 67.

¹⁷⁴ Tamże, s. 68 („aver definito un'alternativa preziosa all'interpretazione scolastica dell'intenzionalità”).

¹⁷⁵ A. Pastore, *Husserl, Heidegger, Chestov...*, dz. cyt., s. 114 („pare in essa evitata anzi superata la tempesta del sentimento”).

¹⁷⁶ Zob. N. Bobbio, *Husserl postumo*, „Rivista di filosofia”, nr 31 (1940), z. 1, s. 40. Zob. także: tenże, *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, „Rivista di filosofia”, nr 26 (1935), z. 1, s. 47-65;

dokonał jednego z pierwszych bilansów fenomenologii w Europie i we Włoszech¹⁷⁷. Wskazał on dwie trudności związane z poglądami Husserla. Jedną z nich jest zarzut, podnoszony przez wielu badaczy, dotyczący niedostatecznego zdefiniowania niektórych twierdzeń i w konsekwencji powstania wielu odmian fenomenologii. Druga trudność to fakt, że myśl Husserla była jakby poza nowożytną tradycją filozoficzną, co doprowadziło do opóźnienia w jej przyjmowaniu przez tych, którzy przyjmowali schemat idealistyczny i uważali fenomenologię za nieaktualną i niezrozumiałą dla myśliciela osadzonego w historii¹⁷⁸. Mocchi zauważa, że fenomenologia dla Bobbiego „pełni zasadniczo rolę wprowadzającą i przygotowawczą, przede wszystkim dzięki alternatywnej wartości, jaką przyjęła w obliczu idealistycznej kultury prawnej, która w latach trzydziestych jeszcze dominowała we Włoszech”¹⁷⁹.

Obok omawianych wyżej ośrodków zainteresowania fenomenologią w Neapolu i w Turynie, istotnym miejscem był również Mediolan. Z nim związany był przede wszystkim Antonio Banfi, ale również jego uczniowie: Giulio Preti i Enzo Paci¹⁸⁰.

Giulio Preti (1911-1972) poznał Paciego w Pavii. Dzięki niemu wszedł w kontakt z Banfim i zajął się myślą Husserla. Preti widział w fenomenologii racjonalność, porządek i jasność. W pracy *Significato storico nel pensiero husserliano*¹⁸¹ podejmował problem relacji między mądrością a wiedzą, między sferą zachowującą wymiar indywidualny a podejściem naukowym, które chce być ścisłą nauką. Rozwiązanie napięcia pomiędzy nimi leżało, według niego, w metodzie fenomenologicznej. Preti pisał: „wszystko to jest mądrością, nie nauką (...). Wszystkie metafizyki są względne,

tenże, *La fenomenologia secondo Max Scheler*, „Rivista di filosofia”, nr 27 (1936), z. 3, s. 227-249. Na temat Bobbiego zob. również: A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 81.

¹⁷⁷ Zob. N. Bobbio, *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Wyd. Istituto Giuridico della Regia Università, Torino 1934.

¹⁷⁸ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁷⁹ Tamże, s. 82 („la fenomenologia esercita sostanzialmente una funzione introduttiva e propedeutica, grazie soprattutto al valore alternativo che assumeva di fronte alla cultura giuridica di stampo idealistico che ancora dominava negli anni Trenta in Italia”).

¹⁸⁰ Na temat szkoły mediolańskiej zob. F. Papi, *Vita e filosofia. Scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Wyd. Guerini, Milano 1990; A. Vigorelli, *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Wyd. Mondadori, Milano 2007; D. Assael, *Alle origini della scuola di Milano. Martinetti, Barié, Banfi*, Wyd. Guerini, Milano 2007. Pominięty zostaje tu inny uczeń Banfiego, Dino Formaggio (1914-2008), który zajmował się estetyką (S. Zecchi, *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancierpriano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 482-483; E. Franzini, *Fenomenologia ed estetica in Dino Formaggio*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 109-130).

¹⁸¹ Jest to praca doktorska, która zaginęła (zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 97). Fragment został opublikowany w „Archivio di filosofia” (zob. G. Preti, *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, „Archivio di filosofia”, nr 4 (1934), z. 1, s. 83-88).

prowizoryczne, ponieważ jedyną prawdziwą metafizyką jest ta fenomenologiczna”¹⁸². W kolejnym tekście podejmował zagadnienia związane z naturą logiki jako samoświadomości rozumu i formułował tezy o antypsychologistycznym charakterze prawd logicznych¹⁸³. Tematy te rozwijał w *Idealismo e positivismo*¹⁸⁴, gdzie podtrzymywał zainteresowanie fenomenologią. Podejmował również polemikę z poglądami Husserla: nie zgadzał się z istnieniem danych bezpośrednich oraz zarzucał mu przecenianie roli intuicji kosztem logiki¹⁸⁵.

Wymienione wyżej teksty Pretiego należą do pierwszego okresu jego twórczości. W okresie należącym do drugiej fali zainteresowania fenomenologią we Włoszech z jego bardzo krytyczną reakcją spotkało się wydanie włoskie *Kryzysu* Husserla. W recenzji zarzucał Husserlowi upadek w hipotezy metafizyczne oraz odrzucał diagnozę kryzysu i propozycję przezwyciężenia go dzięki fenomenologii transcendentnej¹⁸⁶.

Kolejnym uczniem Banfiego, który wywarł jeszcze większy wpływ na rozwój fenomenologii we Włoszech był Enzo Paci. Zamyka on pierwszy okres zainteresowania fenomenologią nad Tybrem. Od niego pochodzi określenie „druga fala fenomenologii” i właśnie on był jednym tych, którzy ją wzbudzili. Z tego powodu o jego interpretacji fenomenologii będzie mowa na początku kolejnego paragrafu.

Podsumowując pierwszy okres zainteresowania fenomenologią we Włoszech, wśród czynników wpływających na jej rozwój można wymienić jeszcze publikację na cześć Husserla z okazji siedemdziesiątych urodzin recenzowaną we Włoszech

¹⁸² G. Preti, *Filosofia e saggezza...*, dz. cyt., s. 88 („tutto questo ciò è saggezza, non scienza (...). Le metafisiche son tutte relative, provvisorie, poiché l'unica vera metafisica è quella della fenomenologia”). Zob. R. Gronda, *Preti e Husserl*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 68; G. Preti, *Edmondo Husserl*, „La Nuova Italia”, nr 9 (1940), z. 3-4, s. 83-85.

¹⁸³ Zob. G. Preti, *I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl*, „Sophia”, nr 3 (1935), s. 187-194 i 361-376. Zob. także: G. Preti, *Difesa del principio di immanenza*, „Sophia”, nr 4 (1936), s. 281-301.

¹⁸⁴ Zob. G. Preti, *Idealismo e positivismo*, Wyd. Bompiani, Milano 1943.

¹⁸⁵ Zob. R. Gronda, *Preti e Husserl*, dz. cyt., s. 74.

¹⁸⁶ Zob. G. Preti, *‘La crisi delle scienze europee’ di Husserl*, w: G. Preti, *Saggi filosofici*, Wyd. La Nuova Italia, Firenze 1976, t. 1, s. 449-453; tenże, *Il linguaggio della filosofia*, w: G. Preti, *Saggi filosofici*, dz. cyt., t. 1, s. 455-474; tenże, *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Wyd. Fratelli Bocca, Roma-Milano 1953; tenże, *Praxis ed empirismo*, Wyd. Einaudi, Torino 1957; tenże, *L'ontologia della regione 'natura' nella fisica newtoniana*, „Giornale critico della filosofia italiana”, nr 36 (1957), s. 17-36. F. Minanzi, *Giulio Preti. Bibliografia*, Wyd. Franco Angeli, Milano 1984; L.M. Scarantino (red.), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti. In occasione del centenario*, Wyd. Mimesis, Milano 2014.

w 1931 roku¹⁸⁷, kolejne tomy *Jahrbuch* i ich recenzje¹⁸⁸, odczyty paryskie Husserla i wydanie *Medytacji*¹⁸⁹ oraz konferencję o fenomenologii¹⁹⁰ zorganizowaną przez *Société Thomiste* we wrześniu 1932 roku¹⁹¹.

W paragrafie niniejszym zostało pokazane, że fenomenologia nie zajmowała głównego miejsca w panoramie filozoficznej początku XX wieku we Włoszech. Odegrała jednak ważną rolę, pozostając w opozycji do głównego nurtu neoidealizmu. Widać to zwłaszcza, gdy weźmie się pod uwagę fakt, że twórczość autorów takich jak Banfi, Bobbio czy neoscholastycy wywierała wpływ na kolejne pokolenia włoskich filozofów. Jak zauważa Mocchi, „fenomenologia dosłownie *przechodzi*, przenika przez całą włoską historię filozoficzną, od lat dwudziestych do współczesności, nie zatrzymując się nigdy w jednym punkcie, ale wszędzie i od zawsze wzbudzając pozytywne postawy badawcze i pragnienie odnowy, do której prowadzić może jedynie głębsze zaangażowanie refleksyjne”¹⁹². Zauważa on, że filozofowie odnoszący się w tym okresie do fenomenologii byli bardzo zróżnicowani, jeśli chodzi o zainteresowania i pochodzenie¹⁹³. A jednak „być może jedynym punktem głębokiej i wspólnej zgody naszych uczonych co do myśli Husserla było przyjęcie i docenienie jej nie tyle jako autonomicznego przesłania jednego filozofa (...), ile jako pozycji absolutnej problematyczności, nieustającego centrum promieniującej i wyjaśniającej refleksyjności”¹⁹⁴. Mocchi dostrzega również fundamentalną jedność pomiędzy pierwszym i drugim okresem zainteresowania

¹⁸⁷ Zob. M. Heidegger (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 10 suppl., Wyd. Niemeyer, Halle 1929; P. Martinetti, M. Heidegger (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 10 suppl., Niemeyer, Halle 1929, „Rivista di filosofia”, nr 22 (1931), z. 3, s. 252-253.

¹⁸⁸ Oprócz wymienionych wyżej recenzji Banfiego i Mazzantiniego zob. G. Grasselli, E. Husserl (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, Bd. 11, Niemeyer, Halle 1930, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 3, s. 274-275.

¹⁸⁹ Zob. E. Morselli, E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la Phénoménologie*, Colin, Paris 1931, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 2, s. 181.

¹⁹⁰ Zob. *La Phénoménologie*, „Journées d'études de la Société Thomiste”, t. 1, Wyd. Cerf, Juvisy 1932; S. Vanni Rovighi, *Il valore...*, dz. cyt., s. 338-345.

¹⁹¹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 33n.

¹⁹² Tamże, s. 123 („la fenomenologia letteralmente *passa*, trascorre per tutta la vicenda filosofica italiana, dagli anni Venti ai nostri giorni, senza mai arrestarsi in un punto ma, ovunque e da sempre, suscitando atteggiamenti positivi di indagine e quel desiderio di rinnovarsi a cui solo può condurre un più profondo impegno riflessivo”).

¹⁹³ Zob. tamże, s. 73.

¹⁹⁴ Tamże, s. 122 („forse l'unico punto di profondo e comune accordo dei nostri studiosi riguardo al pensiero di Husserl sia stato quello di accoglierlo e apprezzarlo non tanto come messaggio autonomo di un singolo filosofo (...), ma come posizione di problematicità assoluta, centro instabile di riflessività radiante e chiarificatrice”).

fenomenologią, z tą różnicą oczywiście, że lata pięćdziesiąte i sześćdziesiąte przynoszą znajomość niepublikowanych wcześniej dzieł Husserla¹⁹⁵.

1.3. Druga fala zainteresowania fenomenologią

Uważa się, że pierwszy okres zainteresowania fenomenologią we Włoszech zamyka Enzo Paci¹⁹⁶. Jego poglądy zostaną jednak przedstawione w tym miejscu, ponieważ odgrywa on większą rolę jako postać dająca impuls drugiej fali zainteresowania fenomenologią¹⁹⁷. Od Paciego właśnie pochodzi sformułowanie *druga fala*, którego użył we wstępie do *Omaggio a Husserl* w 1960 roku¹⁹⁸.

W przeciwieństwie do Pretiego, który stał się uczniem Banfiego po obronie dyplomu, Enzo Paci (1911-1976) znalazł w Banfim bezpośredniego mistrza. Mocchi zauważa jednak, że podążając śladami Banfiego, Paci odczytywał Husserla w nieco inny sposób. Ales Bello uważa zaś, że z grupy badaczy związanych z fenomenologią we Włoszech w tamtym czasie, takich jak Garin, Paci, Prini, Vanni Rovighi, Semerari, Pucci, Neri, Lugarini, Filippini, Guzzoni, tylko Paciego można określić przedstawicielem fenomenologii w pełnym tego słowa znaczeniu¹⁹⁹.

W początkowym okresie twórczości Paci znajdował się pod wpływem filozofii Adolfa Leviego i jego interpretacji myśli Platona. Sam Paci pisał: „kiedy broniłem w Mediolanie w 1934 roku pracę o *Parmenidesie* Platona, recenzentami byli Antonio Banfi i Luigi Castiglioni. Banfi był dla mnie filozofem *Principi di una teoria della ragione*, który sprawił, że poznałem Husserla i ukazał mi problem relacji Husserla do Platona. Castiglioni był filologiem, który wskrzeszał przeszłość, historykiem, który, używając pojęć Husserla, *uobecniał* przeszłość, przekształcając dokument w życie ku

¹⁹⁵ Zob. tamże, s. 123.

¹⁹⁶ Zob. tamże, s. 84n; S. Zecchi, *Enzo Paci. The Life World from an Empirical Approach*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 479-481.

¹⁹⁷ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 131; F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 77; też, *La fenomenologia di Husserl attraverso le sue traduzioni in italiano*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 286, 305n; F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini, *Premessa*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 9.

¹⁹⁸ Zob. E. Paci, *Nota introduttiva*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 6. W dzienniku używał też sformułowania „rozważenie fenomenologii na nowo” (E. Paci, *Dziennik fenomenologiczny*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 31).

¹⁹⁹ Zob. A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 83.

przyszłości. Moja filozofia jeszcze dziś jest uwarunkowana tamtą pracą dyplomową”²⁰⁰. W innym miejscu Paci utrzymuje: „mój mistrz, Antonio Banfi, który pozostał bardzo przywiązany do Szkoły Marburskiej, wprowadził nas w Husserla, ukazując nam polemikę Husserl – Natorp i stawiając nas przed problemem prawa transcendentalnego z jednej strony i intuicji ejdetycznej z drugiej”²⁰¹.

Rozpoczynając filozoficzną drogę od pracy *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*²⁰², Paci próbował „zharmonizować interpretację sceptyczną zaproponowaną w pracy Leviego w 1920 roku o teorii idei, opracowanie doktryny Banfiego dokonane (...) zwłaszcza w *Principi di una teoria della ragione* w 1926 roku oraz odczytanie Platona w kluczu egzystencjalnym, ale polemicznym wobec wersji Jaspersa z 1932 roku”²⁰³. W tym pierwszym okresie twórczości interesował się on również aktualizmem i historyzmem, a zatem kierunkami związanymi z Gentilem i Crocem. Włączał do swojego systemu koncepcję czystego aktu i badał możliwość rozwinięcia niektórych kierunków spekulatywnych filozofii Gentilego, a w szczególności interpretował ją jako fenomenologię aktu²⁰⁴.

Zwrot ku aktualizmowi wpisuje się, zdaniem Mocchiego, w ogólny proces przemyślenia postulatów idealizmu. Paci, dzięki Banfiemu, uznał charakter myśli Platona za możliwy do powiązania z aktualizmem. Mocchi zauważa zatem, że doprowadziło to Paciego do uznania współlistnienia filozofii platońskiej z prądami filozofii współczesnej:

²⁰⁰ E. Paci, *Sul significato del 'platonismo' di Husserl*, „Acme”, nr 10 (1957), z. 1-3, s. 135 („quando mi laureai a Milano, nel 1934, con una tesi sul *Parmenide* di Platone, relatori della tesi furono Antonio Banfi e Luigi Castiglioni. Banfi era per me il filosofo dei *Principi di una teoria della ragione*, che mi aveva fatto conoscere Husserl e mi aveva rivelato il problema dei rapporti tra Husserl e Platone. Castiglioni il filologo che risuscitava il passato, lo storico che, per usare i termini di Husserl *presentificava* il passato trasformando il documento in vita per l'avvenire. La mia filosofia è, ancor oggi, condizionata da quella tesi di laurea”).

²⁰¹ E. Paci, *Commemorazione di Husserl*, w: E. Garin, E. Paci, P. Prini (red.), *Bilancio della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 142 („il mio maestro Antonio Banfi, che era rimasto molto legato alla Scuola di Marburgo, ci introdusse a Husserl facendoci conoscere la polemica Husserl – Natorp e ponendoci subito di fronte al problema della legge trascendentale da un lato e dell'intuizione eidetica dall'altro”).

²⁰² Zob. E. Paci, *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1938.

²⁰³ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 108n („cerca di armonizzare l'interpretazione a sfondo scettico offerta dal saggio di Levi del 1920 sulla teoria delle idee, l'elaborazione della dottrina banfiana condotta (...) soprattutto sui *Principi* del 1926, infine una lettura di Platone in chiave esistenzialistica, ma polemicamente rivolta contro la versione jaspersiana del 1932”). O jego interpretacji myśli Banfiego zob. A. Vigorelli, *Esistenza e ragione nel giovane Paci*, „Fenomenologia e scienze dell'uomo”, nr 2 (1986), z. 3, s. 147-170; G.D. Neri, *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, „Aut Aut”, nr 214-215 (1986), s. 57-71. Warto zaznaczyć również, że Banfi był wobec egzystencjalizmu krytyczny (zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 109). Na temat Paciego zob. również: A. Vigorelli, *Enzo Paci sempre di nuovo*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 87-107 (tytuł artykułu nawiązuje do: E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 7-27).

²⁰⁴ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 110.

fenomenologią z jednej i egzystencjalizmem z drugiej strony. Ta teza wraz z transcendentalizmem szkoły marburskiej przejętym od Banfiego oraz z interpretacją Stenzela, za pośrednictwem filozofii Husserla, doprowadziła Paciego do odczytania platonizmu w kluczu egzystencjalizmu pozytywnego²⁰⁵. Do spotkania z fenomenologią doszło w momencie, gdy Paci próbował przekroczyć neokantowską, a zarazem banfiańską, interpretację platonizmu. Takie podejście zgadzało się z obserwacją Banfiego, który widział w fenomenologii reakcję na neokantyzm²⁰⁶.

W tej pierwszej fazie zainteresowania fenomenologią Paci przyznawał ejdetyce Husserla charakter platoński. Pisał on: „w głębi myśli Husserla jesteśmy świadkami ciągłego dostosowywania się postulatu ejdetycznego, fundamentalnie intuicyjnego i *noetycznego*, do postulatu transcendentalnego, w istocie formalnego i *dianoetycznego*. Zatem wartość myśli Husserla wydaje nam się polegać na tym, że w niej dociera się do dwóch przeciwstawnych prądów myśli europejskiej, prądów, które można by określić również jako arystotelesowski i platoński”²⁰⁷. Mocchi dostrzega w zwróceniu uwagi przez Paciego na ten charakter myśli Husserla fundament próby przedstawienia fenomenologii jako przejścia do egzystencjalizmu²⁰⁸. Paci twierdził bowiem, że w filozofii Husserla „można byłoby dostrzec zsyntetyzowane niepokoje całej współczesnej myśli niemieckiej: jej ideałem jest ideał czystej racjonalności, ale dla tych, którzy wiedzą, jak odczytać doświadczenie Husserla w jego głębi, istnieją powody, które w dużym stopniu usprawiedliwiają powstanie egzystencjalizmu na łonie fenomenologii”²⁰⁹.

Dla wielu jednak myślenie o egzystencjalizmie jako wynikającym z fenomenologii było nie do przyjęcia. Na przykład Giulio Preti, o którym była mowa w poprzednim paragrafie, krytykował egzystencjalizm za zdradę myśli Husserla²¹⁰. Mocchi uważa, że właśnie z powodu takich głosów Paci starał się ukazać egzystencjalizm

²⁰⁵ Zob. tamże, s. 111n.

²⁰⁶ Zob. tamże, s. 115.

²⁰⁷ E. Paci, *Temi fondamentali del pensiero di Husserl*, w: E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1940, s. 41-42 („nell’intimo del pensiero husserliano assistiamo ad un continuo conformarsi dell’esigenza eidetica, fundamentalmente intuitiva e *noetica*, all’esigenza trascendentale, essenzialmente formale e *dianoetica*. Ora il valore del pensiero husserliano ci sembra proprio consistere nel fatto che in Husserl si raggiungono due correnti opposte del pensiero europeo, correnti che si potrebbero anche determinare come aristotelismo e platonismo”).

²⁰⁸ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 117.

²⁰⁹ E. Paci, *Temi fondamentali...*, dz. cyt., s. 30 („si potrebbero vedere sintetizzate le inquietudini di tutto il pensiero tedesco contemporaneo: il suo ideale è l’ideale della pura razionalità, ma per chi sappia leggere l’esperienza husserliana nella sua profondità, in essa sono visibili motivi che giustificano ampiamente il sorgere dell’esistenzialismo dal seno stesso della fenomenologia”).

²¹⁰ Zob. G. Preti, *Edmondo Husserl*, dz. cyt., s. 84.

jako naturalne rozwinięcie poglądów Husserla²¹¹. Było to dla niego istotne, ponieważ uważał, że Husserl, upierając się przy zbyt idealistycznej interpretacji istoty, „nie dotarł (...) do odczytywania jej jako wartości”²¹². Chodzi mianowicie o to, że *aretè* jakiejś rzeczy to nie tylko jej idealna istota, ale to, co sprawia, że „różne byty mogą *robić* to, do czego są ukonstituowane, to, co jest zatem fundamentem *praxis*”²¹³.

Wpływ fenomenologii dostrzegalny jest również w *I principi di una filosofia dell'essere*²¹⁴ oraz w *Pensiero, Esistenza, Valore*²¹⁵. Paci uważał, że filozofia Husserla zmierza w trzech kierunkach: negatywnej metody redukcji transcendentnej, czystego formalizmu transcendencji oraz problemu osoby. Jego zdaniem w idealizmie postkantowskim niezrozumiany był problem relacji *ja* i *innych*, czyli wielości podmiotów. Stąd Husserlowi miała jawić się konieczność jego rozwiązania. Paci twierdził jednak, że „problem osoby jest granicą, w której przekracza się rozpaczliwy racjonalizm Husserla. Po nieudanej próbie racjonalnego wy tłumaczenia problemu przeznaczenia człowieka nastąpiła atmosfera, w której rozwinię się filozofia egzystencji”²¹⁶. Sini zauważa, że wiele lat później na marginesie powyższych zdań Paci zanotuje, że właśnie dlatego został egzystencjalistą²¹⁷.

Odejście Paciego od fenomenologii w kierunku egzystencjalizmu wpisywało się w zanik zainteresowania myślą Husserla we Włoszech. Jak utrzymuje Sini, już w drugiej połowie lat trzydziestych zainteresowanie fenomenologią ustępuje dyskusjom dotyczącym egzystencjalizmu Heideggera, Jaspersa, Kierkegaarda, a później także Sartre’a²¹⁸.

W kolejnym okresie twórczości Paci mówił o niewystarczalności egzystencjalizmu i proponował przejście do relacjonizmu²¹⁹. Kobyliński zauważa, że

²¹¹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 118.

²¹² Tamże, s. 119 („non giunse (...) a concepire questa come valore”).

²¹³ Tamże („i vari esseri possano ‘fare’ quello per cui sono costituiti, ciò che, quindi, si pone a fondamento della *praxis*”).

²¹⁴ Zob. E. Paci, *I principi di una filosofia dell'essere*, Wyd. Guanda, Modena 1939.

²¹⁵ Zob. E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1940.

²¹⁶ E. Paci, *Pensiero, Esistenza, Valore...*, dz. cyt., s. 46 („il problema della persona è il limite in cui si supera il disperato razionalismo husserliano. Fallito il tentativo di spiegarsi con la ragione il problema del destino dell'uomo è ormai presente quell'atmosfera in cui si svilupperà la filosofia dell'esistenza”).

²¹⁷ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 128.

²¹⁸ Zob. tamże, s. 126. Za dzieło charakterystyczne dla tej tendencji w filozofii włoskiej uważana jest praca Nicoli Abbagnano z 1939 roku (zob. N. Abbagnano, *La struttura dell'esistenza*, Wyd. G.B. Paravia, Torino 1939).

²¹⁹ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 320. Nazwę *relacjonizm* przejmuje od Whiteheada (zob. S. Kasprzyśki, *Związki z prawdą i znaczenie ponownych narodzin*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia...*, dz. cyt., s. 7).

w relacjonizmie „godność każdego człowieka opiera się o jego zdolności tworzenia relacji i projektowaniu siebie w stronę przyszłości rozumianej jako sieć relacji w wymiarze kosmicznym”²²⁰. Człowiek powinien projektować ciągle nowe relacje, uciekać przed niebezpieczeństwem izolacjonizmu, otwierać się ku przyszłości, będąc jednocześnie odpowiedzialnym za „podtrzymywanie jako ciągle otwartego uniwersalnego procesu w stronę wartości”²²¹. Relacjonizm był naturalnym etapem rozwoju pozytywnego egzystencjalizmu, gdyż dla Paciego „relacja to nie teoria relacji, ale sytuacja bycia w relacji”²²².

Od egzystencjalizmu przez relacjonizm Paci powrócił do fenomenologii. Zdaniem Kobylińskiego było to spowodowane właśnie zajęciem się problematyką relacji i wartości²²³. Paci pisał w dzienniku: „moja fenomenologia to fenomenologia wzajemnych powiązań, fenomenologia relacjonalistyczna, która chciałaby wziąć pod uwagę całą historię myśli fenomenologicznej i przewyciężyć egzystencjalizm. (...) Egzystencjalizm pozytywny przekształca się w fenomenologię będącą relacjonizmem”²²⁴. W pojęciu *Lebenswelt* dostrzegł on prawdę, że „znaczenie człowieka może być zdefiniowane tylko w ramach świata, który go tworzy i do którego on należy”²²⁵. Prowadzi to do konstatacji istnienia indywidualnego jako istnienia z natury wspólnotowego i intersubiektywnego. Dla Paciego intersubiektywność oznaczała, że z jednej strony uspołecznienie opiera się na indywidualizacji, a z drugiej indywidualizacja nie zaistnieje „bez jednoczesnego postępującego konstytuowania się życia społecznego wspólnoty”²²⁶. Zdaniem Kobylińskiego „fenomenologia staje się w ten sposób metodą analizy relacji międzyludzkich – także w wymiarze społecznym, politycznym czy gospodarczym – oraz otwiera filozofię na procesy historycznego rozwoju pracy, kultury i praktyki obywatelskiej”²²⁷.

²²⁰ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 319.

²²¹ Tamże, s. 320.

²²² C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 129 („la relazione non è una teoria della relazione, ma un porsi in relazione”). W tym okresie Paci czytał dzieła Deweya, Wittgensteina, Whiteheada, Russella, Vico, Marksa, Kanta. Jego twórczość tego okresu może być nazywana fenomenologią kultury (zob. tamże, s. 129n).

²²³ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 320.

²²⁴ E. Paci, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 69.

²²⁵ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 320.

²²⁶ E. Paci, *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1963, s. 135 („se non nel costituirsi progressivo di una vita sociale della comunità”).

²²⁷ A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 320.

Świadomy powrót Paciego do fenomenologii nastąpił wiosną 1956 roku. Sini uważa, że ostatnie rozdziały *Dall'esistenzialismo al relazionismo*²²⁸ opublikowane wtedy w czasopiśmie „Aut Aut” zwiastowały ten powrót. Natomiast sam Paci w 1958 roku wyraźnie stwierdził w dzienniku: „usiłuję sprawić, by na włoską filozofię i kulturę wywarła wpływ fenomenologia”²²⁹.

Za formalny początek drugiej fali fenomenologii we Włoszech uważa się publikację dzieła *Omaggio a Husserl*, które ukazało się w 1960 roku pod redakcją i z obszernym wstępem Paciego. Zanim omówiona zostanie jego treść, warto zwrócić uwagę na jeszcze jedno wydarzenie, chronologicznie wcześniejsze, uznawane za równie ważne dla odnowienia zainteresowania fenomenologią.

Angela Ales Bello, a także Federica Buongiorno, wiążą mianowicie początek drugiej fali fenomenologii włoskiej z Konferencją w Gallarate w 1955 roku, po której została wydana publikacja *La fenomenologia. Atti dell'IX Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*²³⁰. Konferencja miała miejsce w dniach 5-7 września 1955 roku w Aloisianum w Gallarate. Wzięli w niej udział uczeni z zagranicy (Belgii, Hiszpanii, Niemiec, USA) oraz liczni filozofowie włoscy, w sumie 44 uczestników²³¹.

Tematem konferencji była fenomenologia, jej metody i zastosowanie, zarówno przez Husserla, jak i przez następców, a także namysł nad jej wartością i próba określenia stosunku filozofii chrześcijańskiej do fenomenologii. Z wielu referatów warto wymienić następujące: Hermann L. Van Breda, dyrektor Archiwum Husserla w Lowanium, wygłosił wykład o fenomenologii Husserla jako filozofii intencjonalności²³², Raffaele

²²⁸ Zob. E. Paci, *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Wyd. G. D'Anna, Messina–Firenze 1957.

²²⁹ E. Paci, *Dziennik...*, dz. cyt., s. 67. Dalej zaś pisze on: „jak uczyć fenomenologii? Jak i w jaki sposób można ją przekazać komuś drugiemu? Z pewnością można się posłużyć wieloma możliwymi wprowadzeniami. Ale pewnie wprowadzenie najczęściej używane to skłanianie do opisywania. Kiedy w 1933 roku przeczytałem *Medytacje Kartezjańskie*, nie zrozumiałem ich dostatecznie, poprosiłem o pomoc Banfiego, a on wówczas nie rozmawiał ze mną o treści tej książki. To fakt znamienity. Książki na temat fenomenologii są bowiem środkiem do żywego porozumiewania się ustnie. Słowa napisane (mit Theuta w *Fajdrozie* Platona) mają swój aspekt negatywny, jeżeli nie wywołują nowej dyskusji, jeżeli nie zostają obudzone na nowo i nie stają się obecne. Banfi powiedział mi coś bardzo prostego. Znajdowaliśmy się w jego gabinecie. ‘Widzi pan ten wazon na kwiaty? Niech pan spróbuje opowiedzieć, opisać to, co pan naprawdę widzi’. Nie chciałem przystać na to, co mi proponował. I raz jeszcze wysunąłem tradycyjne problemy filozoficzne. Dziś wiem już bardzo dobrze, co Banfi chciał powiedzieć, i wiem, co to znaczy dla mnie” (tamże, s. 68n).

²³⁰ Zob. A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 83; F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 83. Publikacja po konferencji: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956.

²³¹ Z wymienionych w niniejszej pracy: Van Breda, Sancipriano, Mazzantini, Prini, Filiassi Carcano, Lazzarini. Nie mogli przybyć: Gentile, Vanni Rovighi.

²³² Zob. H.L. Van Breda, *La Phénoménologie Husserlienne comme Philosophie de l'intentionnalité*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 41-48.

Pucci mówił o redukcji fenomenologicznej u Husserla²³³, a Fausto M. Bongioanni poruszył temat interpretacji uczuć²³⁴. Najszerzej były poruszane zagadnienia związane z relacją fenomenologii i metafizyki²³⁵ oraz z metodologią fenomenologii²³⁶.

W spotkaniu w Gallarate brał również udział Paolo Valori. Wygłosił wykład dotyczący ewolucji myśli Husserla i kolejnych etapów historycznych rozwoju fenomenologii²³⁷. Zagadnienia zawarte w jego wystąpieniu zostaną bliżej omówione w kolejnym rozdziale rozprawy.

Obok tej konferencji kluczowe znaczenia miała publikacja pod kierunkiem Paciego wspomnianego dzieła *Omaggio a Husserl*²³⁸. We wstępie Paci napisał, że fenomenologia może wydawać się wyczerpana, ale dla tych tylko, którzy chcieli w niej widzieć wstęp do egzystencjalizmu. Publikacja manuskryptów Husserla i pogłębiona analiza jego poglądów prowadzić jednak może do odczytywania egzystencjalizmu jako aspektu fenomenologii albo jako interpretacji pewnej fazy myśli Husserla²³⁹. Paci uważał, że oczywiście możliwe jest odkrycie w fenomenologii motywów, które mogą być uznane za charakterystyczne dla egzystencjalizmu: związek fenomenologii z ontologią, analiza czasu, egzystencjalny i historyczny finityzm przeciwstawiany idealizmowi, docenienie wartości konkretnej osoby wobec abstrakcyjnej świadomości transcendentalnej. Niemniej jednak zarówno Sartre, jak i Heidegger, odnosili się do określonego sposobu odczytywania Husserla²⁴⁰. Już wcześniej, w 1957 roku, Paci, uznając wielkie znaczenie poznania manuskryptów Husserla, utrzymywał, że pomagają

²³³ Zob. R. Pucci, *Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 161-172.

²³⁴ Zob. F.M. Bongioanni, *Sull'interpretazione dei sentimenti*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 85-95.

²³⁵ Zob. F. Morandini, *Fenomenologia e metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19-26; R. Lazzarini, *Fenomenologia e intenzione metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 49-60; C. Mazzantini, *Osservazioni sopra la metafisica implicita nella Fenomenologia e sopra il passaggio all'Esistenzialismo*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 108-117; A. Muñoz-Alonso, *Fenomenologia y metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 118-120; V. Sainati, *La fenomenologia e la conclusione della filosofia metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 173-182.

²³⁶ Zob. P. Filiassi Carcano, *La funzione metodologica della fenomenologia*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 27-33; A.M. Moschetti, *Fenomenologia pura e metodologia della riflessione personale*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 138-141; M. Mindán, *La fenomenología: su función metodológica y sus posibilidades metafísicas*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 142-147.

²³⁷ Zob. P. Valori, *Storia della fenomenologia husserliana*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 68-84.

²³⁸ Zob. E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960.

²³⁹ Zob. E. Paci, *Nota introduttiva*, dz. cyt., s. 3; C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 134.

²⁴⁰ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 134.

one nie tylko w określeniu relacji Heideggera do Husserla, ale ukazują, że Husserl, co do poglądów, nie tyle poprzedza egzystencjalizm, ile go przekracza i koryguje²⁴¹.

Publikacja *Omaggio a Husserl* zawiera szereg tekstów ważnych z punktu widzenia fenomenologii we Włoszech. Paci napisał do niej obszerny wstęp, a pierwsze artykuły są autorstwa badaczy, o których była mowa w poprzednim paragrafie: Antonia Banfiego i Sofii Vanni Rovighi²⁴². Guido D. Neri (1935-2011), który był pierwszym tłumaczem *Formale und transzendente Logik*, pisał o zagadnieniach związanych z ontologią²⁴³, a Enzo Melandri (1926-1993) swoim tekstem²⁴⁴ otworzył, jak to ocenia Buongiorno, zainteresowanie problematyką logiki²⁴⁵. Analizę pogłębiał w monografii *Logica e esperienza in Husserl*²⁴⁶.

Zagadnienia związane z logiką są, jak wiadomo, istotne dla zrozumienia myśli Husserla, gdyż studiował on matematykę, najpierw w Lipsku, potem w Berlinie u Karla Weierstrassa i Leopolda Kroneckera, następnie w Wiedniu u Leo Königsbergera, gdzie obronił doktorat o rachunku wariacyjnym (*Beiträge zur Variationsrechnung*). Jak zauważa Buongiorno, matematyka pozostała dla Husserla modelem nauki nawet po spotkaniu z myślą Brentana oraz studiach z filozofii i psychologii²⁴⁷. Zainteresowanie Husserla matematyką związane zaś było z poznaniem poglądów Bernarda Bolzana. Ten

²⁴¹ Zob. tamże. Paci mówi o tym w przedmowie do książki G. Brand, *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tłum. E. Filippini, Wyd. Bompiani, Milano 1960.

²⁴² Zob. E. Paci, *Husserl sempre di nuovo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 7-27; A. Banfi, *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 29-46 (tekst ten był już publikowany wcześniej: A. Banfi, *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 2 (1938-1939), s. 326-341); S. Vanni Rovighi, *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 47-65.

²⁴³ Zob. G.D. Neri, *La filosofia come ontologia universale e le obiezioni del relativismo scettico di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 69-79.

²⁴⁴ Zob. E. Melandri, *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 81-120.

²⁴⁵ Zob. F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 87. Zob. również: A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 86.

²⁴⁶ Zob. E. Melandri, *Logica e esperienza in Husserl*, Wyd. Mulino, Bologna 1960. W artykule poświęconym jego myśli Besoli zauważa, że jego zasługa leży przede wszystkim w wykazywaniu ciągłości myśli Husserla w kolejnych etapach życia (zob. S. Besoli, *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia...*, dz. cyt., s. 152n). Również Leo Lugarini (1920-2005) zajmuje się zagadnieniami związanymi z logiką: zob. L. Lugarini, *La fondazione trascendentale della logica in Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 163-194; L. Lugarini, *Ragione critica e ragione fenomenologica*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, nr 15 (1961), s. 443-461. Franco Voltaggio zajmował się logiką w kontekście epistemologii (zob. F. Voltaggio, *Fondamenti della logica di Husserl*, Wyd. Comunità, Milano 1965). Relacją logiki formalnej i transcendentalnej zajmował się Franco Bosio w monografii z 1966 roku (zob. F. Bosio, *Fondazione della logica in Husserl*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1966) oraz Renzo Raggiunti w teście z 1967 roku (zob. R. Raggiunti, *Dalla logica alla fenomenologia*, Wyd. Le Monnier, Firenze 1967). Zagadnieniami związków myśli Husserla z matematyką zajmował się zaś Giorgio Scrimieri (zob. G. Scrimieri, *Algoritmo e calcolo in Edmund Husserl*, Wyd. Levante, Bari 1974).

²⁴⁷ Zob. F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 93.

aspekt został zauważony we Włoszech już podczas pierwszej fazy zainteresowania fenomenologią. Jak zostało powiedziane w poprzednim paragrafie, Preti napisał tekst o logice u Bolzana i Husserla. Melandri zaś, który w 1958 roku na Uniwersytecie w Bolonii obronił pracę o filozofii historii Husserla, badał związki myśli Lotzego i Bolzana z Husserlem, a w następnej kolejności wpływy Kanta na poglądy Husserla²⁴⁸.

Relacja poglądów Husserla z idealizmem Kanta również stanowiła jeden z punktów refleksji drugiej fali fenomenologów włoskich. W tym kontekście Buongiorno wymienia przede wszystkim monografię Mario Sanciprianiego (1916-2004) wydaną w 1962 roku, w której utrzymywał, że we Włoszech myśl Husserla, „choć dziś znajduje w osobie E. Paciego bardzo obiektywnego interpretatora, ma bardziej źródłowy i bezpośredni związek z pewnymi inspirującymi motywami filozofii idealistycznej niż z motywami egzystencjalizmu”²⁴⁹.

Kolejnym ważnym autorem drugiej fali fenomenologii we Włoszech był Giuseppe Semerari (1922-1996)²⁵⁰. Jego pierwszy tekst o fenomenologii pochodzi z 1959 roku²⁵¹, a kolejny to artykuł w *Omaggio a Husserl*²⁵². Następnie opublikował *Scienza nuova e ragione*²⁵³ oraz *La filosofia come relazione*²⁵⁴. Semerari, zdaniem Siniego, określał fenomenologię jako nową naukę, nowy typ naukowości, której podmiotem jest życie ludzkie, życie przed- i ponad-naukowe²⁵⁵. Właśnie Semerari, twierdzi zaś Buongiorno, wyłożył schemat interpretacji dialektycznej, tak ważnej w tym okresie fenomenologii włoskiej²⁵⁶. Dzięki niemu fenomenologia miała w tym okresie w Bari swoje drugie, obok Mediolanu, centrum we Włoszech²⁵⁷.

²⁴⁸ Zob. tamże, s. 94.

²⁴⁹ M. Sancipriano, *Il logos di Husserl*, Wyd. Bottega d'Erasmus, Torino 1962, s. 9n („[questa filosofia], sebbene oggi trovi in E. Paci un interprete quanto mai obiettivo, abbia una più originaria e diretta corrispondenza con certi motivi ispiratori della filosofia idealistica, che con quelli dell'esistenzialismo”). Zob. również P. Valori, *Fenomenologia e filosofia italiana d'oggi*, „Humanitas-Brescia”, nr 18 (1963), z. 6, s. 605-607; A. Ales Bello, *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancipriano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Manifestations of Reason: Life, Historicity, Culture*, cz. 2, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 40, Wyd. Springer, Dordrecht 1993, s. 221-226; tamże, *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancipriano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 483-486.

²⁵⁰ Był on, po Pacim, redaktorem czasopisma „Aut Aut” od 1957 roku do lat sześćdziesiątych (zob. F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 85).

²⁵¹ Zob. G. Semerari, *L'introduzione alle Meditazioni cartesiane*, „Aut Aut”, nr 54 (1959), s. 393-412.

²⁵² Zob. G. Semerari, *La 'filosofia come scienza rigorosa' e la critica fenomenologica del dogmatismo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 121-161.

²⁵³ Zob. G. Semerari, *Scienza nuova e ragione*, Wyd. Silva, Milano 1961.

²⁵⁴ Zob. G. Semerari, *La filosofia come relazione*, Wyd. Centro Librario, Sapri 1961.

²⁵⁵ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 133.

²⁵⁶ Zob. F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 85n.

²⁵⁷ Zob. F. De Natale, *Con Husserl 'oltre' Husserl: la fenomenologia nella riflessione di Giuseppe Semerari*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 131.

Warto wspomnieć także o Guido Pedrolim (1928-1962), który opublikował w 1958 roku książkę *La fenomenologia di Husserl*²⁵⁸, w której poruszał zagadnienie dzieł pośmiertnych Husserla, we Włoszech wtedy nieznanych, aby w ich świetle dokonać ponownego odczytania wcześniejszych tekstów twórcy fenomenologii²⁵⁹. Pedroliego interesował związek rzeczywistości z praktyką w myśli Husserla. W tekście opublikowanym w *Omaggio a Husserl* interpretował fenomenologię jako nowy krytycyzm, w którym „fundamentalne założenie jest takie, jak każdej filozofii krytycznej: ufundowanie warunków możliwego doświadczenia”²⁶⁰. Zdaniem Buongiorno doświadczenie jest w tym kontekście rozumiane jako doświadczenie teoretyczne i poznawcze, które wyjaśnia relację *ego* z *alter ego*²⁶¹. Zagadnieniem tym zajmował się również Enrico Filippini (1934-1988), który analizował zagadnienie historii i intersubiektywności w *Kryzysie*²⁶². Jest on także znany jako tłumacz i redaktor *Idee I*. Tekst Pedroliego w *Omaggio a Husserl* wraz z tekstami Raffaele Pucciego²⁶³ i Giorgio Guzzoniego (1930-)²⁶⁴ stanowią ostatni blok tematyczny dzieła, w którym podejmowane są tematy intersubiektywności, relacji fenomenologii z psychologią oraz otwartości na różne interpretacje oryginalnej myśli Husserla, zwłaszcza autorstwa Finka.

Analiza tekstów *Omaggio a Husserl* pozwala Buongiorno wysnuć ogólne wnioski dotyczące drugiej fali zainteresowania fenomenologią we Włoszech. Zauważa ona: „tym, co się ukazuje (...) jako rys charakterystyczny warunków filozoficznych początków lat sześćdziesiątych we Włoszech, jest bez wątpienia program fenomenologiczny, organicznie zaprojektowany i realizowany przez dobrze zdefiniowane środowisko badaczy różnych formacji i proveniencji, którzy utrzymywali, że mogą odnaleźć w myśli Husserla klucz interpretacyjny współczesności”²⁶⁵.

²⁵⁸ Zob. G. Pedrolim, *La fenomenologia di Husserl*, Wyd. Taylor, Torino 1958.

²⁵⁹ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 131; A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 86.

²⁶⁰ G. Pedrolim, *Realtà e prassi in Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 197 („il suo assunto fondamentale è quello di ogni filosofia critica: fondare le condizioni di una esperienza possibile”).

²⁶¹ Zob. F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 91.

²⁶² Zob. E. Filippini, *Ego ed alter-ego nella „Krisis” di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 213-225. Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 133; F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 91.

²⁶³ Zob. R. Pucci, *Fenomenologia e psicologia*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 229-262.

²⁶⁴ Zob. G. Guzzoni, *Di una posizione ‘storicamente’ positiva rispetto alla fenomenologia di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 263-289.

²⁶⁵ F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 92 („quel che emerge (...) come tratto caratteristico della temperie filosofica dei primi anni Sessanta in Italia è senz’altro un programma fenomenologico, organicamente ideato e perseguito da una cerchia ben definita di studiosi della diversa formazione e provenienza, i quali ritennero d’individuare nel pensiero di Husserl la chiave interpretativa della contemporaneità”).

Kolejne lata to okres twórczości autorów uformowanych w szkole Paciego. Franco Bosio (1938-) zajmował się początkami fenomenologii²⁶⁶, Giovanni Piana (1940-2019) badał manuskrypty Husserla dotyczące intersubiektywności²⁶⁷, Paolo Caruso (1934-) analizował relację fenomenologii i poglądów Sartre'a²⁶⁸, Emilio Renzi (1937-) zgłębiał problemy związane z fenomenologiczną antropologią²⁶⁹. Fenomenologia stała się punktem odniesienia dla wielu dziedzin kultury. Prowadzone były analizy z wykorzystaniem metody fenomenologicznej w badaniu muzyki²⁷⁰ czy teatru²⁷¹, a także w socjologii²⁷², psychologii²⁷³, antropologii kulturowej²⁷⁴, a nawet cybernetyce²⁷⁵. W 1960 roku czasopismo „Il Verri” redagowane przez Luciana Anceschi, który był uczniem Banfiego, poświęciło cały numer Husserlowi²⁷⁶, a Uniwersytet w Padwie zorganizował konferencję *Bilancio dell'esistenzialismo e della fenomenologia*²⁷⁷.

Ważnym wydarzeniem drugiej fali fenomenologii we Włoszech była również publikacja tłumaczenia *Kryzysu* Husserla w 1961 roku. We wstępie Paci zaznaczył, że „włoskie tłumaczenie ostatniego i decydującego dzieła Husserla jest pierwszym tłumaczeniem *Kryzysu*, które ukazuje się na świecie, tłumaczeniem opartym na wydaniu

²⁶⁶ Zob. F. Bosio, *Psicologia e logica nella fenomenologia di Husserl*, „Aut Aut”, nr 68 (1962), s. 131-154; tenże, *Gli inizi della fenomenologia. La „Filosofia dell'aritmetica”*, „Aut Aut”, nr 70 (1962), s. 294-308; tenże, *La lotta contro lo psicologismo e l'idea della logica pura in Husserl*, „Aut Aut”, nr 71 (1962), s. 373-382; tenże, *L'intenzionalità e il concetto di coscienza nelle Logische Untersuchungen*, „Aut Aut”, nr 72 (1962), s. 479-504; tenże, *Problematica della riduzione e costituzione trascendentale*, „Aut Aut”, nr 74 (1963), s. 62-83.

²⁶⁷ Zob. E. Husserl, *L'inedito husserliano C 8 I*, tłum. G. Piana, „Aut Aut”, nr 70 (1962), s. 284-293 (więcej o niepublikowanych rękopisach zob. przypis 285 w niniejszym rozdziale).

²⁶⁸ Zob. P. Caruso, *L'esistenza altrui nel 'cogito' di Sartre*, „Aut Aut”, nr 47 (1958), s. 240-246; tenże, *Dalla fenomenologia al relazionismo*, „Aut Aut”, nr 56 (1960), s. 108-109; tenże, *Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty*, „Aut Aut”, nr 66 (1961), s. 567-576.

²⁶⁹ Zob. E. Renzi, *Per un'antropologia fenomenologica*, „Aut Aut”, nr 67 (1962), s. 80-89.

²⁷⁰ Zob. E. Paci, *Annotazioni per una fenomenologia della musica*, „Aut Aut”, nr 79-80 (1964), s. 54-56; L. Rognoni, *Alienazione e intenzionalità musicale*, „Aut Aut”, nr 79-80 (1964), s. 7-14.

²⁷¹ Zob. P.A. Rovatti, S. Veca, *Per un discorso fenomenologico sul teatro*, „Aut Aut”, nr 81 (1963), s. 15-54.

²⁷² Zob. E. Paci, *A proposito di sociologia e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 72 (1962), s. 507-510; F. Crespi, *Il problema della società nella fenomenologia di Husserl*, „Rivista di Sociologia”, nr 3 (1964), s. 77-98; A. Marini, *Sociologia e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 84 (1964), s. 68-86.

²⁷³ Zob. E. Paci, *La psicologia fenomenologica e la fondazione della psicologia come scienza*, „Aut Aut”, nr 74 (1963), s. 7-19.

²⁷⁴ Zob. E. Paci, *Fenomenologia e antropologia culturale*, „Aut Aut”, nr 77 (1963), s. 9-11; tenże, *Antropologia strutturale e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 88 (1965), s. 42-54.

²⁷⁵ Zob. E. Paci, *Fenomenologia e cibernetica*, „Aut Aut”, nr 84 (1964), s. 25-32.

²⁷⁶ Zob. m.in.: E. Paci, *Coscienza fenomenologica e coscienza idealistica*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 3-15; L. Anceschi, *Pretesti d'estetica: Krisis, Beilage III*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 54-77; E. Renzi, *Ricœur e l'Einführung husserliana*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 131-138.

²⁷⁷ Zob. E. Garin, E. Paci, P. Prini (red.), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Wyd. Liviana, Padova 1960.

powstałym dzięki Walterowi Biemelowi, opublikowanym w 1954 roku jako VI tom *Husserliana* pod kierunkiem Ojca Hermanna L. Van Bredy²⁷⁸.

Właśnie w czasie drugiej fali zainteresowania fenomenologią we Włoszech miało miejsce tłumaczenie kluczowych prac Husserla. Pierwszym przetłumaczonym dziełem były *Idee I*. Przekładu dokonał Giulio Alliney w 1950 roku na podstawie wydań niemieckich z 1922 i 1928 roku²⁷⁹. Tego samego roku pojawiło się nowe wydanie niemieckie pod redakcją Waltera Biemela. Tę wersję przetłumaczył Enrico Filippini w 1965 roku²⁸⁰. Właśnie Paci zainspirował Filippiniego do oparcia się na redakcji Biemela²⁸¹. W kolejnych latach do 1968 roku, gdy ukazał się przekład *Badań logicznych*, przetłumaczone zostają pozostałe najważniejsze dzieła²⁸². Kolejne tłumaczenia wydane zostaną dopiero kilkanaście lat później²⁸³.

Sini zauważa, że włoscy badacze myśli Husserla zrozumieli, że fenomenologia to coś więcej niż się wydawało, że nawet *Idee I* powinny być interpretowane w świetle rękopisów niewydanych. Okazuje się wtedy, między innymi, że „nie *platonizm* istot czy *czyste Ja* były tematami badań fenomenologicznych, ale *Lebenswelt*, czas, historia, operacje prekategorialne i nadające sens konkretnym przedmiotom, jedność *Seele*, *Leib*, *Körper*, intersubiektywność i intermonadyczne społeczeństwo”²⁸⁴. Między innymi z tego

²⁷⁸ E. Paci, *Avvertenza*, w: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, tłum. wł. E. Filippini, Wyd. Il Saggiatore, Milano 2015 (1961¹), s. 1 („la presente traduzione italiana dell’ultima e decisiva opera di Husserl è la prima traduzione della *Krisis* che appare nel mondo secondo l’edizione, dovuta a Walter Biemel, pubblicata nel 1954 come VI volume della *Husserliana* diretta da Padre Hermann L. Van Breda”).

²⁷⁹ Zob. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tłum. G. Alliney, red. E. Filippini, Wyd. Einaudi, Torino 1950.

²⁸⁰ Zob. E. Husserl, *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tłum. E. Filippini, Wyd. Einaudi, Torino 1965. Jest to tłumaczenie kompletne wszystkich trzech części wraz z *Postilla* z 1930 roku.

²⁸¹ Zob. R. Sacconaghi, *Ideen I in Italy and Enzo Paci*, w: L. Embree, T. Nenon (red.), *Husserl’s Ideen, Contributions to Phenomenology*, t. 66, Wyd. Springer, Dordrecht 2013, s. 162. W 1976 roku pojawia się kolejne wydanie niemieckie przetłumaczone na włoski przez Vincenzo Costę i wydane w 2002 roku.

²⁸² Zob. E. Husserl, *La filosofia come scienza rigorosa*, tłum. F. Costa, Wyd. Paravia, Torino 1958; tenże, *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, tłum. F. Costa, Wyd. Bompiani, Milano 1959; tenże, *Esperienza e giudizio*, tłum. F. Costa, Wyd. Silva, Genova 1960; tenże, *Logica formale e trascendentale*, tłum. G.D. Neri, Wyd. Laterza, Bari 1966; tenże, *Ricerche logiche*, tłum. G. Piana, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1968.

²⁸³ Zob. E. Husserl, *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tłum. A. Marini, Wyd. F. Angeli, Milano 1981; tenże, *L’idea della fenomenologia*, tłum. A. Vasa, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1981.

²⁸⁴ C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 132n („non il *platonismo* delle essenze e l’*io puro* erano i temi di fondo della ricerca fenomenologica, ma la *Lebenswelt*, il tempo, la storia, le operazioni prekategoriali e donatrici di senso dei soggetti concreto – unità di *Seele*, *Leib*, *Körper* – l’intersoggettività e la società intermonadica”).

powodu ukazywały się tłumaczenia wielu rękopisów niepublikowanych, z których niektóre przełożył także Paolo Valori²⁸⁵.

W 1961 roku Paci opublikował książkę *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, która podsumowuje początek odrodzenia fenomenologii we Włoszech²⁸⁶. Sini utrzymuje: „nowe oblicze fenomenologii odrodzonej z popiołów egzystencjalizmu znajduje swój dojrzały wyraz na tych stronicach skupionych na problemie czasu w relacji do intencjonalności, na redukcji, na dialektyce, na intersubiektywności i *Lebenswelt*”²⁸⁷.

Ważną postacią fenomenologii włoskiej jest również Carlo Sini (1933-), który w 1965 roku wydał dwie książki: jedną na temat Husserla, drugą Alfreda N. Whiteheada²⁸⁸. Federico Leoni w artykule poświęconym Siniemu zauważa, że oczywistą inspiracją była osoba jego mistrza, czyli Enzo Paciego²⁸⁹. Dla niniejszego rozdziału najwyższe znaczenie ma jednak inny tekst Siniego, mianowicie jego praca na temat rozwoju fenomenologii opublikowana w „Revue Internationale de Philosophie”²⁹⁰.

Wśród ważnych publikacji drugiej fali fenomenologii Buongiorno wymienia także numery specjalne „Archivio di filosofia”: *Il compito della fenomenologia*²⁹¹ oraz *Tempo e intenzionalità*²⁹².

²⁸⁵ Zob. E. Husserl, *Dal manoscritto inedito K III 26*, tłum. P. Valori, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 173-175; tenże, *Dal manoscritto inedito K III 28*, tłum. P. Valori, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 168-172 (Oba teksty Valori przetłumaczył również na język francuski: E. Husserl, *Du manuscrit inédit K III 26*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma-Paris 1956, s. 129-131; tenże, *Du manuscrit inédit K III 28*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma-Paris 1956, s. 124-129); tenże, *Teleologia universale*, tłum. E. Paci, „Archivio di filosofia”, nr 1 (1960), s. 9-16; tenże, *Logica, psicologia, filosofia. Pagine scelte*, tłum. A. Masullo, Wyd. Il Tripode, Napoli 1961; tenże, *L'inedito husserliano C 8 I*, tłum. G. Piana, „Aut Aut”, nr 70 (1962), s. 284-293; tenże, *Inedito husserliano, L'Urkind di Husserl*, tłum. M. Sancipriano, „Aut Aut”, nr 86 (1965), s. 7-26; tenże, *Inedito husserliano, L'analisi husserliana del colore*, tłum. G. Piana, „Aut Aut”, nr 92 (1968), s. 20-29. Zob. także: G. Brand, *Mondo, io e tempo...*, dz. cyt.; G. Piana, *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1965.

²⁸⁶ Zob. E. Paci, *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Wyd. Laterza, Bari 1961; C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 135.

²⁸⁷ C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 135n („il nuovo volto di fenomenologia rinata dalle ceneri dell'esistenzialismo trova in queste pagine, accentrate sui problemi del tempo in relazione alla intenzionalità, alla riduzione, alla dialettica, alla intersoggettività e alla *Lebenswelt*, la sua matura espressione”).

²⁸⁸ Zob. C. Sini, *Introduzione alla filosofia come scienza*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1965; tenże, *Whitehead e la funzione della filosofia*, Wyd. Marsilio, Padova 1965.

²⁸⁹ Zob. F. Leoni, *Carlo Sini, una fenomenologia della distanza*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 217n. Leoni zauważa, że sposób podejścia do tematu nawiązuje do wcześniejszego tekstu Siniego o filozofii Hegla (zob. C. Sini, *Per una rilettura della fenomenologia hegeliana*, „Aut Aut”, nr 65 (1961), s. 449-459).

²⁹⁰ Zob. C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 125-139.

²⁹¹ Zob. G. Alliney (i in.), *Il compito della fenomenologia*, Wyd. CEDAM, Padova 1957.

²⁹² Zob. E. Husserl (i in.), *Tempo e intenzionalità*, Wyd. CEDAM, Padova 1960.

Powyższa część rozprawy dotyczyła drugiej fali zainteresowania fenomenologią we Włoszech. Ukazany został jej rozwój i najważniejsze postaci, konferencje oraz publikacje. Z powyższych rozważań wyłania się obraz niezwykle barwny i wieloaspektowy ukazujący różnorodność kierunków rozwoju i interpretacji myśli Husserla we Włoszech. Zostało również wstępnie zasygnalizowane, że Paolo Valori odgrywał istotną rolę w rozwoju myśli fenomenologicznej nad Tybrem.

1.4. Dalszy rozwój badań fenomenologicznych

Uzupełnieniem rozważań podjętych w tym rozdziale wprowadzającym jest omówienie dalszego rozwoju badań nad myślą Husserla we Włoszech. Jako że dla niniejszej pracy najważniejsze było ukazanie tła rozwoju fenomenologii, jej początków, a zwłaszcza drugiej fali, do której zalicza się Paola Valoriego, w tym paragrafie zostaną pokazane tylko najważniejsze wydarzenia i publikacje tego okresu sięgającego od lat siedemdziesiątych do dzisiaj.

W kolejnych latach fenomenologia we Włoszech z jednej strony musiała opierać się nihilistycznym tendencjom filozofii współczesnej, z drugiej zaś ciągle na nowo wykazywać oryginalność i specyfikę proponowanych analiz²⁹³. Wśród najważniejszych publikacji należy wymienić prace Domenica Antonia Conciego²⁹⁴, Angeli Ales Bello²⁹⁵, Aniceta Molinarego²⁹⁶, Enrica Garullego²⁹⁷, Enrica Nicolettiego²⁹⁸, Renza Raggiuntiego²⁹⁹, Carla Siniego³⁰⁰.

²⁹³ Zob. A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 89.

²⁹⁴ Zob. np. D.A. Conci, *L'universo artificiale*, Wyd. Strada, Roma 1978; tenże, *Per una fenomenologia dell'originario*, „Il Contributo”, nr 2 (1978), z. 2, s. 3-12; tenże, *Il tempo e l'originario. Un dibattito fenomenologico (con Angela Ales Bello)*, „Il Contributo”, nr 2 (1978), z. 5-6, s. 5-42.

²⁹⁵ Zob. oprócz cytowanych A. Ales Bello, *Husserl e le scienze*, Wyd. La Goliardica, Roma 1980.

²⁹⁶ Zob. oprócz cytowanych A. Molinaro (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Dialogo di Filosofia, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983.

²⁹⁷ Zob. E. Garulli, *The Crisis of Science as a Crisis of Teleological Reason*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 91-104; tenże, *Crisi e rifondazione del linguaggio nella fenomenologia di Husserl*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, Dialogo di Filosofia, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984, s. 29-64.

²⁹⁸ Zob. E. Nicoletti, *Linguaggio e referenza*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura...*, dz. cyt., s. 79-156; tenże, *Fenomenologia e interpretazione*, Wyd. Franco Angeli, Milano 1989.

²⁹⁹ Zob. np. R. Raggiunti, *Lo strutturalismo e il concetto di creazione linguistica*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura...*, dz. cyt., s. 11-38.

³⁰⁰ Zob. oprócz cytowanych C. Sini, *La funzione simbolica del linguaggio*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura...*, dz. cyt., s. 65-78.

W latach siedemdziesiątych we Włoszech powstały również dwa centra badań nad fenomenologią. Jedno, *Istituto di Fenomenologia*, zostało założone w Mediolanie³⁰¹. W Rzymie natomiast powstało, afiliowane do amerykańskiego *World Phenomenology Institute* zainicjowanego przez Annę-Teresę Tymieniecką, *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*. Zostało ono otwarte w 1974 roku z inicjatywy Angeli Ales Bello oraz między innymi Mario Sancipriano, Paola Valoriego, Filippa Liverzianiego, Elia Costantiniego³⁰² i miało wielki wpływ na rozwój fenomenologii we Włoszech³⁰³.

Ważnymi wydarzeniami drugiej połowy XX wieku dla fenomenologii we Włoszech były także konferencje poświęcone myśli Husserla, jej recepcji oraz aplikacji metody fenomenologicznej. Pierwszym znaczącym spotkaniem tego okresu był kongres poświęcony św. Tomaszowi, ale z sekcją dotyczącą fenomenologii, który odbył się w Rzymie i Neapolu w dniach 17-24 kwietnia 1974 roku³⁰⁴.

Jednak o wiele ważniejsza była Szósta Międzynarodowa Konferencja Fenomenologiczna zorganizowana przez *International Husserl and Phenomenology Research Society* oraz wspomniane wyżej *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*. Konferencja miała miejsce w Arezzo w dniach 1-6 lipca 1976 roku³⁰⁵. Przewodniczył

³⁰¹ Tu zajmowano się głównie tematami o charakterze historyczno-politycznym (zob. A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 88).

³⁰² Zob. A. Ales Bello, *Introduction: The Description of the Italian Center of Phenomenology*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. XIV-XVII; też, *Introduction*, w: R. Salemi, *Bibliography of Husserlian studies in Italy*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 465; A.-T. Tymieniecka, *The Theme – Counter to the Spirit of Our Time and Italian Phenomenology*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. X. Za najbardziej znanego współpracownika Ales Bello uważany jest właśnie Valori (S. Zecchi, *La fenomenologia in Italia*, w: P. Rossi, C.A. Viano (red.), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Wyd. Mulino, Bologna 1991, s. 32).

³⁰³ Zob. A. Kobyliński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 329; S. Zecchi, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 32. Więcej na temat wpływu Ales Bello na włoską fenomenologię: N. Ghigi, *La rinascita della fenomenologia in Italia. Angela Ales Bello e il Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, „Segni e Comprensione”, nr 70 (2010), s. 107-124.

³⁰⁴ Zob. P. Manganaro, *Italian Phenomenology in World Forum*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 293.

³⁰⁵ Zob. A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979.

jej Paul Ricœur³⁰⁶, a wśród prelegentów znaleźli się między innymi: Anna-Teresa Tymieniecka³⁰⁷, Paolo Valori³⁰⁸, Karol Wojtyła³⁰⁹, Angela Ales Bello³¹⁰.

Dwa kolejne spotkania to konferencja zorganizowana w Rzymie w dniach 27-28 marca 1976 roku i kolejna w Viterbo w dniach 24-25 lutego 1979 roku³¹¹. Z ważniejszych badaczy pierwszego spotkania warto wymienić Angelę Ales Bello³¹², Josepha De Finance'a³¹³, Karola Wojtyłę³¹⁴; na drugiej wystąpili między innymi: Paolo Valori³¹⁵, Filippo Liverziani³¹⁶, Elio Constantini³¹⁷.

Inne ważne kongresy tego okresu miały miejsce między innymi w 1977 roku w Katanii³¹⁸, w 1984 roku w Lecce³¹⁹, w Mediolanie³²⁰ i w Chiavari³²¹, a także w 1991 roku w Weronie³²².

Wśród ważnych publikacji trzeba wymienić serię *Dialogo di Filosofia* wydawaną na Uniwersytecie Laterańskim, z którą związani są również fenomenologowie³²³. Warto

³⁰⁶ Zob. P. Ricœur, *Conclusion Arezzo*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 415-426.

³⁰⁷ Zob. A.-T. Tymieniecka, *Man the Creator and his Triple Telos*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 3-29.

³⁰⁸ Zob. P. Valori, *Moral Experience and Teleology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 185-191.

³⁰⁹ Zob. K. Wojtyła, *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 203-212.

³¹⁰ Zob. A. Ales Bello, *Teleology as The Form of All Forms and the Inexhaustibility of Research*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 337-351.

³¹¹ Wspólna publikacja dla dwóch konferencji: zob. A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981.

³¹² Zob. A. Ales Bello, *Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 41-50.

³¹³ Zob. J. De Finance, *Les degrés de l'être chez saint Thomas d'Aquin*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 51-57.

³¹⁴ Zob. K. Wojtyła, *The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 125-130.

³¹⁵ Zob. P. Valori, *Moral Philosophy and the Human Sciences*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 157-171.

³¹⁶ Zob. F. Liverziani, *The Phenomenology of Religion as a Science and as a Philosophy*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 321-334.

³¹⁷ Zob. E. Constantini, *Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und bei Husserl*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain...*, dz. cyt., s. 335-339.

³¹⁸ Zob. M. Cristaldi (red.), *Linguaggio e stile*, Wyd. Università degli Studi di Catania, Catania 1981.

³¹⁹ Zob. M. Signore (red.), *Husserl. La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica della ragione*, Wyd. F. Angeli, Milano 1985.

³²⁰ Zob. C.L. Cazzullo, C. Sini (red.), *Fenomenologia: Filosofia e Psichiatria*, Wyd. Masson, Milano 1984.

³²¹ Zob. A. Dentoni, M. Schiavone (red.), *Segno Simbolo Sintomo Comunicazione*, Wyd. Esagraph, Genova 1985.

³²² Zob. A.-T. Tymieniecka (red.), *Manifestations of Reason: Life, Historicity, Culture*, cz. 2, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 40, Wyd. Kluwer, Dordrecht 1993. W tym tomie zebrane są również wystąpienia z konferencji w Dubrowniku w 1990 roku.

³²³ Zob. przykładowo z pierwszej serii w latach 1983-1997: A. Molinaro (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, *Dialogo di Filosofia*, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983; A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, *Dialogo di Filosofia*, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984; A. Molinaro (red.), *Interpretazione*

wspomnieć również, że nadal ukazuje się założone przez Paciego w 1951 roku czasopismo „Aut Aut”, a także czasopismo „Segni e Comprensioni” założone w 1987 roku w Salento we współpracy z *Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*³²⁴. Wspomniane *Centro* nadal odgrywa ważną rolę, o czym świadczą liczne publikacje naukowców związanych z tą instytucją, takich jak Angela Ales Bello³²⁵, Anna Maria Pezzella³²⁶ czy Nicoletta Ghigi³²⁷.

Paragraf ten dopełnił obraz tła filozoficzno-historycznego zarysowany w poprzednich częściach tego rozdziału. Myśl Husserla wzbudzała i nadal wzbudza we Włoszech wiele zainteresowania, czego przykładem są niezwykle liczne publikacje, które dotyczą jego poglądów³²⁸.

del nichilismo, Dialogo di Filosofia, t. 3, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1986. Z drugiej serii od roku 1998: P. Manganaro, *L'esperienza della verità nella parola: filosofia linguaggio rivelazione*, Dialogo di Filosofia, t. 8, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2006; A.M. Pezzella, *Lineamenti di filosofia dell'educazione: per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Dialogo di Filosofia, t. 15, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2008; A. Ales Bello, A.M. Pezzella (red.), *Edith Stein: comunità e mondo della vita: società, diritto, religione*, Dialogo di Filosofia, t. 17, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2008; L. Messinese, *Il problema di Dio nella filosofia moderna*, Dialogo di Filosofia, t. 28, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.

³²⁴ Zob. np. N. Ghigi, *La rinascita...*, dz. cyt., s. 107-124; A. Ales Bello, *Per una fenomenologia della religione*, „Segni e Comprensione”, nr 95 (2018), s. 28-51; D. De Leo, *L'attualità della fenomenologia*, „Segni e Comprensione”, nr 97 (2019), s. 6-7.

³²⁵ Zob. A. Ales Bello, *Il Senso dell'Umano. Tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Wyd. Castelveccchi, Roma 2016; też, *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Wyd. Messaggero, Padova 2005; też, *Il valore teoretico della fenomenologia “classica” di Edmund Husserl ed Edith Stein e il suo contributo alla fondazione delle scienze umane*, „Bollettino Filosofico”, nr 33 (2018), s. 176-184; też, *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, w: M. Nobile (red.), *Rosmini e la fenomenologia*, Wyd. Università degli Studi di Trento, Trento 2020, s. 321-341; też, *Coscienza*, w: V. Busacchi, A. Iapoce, O. Sözer (red.), *L'inconscio a più voci. Percorsi multidisciplinari tra psicoanalisi, ermeneutica, fenomenologia*, Wyd. Fattore umano, Roma 2021, s. 85-92.

³²⁶ Zob. A.M. Pezzella, *L'antropologia filosofica di E. Stein*, Wyd. Città Nuova Editrice, Roma 2003; też, *Fenomenologia e psicologia: il contributo di E. Stein per l'indagine della psiche*, w: A. Ales Bello (red.), *Le fonti esistenziali della fenomenologia*, Wyd. Bastogi, Pisa 2005, s. 73-83; też, *Edith Stein. Una riflessione sulla comunità*, w: A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (red.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walter. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Wyd. Laterza, Bari 2011, s. 389-415.

³²⁷ Zob. N. Ghigi, *La metafisica in Edmund Husserl*, Wyd. Franco Angeli, Milano 2007; też, *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Wyd. Mimesis, Milano 2011; też, *L'alterità tra analogia e trascendenza. Una introduzione alla fenomenologia dell'intersoggettività in Edmund Husserl e Edith Stein*, Wyd. Carabba, Lanciano 2017.

³²⁸ Zob. przykładowe bibliografie: I. Bona, *Appendice bibliografica*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, dz. cyt., s. 291-316; E. De Lellis, *Bibliografia degli studi husserliani in Italia: 1960-1964*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 71-72 (1965), s. 140-152; A. Ales Bello, *Bibliografia italiana su Husserl (1923-1985)*, „Il Pensiero”, nr 27 (1986), z. 1-2, s. 93-131; R. Salemi, *Bibliography of Husserlian studies in Italy*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian...*, dz. cyt., s. 462-484.

Zob. również teksty dotyczące rozwoju fenomenologii włoskiej: C. Sini, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 125-139; A. Ales Bello, *Linee di sviluppo...*, dz. cyt., s. 81-92; M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt.; S. Zecchi, *La fenomenologia...*, dz. cyt., s. 15-33; P. Manganaro, *Italian Phenomenology...*, dz. cyt., s. 293-297; F. Buongiorno, *Husserl in Italia...*, dz. cyt., s. 77-116; F. Buongiorno, *Is there something...*, dz. cyt., s. 71-83.

Niniejszy rozdział ma zatem charakter wprowadzający w dalszą część pracy traktującą o zagadnieniach związanych z rozumieniem przez Valoriego metody fenomenologicznej, co pozwoli przedstawić jego koncepcję etyki fenomenologicznej i dokonać jej krytycznej analizy.

Rozdział II

METODA FENOMENOLOGICZNA W ROZUMIENIU VALORIEGO

Pierwsza część pracy poświęcona była przedstawieniu szerszego kontekstu historyczno-filozoficznego twórczości Valoriego. Niniejszy rozdział traktować będzie natomiast o jego rozumieniu metody fenomenologicznej. Dlaczego omawiany filozof zajął się fenomenologią? Jak oceniał rozwój myśli Husserla? Które elementy metody fenomenologicznej uważał za najważniejsze? Na początku zostanie omówiona droga Valoriego do zainteresowania myślą Husserla, by w kolejnych paragrafach przedstawić jego analizę rozwoju historycznego oraz struktury metodycznej fenomenologii, a w końcu koncepcję stosunku fenomenologii do ontologii.

Rozdział niniejszy jest zatem ścisłym wprowadzeniem do centralnej części pracy, a więc rozdziału trzeciego, w którym zostanie pokazana autorska koncepcja etyki fenomenologicznej oraz rozdziału czwartego, gdzie zostanie ona poddana krytycznej analizie.

2.1. Filozoficzna droga do fenomenologii

Jak zostało pokazane, w środowisku filozoficznym we Włoszech już od lat dwudziestych XX wieku nazwisko Husserla rozbrzmiewało wielokrotnie i w różnych kontekstach. Kolejne lata przynoszą kontynuację rozwoju filozofii w tym kierunku. Dzieje się to zwłaszcza, zauważa Mocchi, dzięki młodym uczonym, zróżnicowanym, co do pochodzenia i zainteresowań, takim jak Norberto Bobbio, Giulio Alliney, Ludovico

Geymonat, Enzo Paci, Paolo Filiassi Carcano, Sofia Vanni Rovighi, Arturo Massolo, Luigi Stefanini czy Paolo Valori¹.

Valori jest zatem wymieniany wśród pierwszych przedstawicieli fenomenologii włoskiej. Przy czym nie od razu interesuje się myślą Husserla. Pierwsze bowiem jego prace dotyczyły poglądów Maurice'a Blondela (1861-1949), francuskiego filozofa, który w kontekście chrześcijańskiej filozofii religii próbował integrować myśl neoplatońską z nowożytnym pragmatyzmem. Valori poświęca mu dwa artykuły opublikowane w 1949 roku w „Civiltà Cattolica”, a rezultatem jego badań jest wydana rok później książka². Teksty te dotyczą przede wszystkim ostatnich dzieł Blondela, zwłaszcza książki *La philosophie et l'esprit chrétien*³, której drugi tom został wydany niewiele wcześniej.

Valori uważa, że wobec sporu filozofii materialistycznej i filozofii spirytualistycznej pojawia się pytanie o rolę chrześcijaństwa, o możliwość dialogu filozofii, lub szerzej, nauki współczesnej i myśli chrześcijańskiej⁴. Podejmując ten temat, przedstawia zarys problemu filozofii chrześcijańskiej w historii, rozwiązania epoki patrystycznej, Augustyna, Tomasza, scholastyki oraz współczesną sobie dyskusję. Omawia myśl Blondela, zauważając, że problem filozofii chrześcijańskiej nie jest u niego tylko jednym z zagadnień, ale „duszą, centrum i motywem inspirującym”⁵ jego systemu. Blondel odróżniał porządek naturalny od nadprzyrodzonego, ale ich nie rozgraniczał i postulował ich współistnienie. Według Valoriego takie podejście jest zgodne z prawidłowo odczytaną tradycją chrześcijańską⁶.

Omawiany filozof widzi w ostatnich dziełach Blondela ukoronowanie myśli filozoficznej, ale również „ostatnie dostrojenie wyczerpującej, całościowej, filozoficzno-teologicznej systematyzacji rzeczywistości ludzko-boskiej, symbiozy rozumu i wiary, natury i łaski, filozofii i chrześcijaństwa”⁷. Za punkt centralny myśli

¹ Zob. M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 73.

² Zob. P. Valori, *Il problema del soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2366, s. 161-170, tenże, *Il soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2368, s. 392-399, tenże, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, Wyd. La Civiltà Cattolica, Roma 1950.

³ Zob. M. Blondel, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 1, Wyd. PUF, Paris 1944; tenże, *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 2, Wyd. PUF, Paris 1946. Poglądy Blondela były krytykowane, co doprowadziło go do ich sprecyzowania w książce z 1932 roku: tenże, *Le problème de la philosophie catholique*, Wyd. Bloud et Gay, Paris 1932. Zob. również: tenże, *La pensée*, Wyd. Alcan, Paris 1934; tenże, *L'être et les êtres*, Wyd. Alcan, Paris 1935; tenże, *L'action*, Wyd. Alcan, Paris 1936-37.

⁴ Zob. P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 9.

⁵ Tamże, s. 101 („l'anima, il centro, il motivo ispiratore”).

⁶ Zob. tamże, s. 54.

⁷ P. Valori, *Il problema...*, dz. cyt., s. 161 („l'ultima messa a punto di quella esauriente integrale sistemazione filosofico-teologica della realtà umano-divina, di quella simbiosi di ragione e di fede, di natura e di grazia, di filosofia e di cristianesimo”).

Blondela Valori uważa postulowanie istnienia obok natury elementu nadprzyrodzonego, który jest istotny dla życia ludzkiego. Twierdzi, że „te dwa elementy – naturalny i nadprzyrodzony – nie są od siebie odseparowane, ale harmonijnie w siebie wszczepione i jakby wspólnie rosną w cudownie kompletnej osobie człowieka przebóstwionego”⁸. Jest to jednak, jak zauważa, nauczanie doktryny katolickiej i treść wiary. Jak należy natomiast interpretować taką tezę z punktu widzenia rozumu? Czy postulowane życie nadprzyrodzone nie jest czymś ograniczającym autonomię nauki lub nieużytecznym dodatkiem? Takie słuszne pytania, jak zauważa Valori, może postawić osoba niewierząca⁹. Co więcej, również człowiek wierzący napotyka wiele niejasności, gdy mowa o życiu nadprzyrodzonym. Czy jest ono odseparowane od natury, jakoś z nią pomieszaną, a może zupełnie różne? Dlaczego Bóg miałby wprowadzić taki porządek rzeczy? Czy jest on zależny od Jego woli, czy w samej naturze człowieka jest pragnienie jakiegoś wyższego życia? Chodzi zatem o problem relacji elementu naturalnego i nadprzyrodzonego, który prowadzi do pytania, o to, czy społeczeństwo „zaakceptuje nadprzyrodzony element chrześcijaństwa i będzie próbowało stosować się do jego słusznej koncepcji czy też go odrzuci lub co najmniej zdeformuje, przystosowując do wadliwych upodobań i fałszywych zasad”¹⁰.

Valori zaznacza, że Blondel spotkał się w świecie uniwersyteckim z postawami negującymi katolicyzm i zakładającymi wyłączenie elementu nadprzyrodzonego z kręgu zainteresowań nauki. Zrodziła się w nim zatem potrzeba wytłumaczenia prawd objawionych na sposób akceptowalny dla tego środowiska. Jego marzeniem była, zdaniem Valoriego, „filozofia pierwsza, w której filozofia i teologia, rozum i wiara, kultura i chrześcijaństwo, jednym słowem: natura i nadprzyrodzoność, zjednoczą się”¹¹.

Valori przedstawia i poddaje krytycznej analizie rozwiązanie przyjęte przez Blondela. Utrzymuje, że jego myśl wzbudza „podziw i intelektualną radość z powodu harmonijnej spójności i wyczerpującej integralności, z jaką wymykający się i wieloaspektowy problem został postawiony, wyjaśniony (...) i rozwiązany w syntezie

⁸ Tamże, s. 162 („Questi due elementi – naturale e soprannaturale – non sono tra loro separati, ma si innestano armoniosamente e quasi concregono insieme nella persona mirabilmente completa dell'uomo divinizzato”).

⁹ Zob. tamże.

¹⁰ Tamże, s. 163 („accetterà essa il soprannaturale cristiano e cercherà di uniformarsi al suo retto concetto oppure lo rigetterà o almeno lo deformerà adattandolo a gusti morbosi e a falsi principi?”).

¹¹ Tamże, s. 167 („filosofia prima, in cui filosofia e teologia, ragione e fede, cultura umana e cristianesimo, in una parola naturale e soprannaturale si unissero in felice connubio”).

satisfakcjonującej intelekt i pocieszającej serce”¹². Uważa, że jego poglądy są spójne, lecz pojawia się wiele wątpliwości, które zamierza podnieść¹³. Píše: „według Filozofa z Aix świat nadprzyrodzony – a wraz z nim cały kompleks dogmatów i misteriów chrześcijańskich – nie jest czymś tylko zewnętrznym i jakby nałożonym na naturę, ale jest konstytutywnie w niej zakorzenionym obiektem dążenia”¹⁴. Valori ma jednak wątpliwości, jak należy rozumieć dążenie do nadprzyrodzoności¹⁵. Jak jest możliwe, aby naturalna inklinacja człowieka pozostała niezaspokojona, jak to się przecież zdarza? Jak można poprzestawać na szczęściu z założenia niepełnym, jeśli pragnienie nadprzyrodzoności rzeczywiście jest absolutne, jak utrzymuje Blondel? Zadając te pytania, Valori zauważa, że w ostatnich pismach Blondel zdawał się zakładać możliwość osiągnięcia wystarczającego szczęścia bez *visione beatifica* Boga¹⁶. Z drugiej jednak strony znajduje on u Blondela fragmenty sugerujące niekompletność natury ludzkiej. Valori zwraca także uwagę na trudności w rozumieniu sensu stworzenia przy jednoczesnym pozbawieniu natury dopełnienia w postaci nadprzyrodzoności. Zauważa, że Blondel rozwiązuje ten problem przez odróżnienie stanu natury czystej i stanu natury aktualnej, odkupionej. Dążenie do nadprzyrodzoności istniałoby w naturze samej w sobie, różnej od natury odkupionej. Jednakże właśnie to rozróżnienie staje się źródłem wątpliwości, gdyż jest, zdaniem Valoriego, niejasne i nieprecyzyjne¹⁷.

Sprawa *desiderium naturalis et efficax beatitudinis*, którą Blondel uważał za węzeł gordyjski całego zagadnienia, budzi szczególne wątpliwości Valoriego¹⁸. Chodzi mianowicie o naturalną tendencję, wyprzedzającą interwencję łaski, do osiągnięcia szczęśliwości nadprzyrodzonej. Valori stawia pytania: czy ta tendencja jest wrodzona, czy też nabyta? Czy jest to pragnienie realne, czy tylko hipotetyczne? Jak pogodzić pragnienie nadprzyrodzoności ze szczęśliwością naturalną? Jak rozumieć naturalne pragnienie nadprzyrodzoności?¹⁹ Valori skrupulatnie analizuje poglądy Blondela,

¹² P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 145-146 („una impressione di ammirazione e di gioia intellettuale per l’armonica coerenza e l’integrità esauriente con la quale il problema sfuggente e prismatico viene impostato, chiarito, (...) e infine risolto in una sintesi soddisfacente per l’intelletto e confortante per il cuore”).

¹³ Zob. P. Valori, *Il problema...*, dz. cyt., s. 170.

¹⁴ P. Valori, *Il soprannaturale...*, dz. cyt., s. 392 („secondo il filosofo di Aix il mondo della sovrannatura – e con esso anche tutto il complesso dei dogmi e dei misteri cristiani – non è qualcosa di meramente estrinseco e quasi di sovrapposto alla natura, ma è l’oggetto di un desiderio costituzionalmente in essa radicato”).

¹⁵ Zob. tamże, s. 393.

¹⁶ Zob. tamże, s. 394.

¹⁷ Zob. tamże, s. 395.

¹⁸ Zob. P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 153.

¹⁹ Zob. tamże, s. 158, 177.

przedstawia stanowiska zbieżne i przeciwne, prowadzi korespondencję z francuskim filozofem, którą przedstawia w przypisach oraz prezentuje własną koncepcję. We wnioskach zarzuca Blondelowi niejasne przedstawienie stanowiska (niedostateczne zdefiniowanie i niewystarczający opis natury *desiderium naturale*) i ryzykowne uczynienie z tezy o *desiderium* fundamentu każdej spekulacji filozoficznej²⁰.

Biorąc pod uwagę całość myśli Blondela, Valori interpretuje jego rozumienie *desiderium naturale* jako dążność nie tyle hipotetyczną i negatywną, jaką byłoby na przykład pragnienie posiadania skrzydeł lub wszechobecności, ile „absolutną, istotną dla każdego stworzenia rozumnego, a zatem wrodzoną i skierowaną ku nadprzyrodzonemu Dobru Najwyższemu, które przekracza każdą potrzebę stworzenia rozumnego i które pozostałoby na zawsze nieosiągalne bez wolnej interwencji woli boskiej”²¹. Zdaniem Valoriego konieczne jest doprecyzowanie tez Blondela. Nie chodzi jednakże tylko o rozumienie terminów, czyli, jak to określa Valori, problem egzegetyczny, ale również o problem spekulatywny, czyli ocenę sensowności całej teorii²². Proponuje on takie rozumienie *desiderium naturalis*: „hipotetyczne pragnienie wizji, oparte na naturalnym dążeniu duszy ludzkiej *ad infinita*, które nigdy w sposób naturalny nie osiągnie swojego celu, ale które również nigdy nie ukonstytuuje pustki *sensu stricto* w rozumnym stworzeniu, ani jakiegokolwiek jego niekompletności”²³. Człowiek zatem pragnie *visio beatifica*, wie, że nie ma do niej prawa, nie cierpi, gdy jej nie osiągnie, choć dostrzega, że odpowiada ona jego naturze i tylko ona może go zaspokoić. Takie rozumienie Blondelowskiego *desiderium* jest, zdaniem Valoriego, poprawne i użyteczne w antropologii naturalnej i nadprzyrodzonej²⁴.

Ostatecznie można przyjąć koncepcję filozofii chrześcijańskiej Blondela, ale wymaga ona doprecyzowań i przyjęcia zastrzeżeń. Natomiast jego zasługą jest

²⁰ Zob. tamże, s. 184.

²¹ P. Valori, *Il soprannaturale...*, dz. cyt., s. 396 („assoluta, essenziale ad ogni creatura ragionevole e quindi innata verso un Bene Supremo soprannaturale che trascende perciò ogni esigenza della creatura ragionevole e che rimarrebbe quindi per essa sempre inattingibile senza un libero intervento della volontà divina”).

²² Zob. tamże, s. 396.

²³ P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 227 („un desiderio ipotetico della visione, fondato su una aspirazione naturale dell'anima umana *ad infinita*, che non raggiungerebbe mai naturalmente il suo termine, ma che non costruirebbe mai neppure un vuoto *stricto sensu* della creatura ragionevole o una qualsiasi incompletezza di essa”). Na ten aspekt zwraca uwagę jeden z recenzentów tekstu Valoriego: D. Grasso, P. Valori, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1950, „Gregorianum”, nr 35 (1954), z. 4, s. 736.

²⁴ Zob. P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 227n. Przeciwnego zdania jest G. Soleri, twierdził, że włoski filozof nie rozwiązał poważnych aporii myśli Blondela (zob. G. Soleri, P. Valori, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1950, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 4 (1951), s. 355).

postulowanie „istnienia w naszej aktualnej naturze niezaspokojenia, pragnienia skierowanego wobec czegoś, co nie jest czysto naturalne, czyli wobec czegoś nadprzyrodzonego”²⁵. Ponowne pojawienie się tej zapomnianej tezy w filozofii chrześcijańskiej dokonało się, jego zdaniem, właśnie dzięki Blondelowi. Ta teza, w przekonaniu Valoriego, może być „pierścieniem łączącym naturalne i nadprzyrodzone poznanie Boga, filozofię i teologię, rozum i wiarę”²⁶. W ten sposób może dojść do dialogu chrześcijaństwa z myślą współczesną. Valori utrzymuje: „tylko w szczęśliwym zjednoczeniu filozofii i chrześcijaństwa, tego, co naturalne i co nadprzyrodzone, rozumu i wiary, ludzkość odnajdzie równowagę. (...) W tej tezie (...) zawiera się najgłębsze i najtrwalsze znaczenie dzieła Blondela”²⁷.

Wydaje się, że zainteresowanie myślą Blondela wynikało u Valoriego z chęci prowadzenia dialogu chrześcijaństwa z myślą współczesną. Jak zostanie pokazane w dalszej części pracy, motyw dialogu i współpracy powróci w koncepcji etyki fenomenologicznej. Można więc postawić tezę, że źródła tej otwartości i postulowanej interdyscyplinarności leżą w początkach jego filozoficznej drogi związanych z poglądami Blondela. W dziełach tego francuskiego filozofa znajdował bowiem dążenie do przekazania sensu wartości chrześcijańskich i wyrażenia ich w sposób dostępny dla myśli współczesnej.

Valori doszukiwał się również odwołania do wartości chrześcijańskich we współczesnej filozofii²⁸. Jego zdaniem można zaobserwować różne podejścia do zagadnienia relacji między filozofią a chrześcijaństwem. Przytacza tezę Michele F. Sciaccey o możliwej współpracy filozofii i religii, filozofii i chrześcijaństwa oraz o ponownym pojawieniu się zainteresowania zagadnieniami związanymi z Bogiem czy religią²⁹. Inne stanowisko, zdaniem Valoriego, zajmuje Bertrand Russell (1872-1970), który odmawiał chrześcijaństwu naukowości³⁰. W podobnym tonie wypowiadał się Ugo Spirito (1896-1979), uczeń Gentilego. Twierdził on, że mimo iż wielu intelektualistów

²⁵ P. Valori, *M. Blondel...*, dz. cyt., s. 231 („l'esistenza nella nostra attuale natura di una insoddisfazione, di un desiderio verso qualche cosa che non è più puramente naturale, cioè verso un soprannaturale”).

²⁶ Tamże („l'anello di congiunzione tra conoscenza naturale e soprannaturale di Dio, tra filosofia e teologia, tra ragione e fede”).

²⁷ Tamże, s. 234 („solo nel felice connubio di filosofia e cristianesimo, di naturale e di soprannaturale, di ragione e di fede la umanità ritroverà quell'equilibrio (...) In questa tesi (...) sta il più profondo e durevole significato dell'opera blondeliana”).

²⁸ Zob. P. Valori, *Introduzione*, w: P. Valori (red.), *Il pensiero filosofico odierno*, Wyd. Studium, Roma 1959, s. 7.

²⁹ Zob. P. Valori, *Ritrovamento di valori cristiani nella filosofia odierna*, „Civiltà Cattolica”, nr 102 (1951), t. 3, z. 2426, s. 148. Zob. o M. Sciacce: I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen...*, dz. cyt., s. 326-349.

³⁰ Zob. P. Valori, *Ritrovamento...*, dz. cyt., s. 148.

powraca do wiary czy przyjmuje pozycje związane z tradycją katolicką, to filozofia chrześcijańska nie ma żadnych znaczących sukcesów w dyskusji z myślą współczesną³¹.

Przykłady różnych stanowisk podane przez Valoriego służą mu do konstatacji, że nie da się negować pewnego zbliżenia filozofii współczesnej i myśli chrześcijańskiej, a „w filozofii dzisiejszej można odnaleźć elementy ukazujące autentyczny powrót lub przynajmniej badania inspirowane chrześcijańską *forma mentis*, rozumianą w całej swej czystości i pozytywności, w całej swojej treści myśli i życia”³².

Jednym z powodów tego zbliżenia jest, zdaniem Valoriego, świadomość niepowodzenia projektu idealizmu oświeceniowego. Jest ona dostrzegalna zwłaszcza w różnych systemach egzystencjalistycznych, gdyż „z dziewiętnastowiecznego laicyzmu (...) nie przyszedł, ani nie mógł przyjść na świat ideał, nadzieja, wiara. Stąd poczucie zagubienia w wielu duszach pragnących znaleźć jakiegoś przewodnika”³³. Oczywiście na taki stan wpłynęły również czynniki zewnętrzne, jak rozwój techniki, wojny, rewolucje czy totalitaryzmy, lecz jego korzenie sięgają przyczyn o charakterze ściśle spekulatywnym³⁴. Idealizm oświeceniowy był silnie krytykowany przez filozofów różnych prądów. Zdaniem Valoriego, nawet jeśli polemika była podejmowana przez badaczy bardzo odległych od katolicyzmu, fakt wskazania błędu jest krokiem ku prawdzie, a tę wiąże on z chrześcijaństwem³⁵. Utrzymuje, że „nawet tylko w aspekcie negatywnym i niezadowolającym współczesna filozofia religii ma w sumie przynajmniej tę zasługę, że uproszczyła terminologię problemu, uwalniając go od każdego rodzaju naleciałości i stawiając wobec naszego ducha (...) akt wyboru, w którym niewątpliwie chrześcijaństwo pełni rolę protagonisty”³⁶.

Kolejnym powodem odnoszenia się do wartości chrześcijańskiej jest ujęcie człowieka jako bytu przygodnego, konstytucyjnie nieredukowalnego do utożsamienia z Absolutem. Efektem jest otwarcie na transcendencję i możliwe porzucenie

³¹ Zob. tamże, s. 149. Zob. o U. Spirito: I. Höllhuber, *Geschichte der italienischen...*, dz. cyt., s. 223-232.

³² P. Valori, *Ritrovamento...*, dz. cyt., s. 151 („nella filosofia d’oggi si riscontrino alcuni elementi che dimostrino un vero genuino ritorno o almeno una ricerca appassionata della *forma mentis* cristiana, intesa in tutta la sua purezza e positività, in tutto il suo contenuto di pensiero e di vita”).

³³ Tamże, s. 152 („dal laicismo ottocentesco (...) non è venuto né poteva venire al mondo un ideale, una speranza, una fede. Di qui un senso di smarrimento in tante anime: ansiose di trovare guida”).

³⁴ Zob. tamże.

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ Tamże, s. 153 („anche solo nel suo aspetto negativo e fallimentare, la moderna filosofia religiosa ha insomma almeno questo merito, di avere semplificato i termini del problema, liberandolo da ogni sovrastruttura e di avere imposto al nostro spirito (...) un atto di scelta, di cui il cristianesimo è inevitabilmente il protagonista”).

subiektywizmu charakterystycznego dla egzystencjalizmu³⁷. Przy czym, jak twierdzi Valori, uznanie przygodności bytu nie oznacza jeszcze otwarcia na Absolut, co dostrzegalne jest w myśli Sartre'a czy Heideggera³⁸. Niemniej jednak samo uznanie przygodności jest zbliżaniem się do prawdy. Afirmacja przygodności bytu prowadzi bowiem do uznania jego osobowego, w rozumieniu aksjologicznym i ontologicznym, charakteru. Zdaniem Valoriego jest to najbardziej widoczny pozytywny skutek upadku idealizmu³⁹.

Obecne w filozofii współczesnej zagadnienia związane z przygodnością bytu i z osobą, prowadzą także do postawienia problemu życia i śmierci człowieka, spraw ostatecznych, sensu egzystencji. Za Sciaccą Valori nazywa to zagadnienie problemem teleologicznym⁴⁰. Sam powrót do transcendencji i prawdy nie jest jeszcze powrotem do filozofii chrześcijańskiej, ale może do niej prowadzić, co widać, jego zdaniem, w myśli Maurice'a Blondela, Gabriela Marcela, Armando Carliniego, Michele F. Sciaccy, Gilberta K. Chestertona czy Karla Bartha⁴¹. Omawiany filozof uważa, że powrót do wartości chrześcijańskich można zaobserwować w coraz szerszych sferach kultury. Przyczyny tego faktu znajdują się nie tylko na poziomie psychologicznym, ale również racjonalnym. Jego zdaniem trudno definiować dokładnie ten fenomen, który jest jeszcze niejasny i niestabilny. Uważa on jednak, że w celu efektywnego dialogu z filozofią współczesną myśl chrześcijańska musi porzucić antylogiczne uprzedzenia, które „przeinaczają i osłabiają jej wysiłki, czynią niedorzeczną wobec przeciwników, kompromitują wobec przyjaciół”⁴².

Zarysowana wyżej postawa otwarcia z jednej strony myśli chrześcijańskiej na filozofię współczesną, a z drugiej filozofii współczesnej na myśl chrześcijańską, będzie towarzyszyła Valoriemu w dalszej drodze rozwoju naukowego. Jak zostało powiedziane, początkowe analizy filozoficzne wydają się wpływać na nastawienie widoczne zwłaszcza w pierwszym kroku proponowanej analizy moralności, o którym będzie mowa na początku kolejnego rozdziału.

³⁷ Zob. tamże, s. 153n.

³⁸ Zob. tamże, s. 154.

³⁹ Zob. tamże, s. 154n.

⁴⁰ Zob. tamże, s. 155.

⁴¹ Zob. tamże, s. 157-158.

⁴² Tamże, s. 159 („che snaturano e indeboliscono i suoi sforzi, la fanno risibile presso gli avversatori, la compromettono presso gli amici”).

Pierwszym tekstem Valoriego dotyczącym fenomenologii Husserla jest napisana w 1952 roku recenzja wydanych dwa lata wcześniej *Die Idee der Phänomenologie*⁴³, pięciu wcześniej niepublikowanych wykładów, pomyślanych jako wprowadzenie do fenomenologii. Valori zauważa, że jest to istotna pozycja, ponieważ świadczy o formułowaniu przez Husserla też ważnych dla fenomenologii, takich jak „intuicja ejdetyczna, konstytucja przedmiotu świadomości, a zwłaszcza słynna redukcja fenomenologiczna”⁴⁴, już w 1907 roku, kiedy wygłaszał owe pięć wykładów. Valori komentuje zapiski Husserla z dziennika zamieszczone we wstępie w taki sposób: „po przejściu bolesnego kryzysu sceptycyzmu, spowodowanego zewnętrznymi okolicznościami i wewnętrznymi rozczarowaniami, niemiecki filozof poczuł potrzebę wyjaśnienia sobie samemu problemu prawdy”⁴⁵. Zwraca również uwagę na koncepcję redukcji, która jest ważna dla całości systemu: „poprzez proces szczególnie godny uwagi ze względu na swoją pieczołowitość i wnikliwą, finezyjną analizę dotarł, jak wiadomo, do skonstruowania metody nauki uniwersalnej, w całości apodyktycznej, ale równocześnie implikującej *epochè* danych egzystencji”⁴⁶.

Niedługo później Valori wydaje na łamach „Archivio di filosofia” przekład dwóch rękopisów Husserla. Stosuje tutaj metodę tłumaczenia ważniejszych fragmentów i podawania sprawozdań z treści pozostałych. Rękopisy te oznaczone są symbolami K III 26 oraz K III 28, i zostały skatalogowane w Archiwum w Lowanium jako dotyczące *Kryzysu nauk europejskich*. Valori nadaje im tytuł „O teleologii historii”⁴⁷. Jego zdaniem są świadectwem „nie tylko (...) oryginalnej teleologicznej wizji historii filozofii – w której pojawia się wyraźna polemika antyracjonalistyczna i antynaturalistyczna – ale także typowego wysiłku przewycięcia jednostronności obiektywizmu

⁴³ Zob. E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Wyd. Martinus Nijhoff, Haag 1950; *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 1990.

⁴⁴ Zob. P. Valori, *E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Martinus Nijhoff, Haag 1950, „Gregorianum”, nr 33 (1952), z. 1, s. 196.

⁴⁵ Tamże („passato attraverso una penosa crisi di scetticismo, dovuta a circostanze esteriori e a disinganni intimi, lo studioso tedesco senti il bisogno di chiarire a sé stesso il problema dalla verità”).

⁴⁶ Tamże, s. 197 („attraverso un processo particolarmente degno di nota per la sua coscienziosa laboriosità e l’acuto finezza dell’analisi egli pervenne così, com’è noto, alla costruzione di un metodo di scienza universale, pienamente apodittica ma insieme implicante l’*epochè* dei dati dell’esistenza”).

⁴⁷ Zob. P. Valori, *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 165-167; E. Husserl, *Dal manoscritto inedito K III 26*, dz. cyt., s. 173-175; tenże, *Dal manoscritto inedito K III 28*, dz. cyt., s. 168-172. Teksty ukazują się również w języku francuskim: P. Valori, *Inédits husserliens sur la théologie de l’histoire*, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l’histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma-Paris 1956, s. 121-123 (błędne tłumaczenie tytułu – zamiast *théologie* powinno być *téléologie*); E. Husserl, *Du manuscrit inédit K III 26*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie...*, dz. cyt., s. 129-131; tenże, *Du manuscrit inédit K III 28*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie...*, dz. cyt., s. 124-129.

i subiektywizmu w intencjonalno-transcendentalnej syntezie Logosu”⁴⁸. Mogą być również traktowane jako obalenie legendy Husserla czysto *logistycystycznego* i *esencjalisty*, gdyż ukazują go jako silnie zainteresowanego europejskim humanizmem. Źródłem tej postawy Valori doszukuje się w wydarzeniach politycznych w Niemczech, które popchnęły Husserla do namysłu nad sensem historii i cywilizacji⁴⁹.

Zainteresowanie myślą Husserla prowadzi Valoriego do konstatacji, którą będzie podzielał do końca życia: „fenomenologia bowiem jest rzeczywiście po trochu punktem dojścia i wyjścia, w którym zbiegają się najbardziej znamienne prądy ostatniego półwiecza”⁵⁰.

Przed przedstawieniem dokonanej przez Valoriego analizy rozwoju historycznego fenomenologii Husserla warto zaznaczyć, że orientuje się on dobrze w badaniach prowadzonych we Włoszech w czasie pierwszej fali zainteresowania myślą Husserla. Odnosi się do tekstów Vanni Rovighi, Allineya, Stefaniniego, Abbagnano czy Grassiego⁵¹. Nie ma również wątpliwości, że nad Tybrem trwa druga fala zainteresowania fenomenologią, o której pisze: „również we Włoszech, gdzie wprawdzie istniały już dobre badania na ten temat, lecz gdzie dominująca atmosfera idealistyczna, w większości przypadków, przyjęła z nieufnością nowe perspektywy, obecnie uczestniczy się w ożywieniu prestiżu [fenomenologii]”⁵². Nie są mu obce także teksty trwającej drugiej fali fenomenologii⁵³.

⁴⁸ P. Valori, *Inediti husserliani...*, dz. cyt., s. 167 („oltre che dalla suesposta originale visione teleologica della storia della filosofia – in cui traspare una chiara polemica antirazionalistica ed antinaturalistica – anche dello sforzo tipico di superare l’unilateralità dell’oggettivismo e del soggettivismo in una sintesi trascendentale intenzionale del Logos”).

⁴⁹ Zob. tamże, s. 166-167.

⁵⁰ P. Valori, *Essenza e significato della fenomenologia husserliana*, „Giornale di metafisica”, nr 8 (1953), s. 223 („la fenomenologia è infatti un po’ il punto di arrivo e di partenza in con confluiscono le più cospicue correnti dell’ultimo mezzo secolo”).

⁵¹ Zob. tamże, s. 225-229; tenże, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 604-612.

⁵² P. Valori, *Recenti studi sulla fenomenologia husserliana*, „Civiltà Cattolica”, nr 112 (1961), t. 1, z. 2655, s. 279 („anche in Italia dove per la verità esistevano già da tempo dei buoni studi sull’argomento, ma in cui la dominante atmosfera idealistica aveva, nella sua generalità, accolto con diffidenza le nuove prospettive, si assiste ora ad un rinvigorimento del loro prestigio”). Wśród pierwszych prac o myśli Husserla Valori wymienia artykuły Banfiego, Bobbio, Grassiego, a zwłaszcza Vanni Rovighi. Wspomina również pracę De Ruggiera jako dowód nieufności wobec fenomenologii we Włoszech. O wszystkich tych tekstach była mowa w pierwszym rozdziale niniejszej rozprawy.

⁵³ Zob. tamże, s. 278-285.

2.2. Analiza rozwoju historycznego fenomenologii

Lata pracy nad myślą Husserla, również w Archiwum w Lowanium⁵⁴, doprowadziły do wydania w 1959 roku książki *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, która doczekała się szerokiego odzewu w postaci ponad dwudziestu recenzji w czasopismach naukowych we Włoszech, Hiszpanii, Francji, USA i Kanadzie. Książka ma charakter historyczny, ale, jak zauważa sam autor, nie jest pozbawiona aspektów teoretycznych⁵⁵.

Valori twierdzi, że poza nielicznymi wyjątkami metodologia Husserla nie znalazła odzewu we Włoszech na skalę taką, jak we Francji, Belgii czy Stanach Zjednoczonych. Zauważa: „oficjalna filozofia (...) nie mogła logicznie widzieć w intuicjonizmie fenomenologicznym czegoś innego niż rudymen tarnej formy zaniku realizmu”⁵⁶. Większe znaczenie znalazła, jego zdaniem, w środowiskach egzystencjalistów i neoscholastyków. Zauważa, że metodologia fenomenologiczna może być płaszczyzną działania dla wszystkich, którzy są „rozzarowani konstrukcjami systematycznymi budowanymi *a priori* i chaotycznym wirem przeciwnych opinii”⁵⁷. W jego przekonaniu „żadna erystyka (...), żaden wysiłek, żaden zbiór faktów i propozycji nie będą mogły nigdy, jak się wydaje, zastąpić zadania (...), które zechciała przyjąć fenomenologia Husserla: wiernego i całościowego (...) wyjaśnienia źródłowego dawania się rzeczy samych”⁵⁸.

Omawiany filozof argumentuje: „studium, zwłaszcza myśli współczesnej, doprowadziło nas do oczywistej, choć często zapomnianej i zakrytej konstatacji, że problem fundamentu (...), a zatem natury i poprawnej procedury filozofowania, jest warunkiem koniecznym każdego poważnego rozwoju spekulatywnego, a jako taki jest problemem nieuniknionym dla każdego, kto zechce świadomie zachować dla aktywności

⁵⁴ Zob. Br. Aut., *Nouvelles Philosophiques*, „Les Études philosophiques. Nouvelle Série”, nr 13 (1958), z. 1, s. 105; Br. Aut., *Chronique de L'Institut Supérieur de Philosophie*, „Revue Philosophique de Louvain”, nr 48 (1957), s. 564; F. Egaña, *In memoriam...*, dz. cyt., s. 29. Owocem pracy były również tłumaczenie niepublikowanych rękopisów Husserla, o których była mowa.

⁵⁵ Zob. P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Wyd. Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, s. 1.

⁵⁶ Tamże, s. 27 („la filosofia ufficiale (...) non poteva logicamente vedere nell'intuizionismo fenomenologico altro che una rudimentale forma di involuzione realistica”).

⁵⁷ Tamże, s. 28 („delusi dalle ardite costruzioni sistematiche a priori e dalla ridda caotica delle opinioni”).

⁵⁸ Tamże („nessuna eristica (...), nessun impegno (...), nessuna raccolta di fatti e proposizioni, potranno sostituire, mai, ci sembra, il compito (...) che ha voluto addossarsi la fenomenologia husserliana: l'enucleazione dichiarativa – fedele e integrale (...) delle datità originarie, delle cose stesse”).

filozoficznej specyficzny status odrębny od innych przejawów ducha”⁵⁹. Fenomenologia jawi mu się zatem jako odpowiedź na pytanie o fundament i naturę filozofii, fundament nie tyle logiczno-ontologiczny, ile raczej krytyczno-epistemologiczny⁶⁰.

Valori jest również świadomy istnienia różnych interpretacji myśli Husserla. Zgadza się z twierdzeniem Ricœura, że „historia fenomenologii to w dużej mierze historia husserlowskich herezji”⁶¹. Jego zdaniem różne interpretacje poglądów Husserla można omawiać w kontekście postawionego przez Eugena Finka w połowie lat trzydziestych pytania: „czego chce fenomenologia?”⁶² W jego przekonaniu możliwe odpowiedzi na tak zadane pytanie można podzielić na cztery grupy.

Ci, którzy interpretują myśl Husserla na sposób realistyczny, widzą w niej powrót do „radykałizmu filozoficznego rozumianego jako *Voraussetzungslosigkeit* – z negatywnego punktu widzenia oraz metodologię bezpośredniej intuicji (*zu den Sachen selbst*) – z pozytywnego”⁶³. W interpretacji realistycznej kładzie się nacisk na metodę analizy istoty, niezależność fenomenologii, jej antypsychologizm, procedury logiczne, skuteczność majeutyczną, przy jednoczesnym odrzucaniu zwrotu idealistycznego⁶⁴. Zdaniem Valoriego można doszukiwać się nawet paralelizmu między tomizmem i fenomenologią, ponieważ obie filozofie chcą zbudować posiadający obiektywną wartość system pretendujący do miana nauki⁶⁵. Niektórzy przedstawiciele realizmu traktują fenomenologię jako pewnego rodzaju powrót do filozofii bezałożeniowej, do metodologii bezpośredniej intuicji. Valori zauważa, że na przykład Edyta Stein skupia się na przedstawianiu fenomenologii Husserla jako doktryny wiedzy dzięki analizie istoty⁶⁶. Neoscholastycy zaś widzą w fenomenologii wahanie między empiryzmem

⁵⁹ Tamże, s. 1 („lo studio specialmente del pensiero contemporaneo ci ha portato alla ovvia ma troppo spesso dimenticata ed obnubilata constatazione che il problema del fondamento (...) e quindi della natura e della retta procedura del filosofare è la *conditio sine qua non* di ogni serio ulteriore sviluppo speculativo e, come tale, ineludibile da chiunque voglia consapevolmente conservare all’attività filosofica uno statuto specifico distinto da quello di altre manifestazioni dello spirito”).

⁶⁰ Zob. tamże, s. 1.

⁶¹ P. Ricœur, *Sur la phénoménologie*, „Espirito”, nr 12 (1963), s. 836 („la phénoménologie est pour une bonne part l’histoire des hérésies husserliennes”). Zob. P. Valori, *A che punto è la Fenomenologia? Un panorama di alcune recenti pubblicazioni*, „Gregorianum”, nr 55 (1974), z. 2, s. 394.

⁶² Zob. E. Fink, *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, w: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phaenomenologica, t. 21, Wyd. Springer, Dordrecht 1966, s. 157-178 (pierwotnie tekst ukazał się w 1934 roku: E. Fink, *Was will die Phänomenologie Husserls?*, „Die Tatwelt”, nr 10 (1934), s. 15-32).

⁶³ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 224 („al radicalismo filosofico inteso come *Voraussetzungslosigkeit* – dal punto di vista negativo – e, positivamente, la metodologia della intuizione immediata (*Zu den Sachen selbst*)”).

⁶⁴ Zob. tamże, s. 225. W innym miejscu nazywa tę interpretację ontologiczno-metafizyczną (zob. tenże, *A che punto...*, dz. cyt., s. 394).

⁶⁵ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 225; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 13.

⁶⁶ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 13.

a racjonalizmem oraz zwracają uwagę na jej metodę bardziej niż na jej postulaty. Chodzi im, w jego ocenie, o wydobycie wagi bezzalożeniowości i przedstawianie fenomenologii jako drogi pomiędzy pozytywizmem a racjonalizmem⁶⁷.

Inną możliwość obiera interpretacja nazwana przez Valoriego egzystencjalną. Widzi ona istotę fenomenologii w przenikającym ją duchu, który „dąży do ukonstytuowania ontologii ejdetycznej, w której zostają wyeliminowane ontyczne struktury charakterystyczne dla metafizyki klasycznej, aby dać miejsce przepływowi doświadczenia”⁶⁸. Valori zalicza do jej przedstawicieli Allineya, Stefaniniego, Finka, Merleau-Ponty’ego, Sartre’a⁶⁹.

Trzecią interpretację Valori nazywa idealistyczną. Widzi się w niej w fenomenologii przede wszystkim przywrócenie rzeczywistości sensu duchowego⁷⁰. Valori przytacza zdanie Augusta Brunnera, który twierdził, że już w pierwszym etapie filozofii Husserla zawierał się element idealistyczny. Interpretacja idealistyczna jest całkowicie przeciwna interpretacji Merleau-Ponty’ego, gdyż widzi w fenomenologii przede wszystkim aczasowy esencjalizm⁷¹.

Valori wskazuje również na istnienie interpretacji marksistowskiej, która jest, według niego, ciekawa ze względu na swoją pomysłowość. Autorem jest Tran-Duc-Thao, który twierdził, że analiza fenomenologiczna nabiera pełnego sensu w horyzoncie materializmu dialektycznego⁷².

Konfrontacja wymienionych interpretacji prowadzi, według Valoriego, do wniosku, że choć nie są one zupełnie przeciwstawne, to różnią się znacznie. Największa opozycja istnieje między realizmem Stein i antyrealizmem Finka oraz między spirytualizmem platonizującym Brunnera i egzystencjalizmem Merleau-Ponty’ego⁷³.

Valori uważa jednak, że należy podjąć badania nad historycznym rozwojem i nad strukturą metodologiczną fenomenologii, ponieważ interesuje go właściwa myśl Husserla, jego inspiracje, jego poglądy, a nie ich interpretacje⁷⁴.

⁶⁷ Zob. tamże, s. 14.

⁶⁸ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 226 („mirante alla costituzione di una ontologia eidetica in cui i tessuti ontici connettivi della metafisica classica vengono eliminati per dare luogo al solo flusso degli *Erlebnis*”).

⁶⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 15-18.

⁷⁰ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 227.

⁷¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 19; A. Brunner, *La personne incarnée: étude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Wyd. Éditions Beauchesne, Paris 1947, s. 52.

⁷² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 19.

⁷³ Zob. tamże, s. 20-21.

⁷⁴ Zob. tamże, s. 23.

Analizując rozwój fenomenologii w aspekcie historycznym, Valori nadaje kolejnym fazom itinerarium Husserlowskiego odpowiednie nazwy. Po wstępnej fazie psychologizmu zostają wydane *Badania logiczne* i rozpoczyna się faza nazwana „walka antypsychologistyczna i narodziny fenomenologii”, następnie *Idee* i „ukonstytuowanie fenomenologii”, dalej *Medytacje kartezjańskie* oraz *Logika formalna i logika transcendentálna* z nazwą: „nacisk na moment metafizyczny”, w końcu *Doświadczenie i sąd* oraz *Kryzys nauk europejskich* w fazie „od fenomenologii do egzystencjalizmu”⁷⁵. Podział historii fenomenologii Husserla na takie etapy wprowadził w odczycie *Storia della fenomenologia husserliana* na konferencji w Gallarate w 1955 roku⁷⁶.

Jak wiadomo, Husserl rozpoczynał drogę filozoficzną od wykładów Brentana w Wiedniu, które sprawiają, że dla filozofii porzucił matematykę. Od analiz znaczenia i pochodzenia pojęcia mnogości (*Philosophie der Arithmetik*⁷⁷) przechodzi do poszukiwania fundamentów praw logicznych oraz obiektywnej i uniwersalnej wartości nauki⁷⁸. Husserla pociągał sposób, w jaki Brentano podejmował problemy, ważył argumenty i szukał źródeł zagadnień filozoficznych⁷⁹. Według Valoriego wpływ myśli Brentana na fenomenologię Husserla jest widoczny do tego stopnia, że należy zgodzić się z Marvinem Farberem, który zauważa: „studium niektórych elementów myśli Brentana jest konieczne dla genetycznego zrozumienia fenomenologii”⁸⁰.

Valori twierdzi, że Husserla zafascynował przede wszystkim cel, który stawiał sobie Brentano. Usiłował mianowicie stworzyć psychologię opisową czy *psychognozę*, która miałaby za przedmiot analizę świadomości, bez jakichkolwiek teorii wstępnych. Byłaby to prawdziwa nauka, której jednak nie da się zredukować do *nauki* w sensie pozytywistycznym, której Brentano był przeciwny⁸¹.

W tej fazie rozwoju myśli Husserla znaczenia nabiera pochodzące od Brentana zagadnienie intencjonalności. Dla Brentana bowiem fenomen psychiczny różni się od

⁷⁵ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 227 („la lotta antipsicologista e il nascere della fenomenologia”; „la costituzione della fenomenologia”; „accentuazione del momento metafisico”; „dalla fenomenologia all’esistenzialismo”).

⁷⁶ Zob. P. Valori, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 68-84.

⁷⁷ Zob. E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, t. 1, Wyd. Pfeffer, Halle 1891.

⁷⁸ Zob. P. Valori, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 69-73; tenże, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia-Roma 1957, kol. 335; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 35; tenże, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 193.

⁷⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 35.

⁸⁰ M. Farber, *The foundation of Phenomenology*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge 1943, s. 11 („the study of the main elements of Brentano’s thought is indispensable for the genetic understanding of phenomenology”).

⁸¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 36.

fenomenowi empirycznemu zdolnością do reprezentatywnego odniesienia się do przedmiotu. Valori streszcza jego poglądy: „każdy fenomen psychiczny albo sam jest przedstawieniem (sposłrzeżenia, wyobrażenia, koncepcje), albo jest ufundowany na przedstawieniu (afekty, uczucia, akty woli)”⁸². Twierdzi jednak, że takie rozumienie intencjonalności nie prowadzi jeszcze u Brentana do zagadnienia konstytucji świadomości, jak u Husserla. Dla Brentana intencjonalność oznacza istnienie połączenia fenomenu z treścią w taki sposób, że dany przedmiot intencjonalny nie może dawać się w różnych aktach⁸³. Zdaniem Valoriego „intencjonalność Brentana (...) nie może logicznie przekroczyć (...) sfery *psychologicznej* lub *antropologicznej*”⁸⁴. Stawia również tezę, że u niego nie ma jeszcze tendencji antypsychologistycznej, że oscylował między logicyzmem a psychologizmem⁸⁵.

Valori zwraca zatem uwagę na trzy momenty myśli Brentana, które mają wpływ na fenomenologię Husserla: antypozytywizm i antynaturalizm, intencjonalność oraz intuicjonizm. Według omawianego filozofa jest to zauważalne już w *Philosophie der Arithmetik*, w której Husserl chce tworzyć podstawy dla matematyki i filozofii, twierdząc, że należy zacząć od najprostszych pojęć, a w przypadku filozofii matematyki od pojęcia liczby, które związane jest z koncepcją mnogości⁸⁶. Mnogość może być jednak wyjaśniona tylko poprzez akt abstrakcji przedstawienia sumy: „połączenie między obiektami opiera się wyłącznie na akcie, który je wiąże i dlatego również przedstawienie połączenia polega na przedstawieniu aktu”⁸⁷. Zatem pojęcie mnogości opiera się na tym, że jest ona rozumiana, gdy w jednym akcie ujmowane są różne przedmioty. Czyni to z analizy pojęcia liczby, według Valoriego, zagadnienie psychologii. W ten sposób dzieło Husserla ujawnia intuicje dotyczące intencjonalności, nawet jeśli to pojęcie jeszcze nie występuje na tym etapie rozwoju jego myśli⁸⁸. Valori utrzymuje: „Husserłowska struktura świadomości, już w pierwszej fazie, wyraźnie wyróżnia się operatywnością,

⁸² Tamże („ogni fenomeno psichico o è esso stesso una rappresentazione (percezioni, immagini, concetti) o è fondato su una rappresentazione (affetti, sentimenti, volizioni)”).

⁸³ Zob. tamże, s. 36-37.

⁸⁴ Tamże, s. 37 („l'intenzionalità brentaniana (...) non può logicamente superare (...) la sfera se non propriamente positivista, almeno psicologica od antropologica”).

⁸⁵ Zob. tamże, s. 38.

⁸⁶ Zob. tamże.

⁸⁷ E. Husserl, *Philosophie der Arithmetik*, dz. cyt., s. 43 („die Verbindung besteht nämlich einzig und allein in dem einigenden Acte selbst und somit auch die Vorstellung der Verbindung in der Vorstellung des Actes”).

⁸⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 40.

synteza i teoretycznością od statycznej, atomistycznej i weryfikacyjnej świadomości, na której Brentano się zatrzymał”⁸⁹.

Pierwsze zainteresowanie Husserla logiką i zagadnieniami logiczno-formalnymi pojawia się, zdaniem Valoriego, w polemice z dziełem *Vorlesungen über die Algebra der Logik* Ernsta Schrödera⁹⁰. Valori zauważa, że widać już w tym momencie troskę Husserla o źródłowe dane świadomości, o *Sachen selbst*. Jest to formuła, która, według niego, pojawia się po raz pierwszy właśnie w tym tekście⁹¹.

Ostatnią pracą fazy psychologizycznej był natomiast artykuł *Psychologische Studien zur elementaren Logik* z 1894 roku⁹². Husserl analizuje w nim dwa podstawowe typy świadomości: intuicję i przedstawienie. Valori wskazuje na dwie istotne cechy intuicji: tożsamość przedmiotu immanentnego w akcie poznawczym i przedmiotu rozumianego przez ten akt oraz niezależność intuicji od każdego odpowiadającego jej przedstawienia⁹³. Intuicja zatem jest zwróceniem się na treść wydobytą z kompleksu innych faktów świadomości. Przedstawienie zaś jest zwróceniem się nie ku treści, ale ku temu, do czego ona odsyła. Valori podaje przykład oglądania arabeski przed i po uświadomieniu sobie, co ona przedstawia, kiedy to podmiot zwraca się już nie ku rzeczywistości fizycznej, którą spostrzega, ale ku temu, co ona reprezentuje⁹⁴. Utrzymuje on: „przedstawienie jest tą zadziwiającą zdolnością naszego poznania do odnoszenia się poprzez treść immanentną do tego, co intuicyjnie nieobecne w świadomości”⁹⁵.

Valori zwraca uwagę na obecność w tej fazie działalności Husserla tematów, które znajdują swoje rozwinięcie w kolejnych jego działach. Są to: zamiar stworzenia logiki opartej na psychologii opisowej, nieusatisfakcjonowanie ówczesną logiką, przekonanie, że czysta analityka formalna czy apofantyczna jest niewystarczająca do adekwatnego wyrażenia procesów dialektycznych⁹⁶. Według Valoriego tematy te przygotowują teren

⁸⁹ Tamże, s. 41 („la struttura coscienziale husserliana già in questa sua prima fase, si distingue nettamente per operatività, sinteticità e teoreticità dalla coscienza statica, atomistica e verificazionista sulla quale si era arrestato il Brentano”).

⁹⁰ Zob. E. Schröder, *Vorlesungen über die Algebra der Logik*, Wyd. Teubner, Leipzig 1890. Polemika najpierw w E. Husserl, *E. Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik, Teubner, Leipzig 1890*, „Göttingische gelehrte Anzeigen”, nr 15 (1891), s. 243-278, a następnie w: tenże, *Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie”, nr 15 (1891), s. 168-189.

⁹¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 42.

⁹² Zob. E. Husserl, *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, „Philosophische Monatshefte”, nr 30 (1894), s. 159-191.

⁹³ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 46.

⁹⁴ Zob. tamże, s. 46-47.

⁹⁵ Tamże, s. 47 („la rappresentazione è infatti quella mirabile capacità che possiede il nostro conoscere di riferirsi, per mezzo di un contenuto immanente, a ciò che non è intuitivamente nella coscienza”).

⁹⁶ Zob. tamże.

dla przejścia od fazy psychologizacyjnej do polemiki antypsychologizacyjnej. Zauważa: „współczynnik psychologiczny i logiczny, biegun subiektywny i obiektywny, bierna rejestracja i aktywna animacja myśli nigdy nie są abstrakcyjnymi i oddzielnymi momentami, lecz są artykułowane jako względne składniki nieodwracalnej konkretnej syntezy, w której byt jest wskaźnikiem dla systemu aktów przeżywanych zgodnie z prawami apriorycznymi”⁹⁷. Cała myśl Husserla opiera się, według Valoriego, na tak ujętej *idei matce*⁹⁸.

Drugą fazę rozwoju myśli Husserla Valori nazywa „walką antypsychologizacyjną i narodzinami fenomenologii” i uznaje za jeden z punktów kluczowych w *curriculum* Husserlowskim⁹⁹. Uważa, że dzięki poznaniu myśli Bolzana Husserl zajmuje się zagadnieniem prawdy samej w sobie i polemiką antypsychologizacyjną, a poprzez teorię intuicji ejdetycznej tłumaczy sposób dotarcia do istoty rzeczywistości¹⁰⁰. Najważniejszym tekstem tego okresu są *Badania logiczne*¹⁰¹, których wydanie wyznacza umowną datę początku fenomenologii. Warto dodać, że Husserl był zdziwiony, że wywarły one tak wielki wpływ na filozofię. Po latach twierdził z żalem: „była to zupełnie drobniutka praca debutanta – a wedle tych *Logische Untersuchungen* osądza się Husserla dzisiaj. Tymczasem po ich ukazaniu się ja przez długie lata nie wiedziałem dobrze, co z tego wyniknie. Sam sobie nie zdawałem jasno sprawy, a teraz pech chce, że tej książki wszyscy się uczepli”¹⁰². Chodziło mu zapewne o rozwój jego filozofii oraz niedostateczne zainteresowanie późniejszymi poglądami.

Zdaniem Valoriego w pierwszej części, zatytułowanej *Prolegomena do czystej logiki*, Husserl stawia sobie zadanie otwarcia drogi dla nowego zrozumienia logiki ujętej jako nauka nauk, u której podstaw leżałyby *prawdy same w sobie*, czyli prawdy przekraczające sposób myślenia, zatem treści, a nie akty myślenia¹⁰³. Odróżnić ją należy od psychologii, gdyż ta ma za przedmiot wydarzenia psychiczne, podczas gdy logika ma

⁹⁷ Tamże, s. 48 („il coefficiente psicologico e quello logico, il polo soggettivo e quello oggettivo, la registrazione passiva e l’animazione attiva del pensiero non sono mai momenti astratti e separati ma si articolano come componenti relativi di una sintesi concreta irreversibile in cui l’essere è l’indice per un sistema di atti vissuti secondo leggi aprioriche”).

⁹⁸ Zob. tamże.

⁹⁹ Zob. tamże, s. 49; tenże, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 73-77.

¹⁰⁰ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁰¹ Zob. E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*, Wyd. Niemeyer, Halle 1900; *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Wyd. Niemeyer, Halle 1901; *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 2006; *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1-2, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 2000.

¹⁰² A. Jaegerschmid, *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931-1938)*, „Znak”, nr 212 (1972), s. 165.

¹⁰³ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 50.

za przedmiot obiekty aczasowe¹⁰⁴. Valori zaznacza, że „jeśli logika, jak utrzymuje [psychologizm], byłaby ufundowana na psychologii, zdania matematyczne byłyby indukcyjne, prawdopodobne, rzeczywiste, doświadczalne, egzystencjalne; są one natomiast prawami dedukcyjnymi, pewnymi, idealnymi, apriorycznymi, istotowymi”¹⁰⁵. Valori uważa, że Husserl sprzeciwiał się psychologistycznemu rozumieniu logiki i utrzymywał, że prawa logiczne są dedukcyjne i pewne. Psychologistyczne rozumienie logiki zakładało zaś ufundowanie logiki na psychologii, co prowadzi do ujęcia praw logicznych na sposób indukcyjny i egzystencjalny. W nurcie tym stawiano również tezę o istnieniu tzw. praw psychologicznych natury ludzkiej. Prowadzi to, zdaniem Valoriego, do sprzeczności, gdyż z jednej strony postuluje się pewną teorię uważaną za wartościową, a z drugiej utrzymuje niemożność sformułowania jakiegokolwiek pewnej teorii¹⁰⁶. Podobny problem odnaleźć można w różnych nurtach kantowskich, w których naturalizuje się formy aprioryczne. Błąd takiego podejścia leży w próbie rozumienia relacji poznawczej według modelu rzecz – fakt, przy ignorowaniu charakteru intencjonalnego. Źródłem błędu, zdaniem Valoriego, jest założenie, że wszystko, co nie istnieje na sposób fizyczny, jest niepoznawalne, a zatem nie istnieje w sensie absolutnym. Konsekwencją takiego błędnego podejścia jest, jego zdaniem, pewnego rodzaju reifikacja świadomości¹⁰⁷.

Jak zatem w rzeczywistości wygląda poznanie? Na tak postawione pytanie, zdaniem Valoriego, Husserl udziela odpowiedzi w drugiej części *Badan logicznych*. Utrzymuje on, że koncepcje i zasady logiczne, mimo że nie są ufundowane na psychologii, to jednak są związane ściśle ze świadomością, są „włączone w aktualny strumień operacji poznawczych, afektywnych, uczuciowych, aksjologicznych”¹⁰⁸. Aby następnie uzyskać jasność i apodyktyczność zasad logicznych, potrzebne jest *wyłączenie* indywidualnej faktyczności, „obalenie obiektywnego uwzględniania faktów świadomych i rozważenie w zamian ich immanentnej treści”¹⁰⁹. To właśnie, zdaniem Valoriego, oznacza powrót do rzeczy samych¹¹⁰. Niezbędne jest również badanie wyrażen

¹⁰⁴ Zob. tamże.

¹⁰⁵ Tamże („se la logica, come esso sostiene, fosse fondata sulla psicologia le proposizioni matematiche sarebbero induttive, probabili, fattizie, sperimentali, esistenziali; al contrario esse sono leggi deduttive, certe, ideali, aprioriche, essenziali”).

¹⁰⁶ Zob. tamże.

¹⁰⁷ Zob. tamże, s. 51.

¹⁰⁸ Tamże („inseriti nella corrente attuale delle operazioni conoscitive, affettive, sentimentali, assiologiche”).

¹⁰⁹ Tamże („rovesciare la considerazione *oggettiva* dei fatti coscienziiosi e *riflettere* invece sul contenuto immanente di questi fatti stessi”).

¹¹⁰ Zob. tamże; E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące...*, dz. cyt., cz. 1, s. 9.

lingwistyczno-gramatycznych logiki, gdyż w wyjaśnieniu procesów poznawczych potrzebna jest współpraca logiki, czyli nauki o znaczeniu, psychologii, czyli nauki o doświadczaniu i lingwistyki, czyli nauki o wyrażaniu¹¹¹.

Valori zwraca uwagę na fakt, że dla Husserla ważne było uniknięcie nieporozumień związanych z psychologizmem. Z tego powodu zmienił sformułowanie „czysto opisowa fenomenologia *Erlebnisse* myśli i poznania”¹¹² obecne w pierwszym wydaniu *Badań logicznych* na „czysta fenomenologia *Erlebnisse* myśli i poznania”¹¹³ w wydaniu drugim. Chodziło o uniknięcie nieporozumień, które mogło generować złe zrozumienie terminu *opisowe*¹¹⁴.

Za punkt kluczowy całych *Badań* Valori uważa doktrynę intencjonalności. Dla Husserla „poznanie jest niedającym się wyeliminować związkiem animującego działania z jego obiektywnym celem, faktycznie zrealizowanym lub tylko możliwym, indywidualnym lub uniwersalnym (...), ale zawsze odrębnym od niego i takim, do którego jest ono zwrócone”¹¹⁵. Valori zauważa zatem, że „niezmienne zasady myślenia nie są bytami obcymi w stosunku do rzeczywistości, ale nawet w swojej transcendencji, wpisują się immanentnie w procesy psychiczne, które się do nich odnoszą i dla których same są obecne”¹¹⁶.

Mówiąc o intencjonalności, Valori zwraca uwagę na dwa podstawowe aspekty, na które wskazywał Husserl: typologia obiektów, na które się kieruje oraz sposoby, w jakich przebiega jej wypełnienie, z czym łączy się pojęcie oczywistości. Píše on: „oczywistość ma miejsce, gdy możliwe jest stwierdzenie odpowiadania sensu przedmiotu ujmowanego przez akt i sensu przedmiotu ujmowanego w doświadczaniu: innymi słowy, gdy nadająca sens intencja jest doskonale wypełniona przez odpowiadającą intuicję”¹¹⁷.

¹¹¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 52.

¹¹² E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Wyd. Niemeyer, Halle 1901, s. 4 („einer rein deskriptiven Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse gehören”).

¹¹³ E. Husserl, *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cz. 1, Wyd. Niemeyer, Halle 1913², s. 2 („einer reinen Phänomenologie der Denk- und Erkenntniserlebnisse gehören”).

¹¹⁴ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 52.

¹¹⁵ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 53 („la conoscenza (...) è il rapporto ineliminabile di una attività animatrice al suo termine oggettivo, effettivamente realizzato o meramente possibile, individuale od universale (...), ma sempre da essa distinto e che essa ha di mira”).

¹¹⁶ Tamże, s. 53-54 („i principi immutabili del pensiero non sono entità estranee al reale, ma, pur nella loro trascendenza, ineriscono immanentemente ai processi psichici che ad essi si rivolgono e a cui essi stessi sono presenti”).

¹¹⁷ Tamże, s. 54 („vi è evidenza quando è possibile constatare l'adequazione tra il senso dell'oggetto inteso dall'atto e il senso dell'oggetto inteso dalla esperienza: in altre parole quando l'intenzione significante è riempita perfettamente dalla corrispondente intuizione”).

W ocenie Valoriego poglądy Husserla o intencjonalności stanowią „prawdziwą duszę fenomenologii”¹¹⁸.

Za najważniejsze w *Badaniach logicznych* uznaje on następujące tezy: analiza zagadnień logiki powinna być refleksją i zwróceniem się do *Erlebnisse*, aktów świadomości, drogą „pod prąd strumienia świadomości”; analiza powinna sięgać danych intuicyjnie oczywistych; odkrywa ona nie tylko obiekty, ale również stany rzeczy, istoty idealne, materialne lub kategoriałne, świat woli czy wartości; z pojęciem oczywistości związane jest pojęcie prawdy; struktura świadomości musi być rozumiana jako pewnego rodzaju wejrzenie w rzeczywistość przejawiającą się w modalnościach¹¹⁹. Ta faza myśli Husserla kończy się, utrzymuje Valori, na stwierdzeniu, że istotą świadomości jest intencjonalność, czyli zwrócenie się podmiotu na przedmiot. Rezultatem jest konstrukcja *Wissenschaftlehre* rozumianego jako ogląd istoty (*Wesensschau*)¹²⁰.

Omawiany filozof uważa, że na tym etapie rozwoju poglądów Husserla nie ma jeszcze nic ściśle oryginalnego. Poglądy o obiektywnym poznawaniu rzeczywistości i intencjonalności pochodzą bowiem, w jego przekonaniu, z myśli scholastycznej. Za nowość można uznać natomiast neutralną i ametafizyczną postawę zerwania, która towarzyszyć ma analizie tych pojęć¹²¹.

Zdaniem Valoriego niepoprawne jest mówienie o braku ciągłości między drugą fazą fenomenologii związaną z *Badaniami logicznymi* a kolejną fazą koncentrującą się wokół *Idei*¹²². Taka teza oparta jest na stwierdzeniu braku koncepcji redukcji na wcześniejszym etapie myśli Husserla. Tak utrzymuje między innymi Alphonse De Waelhens: „współcześni historycy wykazują rosnącą tendencję do izolowania *Logische Untersuchungen* w twórczości Husserla. Rozumiem przez to, że jeśli losy fenomenologii jako doktryny i jako metody powiązać z ewolucją problemu redukcji (...), to musimy wyłączyć to pierwsze wielkie dzieło, ponieważ najbardziej pierwotne pojęcie redukcji jest w zasadzie późniejsze od jego publikacji”¹²³. Valori tymczasem utrzymuje,

¹¹⁸ Tamże („la vera anima della fenomenologia”).

¹¹⁹ Zob. tamże, s. 59n.

¹²⁰ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 228; tenże, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 335; tenże, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 193.

¹²¹ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 228.

¹²² Zob. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, w: E. Husserl, *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 1, Wyd. Niemeyer, Halle 1913, s. 1-323; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. D. Gierulanka, Wyd. PWN, Warszawa 1975.

¹²³ A. De Waelhens, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Wyd. PUF, Paris 1953, s. 6 („les historiens d'aujourd'hui ont une tendance de plus en plus accentuée à isoler les *Logische Untersuchungen* dans l'œuvre de Husserl. J'entends par là que si on lie le sort de la phénoménologie comme doctrine et comme méthode à l'évolution de la problématique

że w Getyndze Husserl przeżywał „kryzys sceptycyzmu” spowodowany z jednej strony odmową przyznania mu kierownictwa katedry filozofii, z drugiej zaś zwątpieniem w możliwość wypełnienia misji filozofa, którą rozumiał jako krytykę rozumu¹²⁴. Chciał on przejść z „królestwa zwątpienia” do „królestwa pewności”, a jedyną drogą była dla niego „krytyka Rozumu (...), filozofia transcendentálna, która poprzez redukcję naturalnych danych empirycznych prowadziaby do powrotu świata do konstytucji świadomości”¹²⁵. Ślady takiego dążenia Husserla Valori dostrzega w niepublikowanych rękopisach i w wykładach z 1907 roku. Stawia on zatem tezę, że zwrot idealistyczny, zazwyczaj łączony z *Ideami*, w rzeczywistości wcale nie był nagły czy niespodziewany i dokonuje się już kilka lat wcześniej w zarysowanym wyżej kontekście¹²⁶. Uważa również, że „przejście od psychologii opisowej (...) z 1900 roku do transcendentalizmu z 1913 roku (...) należy raczej traktować (...) jako przeformułowanie już istniejących koncepcji, które jednak (...) mogłyby przyjąć również inne kierunki rozwoju”¹²⁷.

Z wydaniem w 1913 roku *Idei* fenomenologia osiąga, zdaniem Valorigo, dojrzałość. Właśnie w tym tekście Husserl jasno formułuje i wykłada koncepcję redukcji fenomenologicznej i właśnie w tym tekście pojęcia z nią związane nie są jeszcze obciążone znaczeniami metafizycznymi, idealistycznymi czy egzystencjalistycznymi, które pojawią się w dalszym rozwoju¹²⁸.

Najważniejszym pojęciem tej fazy rozwoju myśli Husserla jest *epochè*, która „jawi się od początku w *Ideach* jako działanie metodyczne: jest to akt spełniany w wolności, wydaje się zatem, że można go spełniać lub nie spełniać, nie implikuje on jeszcze żadnego sądu o wartości afirmacji świata”¹²⁹. Husserl jednak zmienia to podejście w dalszej części *Idei*, a jeszcze bardziej w dziełach późniejszych. Jak komentuje Valori,

de la réduction (...), on est bien forcé de mettre à part cette première grande ouvre puisque aussi bien l'idée la plus primitive de la réduction est sensiblement postérieure à sa parution”).

¹²⁴ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 63.

¹²⁵ Tamże („di una critica della Ragione (...) di una filosofia trascendentale cioè che *riducendo* il dato empirico naturale operasse il ritorno del *mondo* alla costitutività della coscienza”).

¹²⁶ Zob. tamże, s. 62-63; tenże, E. Husserl, *Die Idee der Phänomenologie...*, dz. cyt., s. 196. Np. o redukcji: E. Husserl, *Idea fenomenologii...*, dz. cyt., s. 51; o konstytucji w poznaniu: tamże, s. 89. Valori nie zgadza się z zatem Allineym, że okres fryburski można określać jako charakteryzujący się zorientowaniem podmiotowym i zwrotem idealistycznym. Chyba że początek tego okresu cofnie się na lata 1905-1907, czyli czas wygłaszania owych pięciu wykładów (zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 228).

¹²⁷ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 63 („passaggio dalla Psicologia descrittiva (...) del 1900 al Trascendentalismo del 1913 (...) è piuttosto da considerarsi (...) come un ridimensionamento di concezioni già precedentemente esistenti le quali però (...) avrebbero potuto anche prendere altre direzioni”).

¹²⁸ Zob. P. Valori, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 77-80; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 61.

¹²⁹ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229 („si presenta da principio nelle *Ideen* come un artificio metodico: è un atto che noi compiamo liberamente, dunque sembra che potremmo compiere o non compiere, che non implica ancora nessun giudizio sul valore delle affermazioni del mondo”).

„zawiesza się sąd o istnieniu świata, ponieważ nie jest ono apodyktycznie oczywiste, podczas gdy takie jest istnienie czystego Ja; świat jawi się jako ukonstytuowany przez świadomość i w świadomości. Przechodzi się, innymi słowy, do Idealizmu”¹³⁰.

Zdaniem Valoriego twierdzenia zawarte w drugiej sekcji *Idei*, zwłaszcza w paragrafie 49, zdają się nie zgadzać z koncepcją intencjonalności. W rzeczywistości jest to, jego zdaniem, zabieg pedagogiczno-metodyczny, który ma na celu pokazanie prymatu świadomości. Samemu pojęciu intencjonalności poświęcona jest kolejna sekcja *Idei*, w której klaruje się układ noeza – noemat¹³¹. Ukonstytuowanie się zaś czystej świadomości można przedstawić, według Valoriego, w następującym schemacie: intencjonalna noeza kieruje się ku noematycznej obiektywności, która, opierając się świadomości, jest z kolei skierowana, poprzez swój sens, na *tajemniczy biegun obiektywny*, który jest miejscem nieskończonej liczby predykatów i jest dostępny w niewyczerpanej serii przedstawień¹³².

Druga księga *Idei*¹³³, wydana już po śmierci Husserla, nie ma tak wielkiej wartości, jak pierwsza, twierdzi Valori. Może jednak wyjaśniać analizy zawarte w pierwszej księdze, „dostarczając interesujących przykładów jak zdefiniowana w niej metoda może być wypróbowywana i stosowana w różnych ontologiach regionalnych”¹³⁴. Określa on tę drugą księgę jako progresywną analizę trzech stopni rzeczywistości: natury materialnej, natury psychicznej i świata ducha. O trzeciej księdze zaś twierdzi, że z punktu widzenia historycznego rozwoju fenomenologii, „nie jest specjalnie interesująca, ani nie wnosi istotnych, nowych elementów godnych uwagi”¹³⁵.

¹³⁰ Tamże („si sospende il giudizio sull’esistenza del mondo perché questa non è apoditticamente evidente, mentre è tale l’esistenza dell’Io puro; poiché anzi il mondo si manifesta come costituito dalla coscienza e nella coscienza. Si passa, in altre parole, all’Idealismo”).

¹³¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 66-67; E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 191n, 280n.

¹³² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 68.

¹³³ Zob. E. Husserl, *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1952; *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, tłum. D. Gierulanka, Wyd. PWN, Warszawa 1974.

¹³⁴ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 69 („fornendo interessanti esempi intorno alla maniera con la quale il metodo ivi preconizzato possa venire messo alla prova ed applicato alle varie ontologie regionali”).

¹³⁵ Tamże, s. 71 („non (...) offra (...) uno speciale interesse né elementi essenzialmente nuovi degni di menzione”).

Kolejną fazą rozwoju myśli Husserla, zdaniem Valoriego¹³⁶, jest czas wydania *Medytacji kartezjańskich*¹³⁷ oraz *Logiki formalnej i logiki transcendentalnej*¹³⁸.

Wydane w 1931 roku po francusku *Medytacje kartezjańskie* są zapisem wykładów paryskich wygłoszonych przez Husserla na Sorbonie 23 i 25 lutego 1929 roku. Tekst niemiecki, który planowany był jako poszerzenie wydania francuskiego, ukazał się jednak dopiero po śmierci Husserla. Właśnie w *Medytacjach* Husserl określił swoją filozofię jako idealizm transcendentalny, choć zaznaczał, że „w zasadniczo nowym znaczeniu słowa”¹³⁹.

W tekście *Logika formalna i logika transcendentalna* z 1929 roku koncepcje z *Medytacji* stosuje Husserl do zagadnień związanych z fundamentem logiki. Prowadzi to, zdaniem Valoriego, do uczynienia z czystego Ja ostatecznego wyjaśnienia problemu obiektywności istnienia i myślenia¹⁴⁰.

Ważne motywy myśli Husserla tego okresu są następujące: ideał wiedzy pewnej okazuje się odwróceniem kartezjańskiego ideału filozofii podmiotowości; podmiotowość nie powinna być jednak rozumiana jako *mens* lub *animus*, ale jako relacja noeza – noemat; intencjonalność determinuje zatem podmiotowość jako relację do przedmiotowości i przedmiotowość jako relację do podmiotowości; rzeczywistość sama w sobie staje się niepoznawalna; ukonstytuowanie nie musi być rozumiane w sensie konstruowania, ale raczej jako *Leistung*; znaczenie alter ego również konstytuuje się w Ja transcendentalnym, stąd potrzeba rozwiązania problemu solipsyzmu; „duch, który konstytuuje świat, nie neguje zatem jednostki, ale jest samą intersubiektywną zbiorowością osobowych monad, która uzewnętrznia się (...) w społeczeństwie”¹⁴¹. Valori utrzymuje: „w ten sposób fenomenologia staje się pluralistycznym idealizmem,

¹³⁶ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229; tenże, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 336; tenże, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 193. tenże, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 80-81; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 73.

¹³⁷ Zob. E. Husserl, *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tłum. G. Peiffer, E. Lévinas, Wyd. Colin, Paris 1931; *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1950; *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wyd. PWN, Warszawa 1982.

¹³⁸ Zob. E. Husserl, *Formale und transzendente Logik*, w: E. Husserl (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 10, Wyd. Niemeyer, Halle 1929, s. 1-298; *Logika formalna i logika transcendentalna*, tłum. G. Sowinski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011.

¹³⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 125.

¹⁴⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 75.

¹⁴¹ Tamże, s. 73 („lo spirito che costituisce il mondo non nega dunque il singolo ma è la stessa intersoggettiva collettività delle monadi personali che si estrinseca (...) nella socialità”).

który nie chce zredukować rzeczywistości do myślenia, a jedynie sprowadzić ją z powrotem do niego jako przyczyny i źródła swojej zrozumiałości”¹⁴².

Kolejne lata przynoszą jednak zmiany w myśli Husserla, tym razem powodowane raczej motywami pozafilozoficznymi: pojawieniem się nazizmu i prześladowaniem rasowym, które bezpośrednio go dotyczyło. Wydarzenia historyczne skłoniły Husserla, zdaniem Valoriego, do zajęcia się zagadnieniami sensu historii i cywilizacji¹⁴³. Tę ostatnią fazę nazywa Valori „od fenomenologii do egzystencjalizmu”. Zaznacza, że znów raczej należałoby mówić o przewartościowaniu niż o zerwaniu z wcześniejszymi poglądami. Jak w *Badaniach logicznych* tematem przewodnim była *Wesensschau*, w *Ideach* redukcja transcendentálna, w *Medytacjach* Ego, tak w ostatniej fazie rozwoju myśli Husserla, związanej z *Doświadczeniem i sądem*¹⁴⁴ oraz *Kryzysem*¹⁴⁵, jest nim *Lebenswelt*¹⁴⁶.

W ramach podsumowania rozważań dotyczących historycznego rozwoju myśli Husserla warto zauważyć, że Valori zgadza się z Ludwigiem Landgrebem, który twierdził, że w centrum rozwoju myśli Husserla znajduje się koncepcja intencjonalności¹⁴⁷. Omawiany filozof utrzymuje bowiem, że koncepcja intencjonalności była zapowiadana w *Philosophie der Arithmetik*, została sformułowana w *Badaniach logicznych*, oczyszczona w *Ideach* poprzez redukcję transcendentálną, pogłębiona w *Medytacjach kartezjańskich*, a w *Kryzysie nauk europejskich* otwarta ku światu¹⁴⁸. Wokół koncepcji intencjonalności koncentrują się zagadnienia poddane w analizie metodycznej myśli Husserla, której dotyczy kolejny paragraf niniejszej pracy.

¹⁴² Tamże, s. 74 („la fenomenologia viene così a configurarsi come un idealismo pluralistico che non vuole ridurre la realtà al pensiero ma solo ricondurla ad esso come ad origine e fonte della sua intelligibilità”).

¹⁴³ Zob. P. Valori, *Inediti husserliani...*, dz. cyt., s. 166; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 76.

¹⁴⁴ Zob. E. Husserl, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Wyd. Academia, Prag 1939; *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2013.

¹⁴⁵ Zob. E. Husserl, *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, „Philosophia”, t. 1 (1936), s. 77-176; *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentálna*, tłum. S. Walczewska, Wyd. PAT, Kraków 1987. Wcześniej przetłumaczono fragmenty: *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentálna*, tłum. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne”, nr 9 (1976), s. 93-121; *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 29 (1983), s. 317-353.

¹⁴⁶ Zob. P. Valori, *Storia della fenomenologia...*, dz. cyt., s. 82-84; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 77.

¹⁴⁷ Zob. L. Landgrebe, *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 1 (1939), s. 280.

¹⁴⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 81.

2.3. Analiza struktury metodycznej fenomenologii

Valori poddaje analizie również strukturę metodyczną fenomenologii, badając najważniejsze zagadnienia filozofii Husserla: filozofia jako ścisła nauka i problem początku filozofii, oczywistość i prawda, intuicja ejdetyczna i ogląd istoty, intencjonalność, *epochè*, intersubiektywność.

Zauważa on, że filozofia w myśli fenomenologicznej jest fundamentem wszelkich nauk¹⁴⁹. Sam Husserl mówił, że filozofia, która jest najwyższą i najwznioślejszą nauką, „reprezentuje niezbywalne roszczenie ludzkości do czystego i absolutnego poznania”¹⁵⁰. W innym zaś miejscu zauważa: „ale filozofami nie stajemy się przez filozofie. Ten, kto trzyma się kurczowo historycznych filozofii, kto krząta się koło nich jako historyk i krytyk, a równocześnie pragnie przez eklektyczne opracowanie lub anachroniczne odrodzenie dojść do filozoficznej nauki – czyni tylko beznadziejne próby. *Nie filozofie, ale same rzeczy i problemy muszą stanowić bodziec do badania*. Filozofia z istoty swojej jest nauką o prawdziwych początkach, o źródłach, o *rizomata panton*”¹⁵¹. Uważa on, że na podstawie doświadczenia nauk matematyczno-fizykalnych przewartościowuje się metody pośrednie, „tymczasem właśnie do istoty filozofii, jako nauki cofającej się do ostatecznych źródeł, należy to, że jej praca badawcza obraca się w sferach bezpośredniej intuicji”¹⁵². Zdaniem Husserla intuicja, czyli „fenomenologiczne uchwycenie istoty”¹⁵³, otwiera drogę filozoficznego namysłu. Fenomenologia jest zatem nauką o świadomości, ale nie psychologią¹⁵⁴.

Szczegółowa analiza twierdzeń Husserla prowadzi Valoriego do wniosku, że punktem wyjścia fenomenologii jest koncepcja filozofii jako ścisłej nauki, czysto teoretycznej nauki odnoszącej się do specyficznego typu doświadczenia, nieredukowalnego do innych typów doświadczeń¹⁵⁵. Ścisła nauka to taka, „w której

¹⁴⁹ Zob. tamże, s. 86. Valori odwołuje się do Eugena Finka, który uważał, że „Husserl zawsze żałował, że określenie *archeologia*, które naprawdę odzwierciedla istotę filozofii, jest już zajęte przez pozytywną naukę” (E. Fink, *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 1 (1939), z. 2, s. 246 („Husserl hat immer bedauert, dass ein das Wesen der Philosophie wahrhaft treffender Ausdruck, von einem positiven Wissenschaft schon besetzt sei, der Ausdruck: Archäologie”)).

¹⁵⁰ E. Husserl, *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Aletheia, Warszawa 1992, s. 8.

¹⁵¹ Tamże, s. 78.

¹⁵² Tamże, s. 79.

¹⁵³ Tamże.

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 25.

¹⁵⁵ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 184.

każdy sąd jest ściśle usprawiedliwiony i ufundowany na oczywistości”¹⁵⁶. Valori precyzuje: „nauka różni się zatem od opinii, prawdopodobieństwa, domniemania, wiary, *Weltanschauung* rozumianego jako mądrość przekazywana między osobami i uporządkowana względami praktycznymi (etycznymi, prawnymi, religijnymi)”¹⁵⁷. Filozofia powinna być zatem relatywnie niezależna od historii, matematyki, nauk naturalnych. Powinna charakteryzować się wolnością od założeń wstępnych oraz docieraniem do rzeczy samych¹⁵⁸. Całe dzieło Husserla jest, zdaniem Valoriego, naznaczone pragnieniem odnowy filozofii jako ścisłej nauki¹⁵⁹.

Jednym z założeń wstępnych, jakie trzeba przezwyciężyć, jest naturalizm, który Husserl zwalczał jako „wadę” i „przeciwnika”¹⁶⁰. Zdaniem Valoriego naturalizm niesie za sobą „gorzkie owoce”, wśród których wymienia: psychologizm, matematyzujący obiektywizm, technicystyczny instrumentalizm, pojęciową rutynę. Są one *założeniami*, które trzeba wykluczyć, aby dojść do oglądu rzeczy samych¹⁶¹. Husserl twierdzi: fenomenologia ma „stawiać sobie przed oczyma czyste zdarzenia świadomościowe w charakterze przykładów, doprowadzając je do pełnej jasności, w obrębie tego, co tak jasne, ma na nich dokonywać analizy i uchwytywać istotę, wnikać w naocznie zrozumiałe związki istotne. (...) Świadomie uprawiana, nabiera ona teraz charakteru i rangi naukowej metody, która w danym wypadku, przy zastosowaniu ściśle sformułowanych norm metodycznych, pozwala przeprowadzić ograniczającą i udoskonalającą krytykę”¹⁶².

Rdzeniem fenomenologii, zdaniem Valoriego, jest ogłoszona w *Ideach* zasada absolutnej wierności i bezwarunkowej otwartości na dane doświadczenia¹⁶³. Ta zasada wszelkich zasad głosi: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem

¹⁵⁶ Tamże, s. 87 („in cui ogni giudizio è rigorosamente giustificato e fondato sulla evidenza). Zob. P. Valori, *La filosofia di fronte alle scienze nella fenomenologia husserliana*, w: *La filosofia di fronte alle scienze*, Wyd. Milillo, Bari 1962, s. 757; E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące...*, dz. cyt., cz. 1, s. 25; tenże, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 12-16.

¹⁵⁷ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 87 („la scienza si differenzia quindi dall’opinione, dalla probabilità, dalla presunzione, dalla credenza, dalla *Weltanschauung* intesa come saggezza comunicabile da persona a persona e ordinata dai motivi pratici (etici, giuridici, religiosi”).

¹⁵⁸ Zob. tamże, s. 92.

¹⁵⁹ Zob. P. Valori, *Husserl e Kierkegaard*, w: *Kierkegaard e Nietzsche*, Wyd. Fratelli Bocca, Milano–Roma 1953, s. 191.

¹⁶⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 93. Husserl pisał: dla naturalisty „wszystko, co istnieje, albo samo jest fizyczne, należy do jednolitego systemu przyrody fizycznej, albo też jest wprawdzie czymś psychicznym, lecz wtedy stanowi tylko zmienną zależną od tego, co fizyczne, w najlepszym razie wtóry *równoległy fakt towarzyszący*” (E. Husserl, *Filozofia jako ścisła ...*, dz. cyt., s. 14).

¹⁶¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 93n.

¹⁶² E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 196.

¹⁶³ Zob. P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 402.

prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w *intuicji* źródłowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”¹⁶⁴. Valori uważa, że nie chodzi o negowanie wartości myśli spekulatywnej i logiczno-dedukcyjnej, ale uznanie, że „ostatecznym kamieniem węgielnym każdej konstrukcji systematycznej (...) musi być jak największa zbieżność z danymi przeżyтыми w doświadczeniu”¹⁶⁵. Co może być przedmiotem intuicji? Valori powołuje się na Finka, który twierdził, że „rzeczą, w sensie fenomenologicznej zasady badawczej, może być wszystko, co się jawi samo w sobie, czy to byt realny, czy idealny, czy horyzont, czy sens, czy odniesienie znaczeniowe, czy nicłość”¹⁶⁶. Valori uważa zatem, że „źródłowa *Selbstgegebenheit* przedmiotu staje się ostatecznym słowem metodologii Husserlowskiej i jednocześnie wskazuje jej absolutną zasadę”¹⁶⁷.

Ostateczną instancją, do której odnosi się fenomenologia, jest zatem czysta intuicja, która nie musi być uprawomocniona przez nic innego, a sama uprawomocnia wszystko¹⁶⁸. Filozofia zaczyna się „nie od metafizycznych *Weltanschauungen*, nie od historycznych filozofii, nie od nauk jakiegokolwiek rodzaju, nie od naturalno-praktycznego życia, nie od *common sense*, nie od ulotnych i nieokreślonych stanów egzystencjalnych, witalnych czy sentymentalnych, ale od niezaprzeczalnego doświadczenia *Cogito*, rozumianego w całej swej źródłowości, integralności, jedności, całości i konkretności – czyli jako otwartego na byt, który mu się jawi”¹⁶⁹.

Z „zasadą wszelkich zasad” łączy się koncepcja oczywistości. Zasadne jest mówienie o oczywistości, „gdy możliwe jest stwierdzenie zgodności między sensem przedmiotu ujmowanym w akcie i sensem przedmiotu ujmowanym w doświadczeniu”¹⁷⁰.

¹⁶⁴ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 73.

¹⁶⁵ P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 403 („l’ultima pietra di paragone di ogni edificio sistematico (...) debba ritrovarsi nella sua maggiore aderenza possibile ai dati vissuti della esperienza”).

¹⁶⁶ E. Fink, *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, „Kant-Studien”, nr 38 (1933), s. 330 („alles und jedes, was an ihm selbst zu Gesicht gebracht wird, sei es ein Reales, ein Ideales, ein Horizont, ein Sinn, eine Sinnesverweisung, das Nichts usw., kann Sache sein im Sinne der phänomenologischen Forschungsmaxime”).

¹⁶⁷ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 97 („la autodatività (*Selbstgegebenheit*) originaria dell’oggetto diviene in tal modo la parola definitiva della metodologia husserliana e ne indica insieme l’assoluto principio”). *Selbstgegebenheit* tłumaczy się w literaturze jako samoprezentację (zob. K. Świącicka, *Husserl*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1993, s. 40) lub samodaność (zob. W. Płotka, *Czy pierwotne ego ma charakter historyczny?*, „Fenomenologia”, nr 9 (2011), s. 68; G. Sowinski, *Od tłumacza*, w: E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna*, tłum. G. Sowinski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, s. XIn).

¹⁶⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 97.

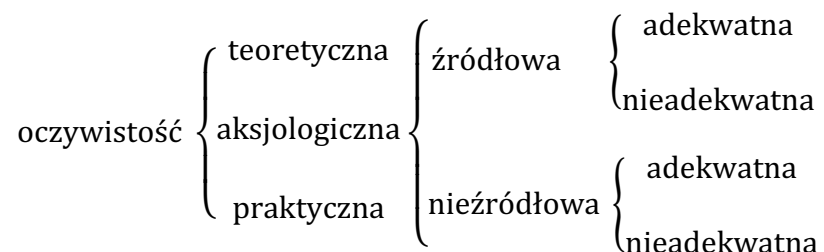
¹⁶⁹ Tamże, s. 100 („né da *Weltanschauungen* metafisiche, né da filosofie storiche, non dalle scienze di qualsiasi genere, non dalla vita naturale-praticistica, non dal *common sense*, non da situazioni esistenziali o vitali o sentimentali vaporose e indefinibili ma dalla esperienza incontestabile del *Cogito*, inteso in tutta la sua originarietà, integralità, unità, totalità e concretezza – cioè come aperto all’essere che gli si svela”).

¹⁷⁰ Tamże, s. 111 („quando è possibile constatare l’adeguazione tra il senso dell’oggetto inteso dall’atto e il senso dell’oggetto inteso dall’esperienza”).

Zdaniem Valoriego koncepcja oczywistości Husserla „wskazuje na cechę intencji poznawczej, gdy jest ona postrzegana jako doskonale dostosowana do danej”¹⁷¹. Odwołanie się do oczywistości jest zatem pierwotniejsze od każdej konstatacji, jest źródłem każdego uprawomocnienia¹⁷². Istota oczywistości jest konstytuowana przez samoprezentację przedmiotu poznania, a samoprezentacja ujawnia modyfikacje rozróżnialne według źródłowości, adekwatności czy typu obiektywności¹⁷³.

O oczywistości można mówić, gdy dana doświadczenia wypełnia sens aktu poznawczego. Korelatem przedmiotowym jest prawda, czyli zgodność *danej* i znaczenia obecnego w *Erlebnis*. Oczywistość konotuje zatem zawsze prawdę, ale nie zawsze w takim samym stopniu adekwatności, zrozumienia, źródłowości¹⁷⁴. Podaje on zatem taką definicję: „oczywistość jest obecnością bytu dla świadomości, według różnych stopni, z których wszystkie są ważne, choć w swoich granicach, podczas gdy ostateczna prawda pozostaje ideałem *in infinitum*, który da się przeczuwać, ale nigdy wyrazić w zamkniętym, analitycznym, definitywnym sądzie”¹⁷⁵.

Valori ujmuje rozważania Husserla w następujący schemat¹⁷⁶:



Zdaniem Valoriego najważniejsza jest oczywistość teoretyczna źródłowa adekwatna, która jest podłożem innych typów oczywistości i do której się one odnoszą¹⁷⁷. Koncepcja oczywistości w rozumieniu Husserla przeciwstawia się koncepcji formalno-insularystycznej, sentymentalistycznej czy naturalistycznej, według których oczywistość byłaby odpowiednio: wewnętrzną zgodnością sądów, mistycznym *index veri*

¹⁷¹ Tamże, s. 113 („indica una caratteristica della intenzione conoscitiva allorché questa si coglie come adeguantesi perfettamente al dato”).

¹⁷² Zob. tamże, s. 113; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 18n.

¹⁷³ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 113-118; E. Husserl, *Logika formalna...*, dz. cyt., s. 274nn.

¹⁷⁴ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 123.

¹⁷⁵ Tamże, s. 124 („l’evidenza è la presenza dell’essere alla coscienza secondo gradi diversi, ma tutti, nei loro limiti, validi, rimandando la verità esaustiva un ideale *in infinitum* perseguibile ma mai esprimibile in un giudizio chiuso-analitico-definitorio”).

¹⁷⁶ Zob. P. Valori, *Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana*, „Aquinas”, nr 1 (1958), z. 2, s. 230. Tu schemat bardziej przejrzysty niż w: P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 118.

¹⁷⁷ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 118.

obecnym w sądach prawdziwych, „ingerencją w świadomość poprzez procesy fizjologiczne zewnętrznej rzeczywistości nazywanej *światem zewnętrznym*”¹⁷⁸.

W koncepcji oczywistości, jak zauważa Valori, zbiegają się ważne motywy przewodnie fenomenologii i wynikają z niej ważne konsekwencje. Przede wszystkim okazuje się, że rzeczywisty jest nie tylko świat naukowy, ale również świat *przeżywany* przez człowieka, świat w wymiarze społecznym, estetycznym, religijnym, etycznym. Jest to świat, który istnieje i na którym człowiek musi cały czas polegać¹⁷⁹.

Valori nie zgadza się z Gastonem Bergerem, który twierdził, że Husserl nie uznawał klasycznego związku pojęcia oczywistości z pojęciem prawdy¹⁸⁰. Zauważa, że w realnym życiu oczywistość, jeśli jest dobrze rozumiana, we wszystkich wymienionych wyżej przypadkach, łączy się z prawdą. Opiera on swoją tezę na słowach Husserla: „*eidos* istnieć naprawdę jest jako odpowiednik równoważne z *eidos* być danym w sposób adekwatny i uznawalnym w bycie w sposób oczywisty”¹⁸¹. Według Valoriego Husserl odrzucał rozumienie prawdy na sposób fenomenalistyczny, relatywistyczny, logicystyczny, transcendentualno-kantowski, platońsko-ontologiczny. Zakładał natomiast, jego zdaniem, rozumienie klasyczno-realistyczne, które wyjaśniał i krytycznie precyzował¹⁸².

Za mocne strony koncepcji prawdy u Husserla Valori uważa: „odrzućcie formalistyczno-racjonalistycznej koncepcji prawdy odseparowanej od świadomości”; „absolutną wartość aktu intencjonalnego, gdy jest z oczywistością wypełniony przez doświadczenie”, z założeniem jednak, że akt ten jest zawsze niedoskonały wobec bytu; „odrzućcie koncepcji prawdy jako zgodności pomiędzy subiektywnym przedstawieniem a zewnętrznymi przedmiotami, akcentowanie natomiast pośredniej

¹⁷⁸ Tamże, s. 112n („intrusione nella coscienza, per mezzo di processi fisiologici, di una realtà estranea detta *mondo esterno*”). Zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, s. 81n; tenże, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące...*, dz. cyt., cz. 1, s. 175-179; tenże, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 66n, 80n, 473n.

¹⁷⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 119. Valori zgadza się z Jacquesem Taminiauxem, który twierdził, że ten *świat* „drugorzędnych właściwości” Kartezjusz degradował do subiektywności (J. Taminiaux, *De Bergson à La Phénoménologie Existentielle*, „Revue Philosophique De Louvain”, nr 54 (1956), s. 81 („tout ce domaine de *qualités secondes* que Descartes reléguait dans la subjectivité”). Valori przytacza słowa De Waelhensa: „istnieje świat doświadczeń, w którym słońce zachodzi na horyzoncie. Ten świat istnieje i ma swój sens: jest to również świat, na którym nieodzownie musimy polegać przez cały czas, nawet jeśli zdecydujemy się oddać nasze życie na rzecz astronomii (A. De Waelhens, *Signification de la phénoménologie*, „Diogenes”, nr 5 (1954), s. 59 („il y a un monde d'expérience où le soleil fait le tour de l'horizon. Ce monde existe et possède un sens; c'est aussi le monde sur lequel nous devons fatalement nous appuyer en toute occasion même si nous décidons de consacrer notre vie à l'astronomie”).

¹⁸⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 121; G. Berger, *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Wyd. Aubier-Montaigne, Paris 1941, s. 83.

¹⁸¹ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 471.

¹⁸² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 125.

obecności przedmiotu dla intencjonalnego *Erlebnis*”; „niemożliwość asymilacji poznania prawdy czy to z pasywnym zaakceptowaniem rzeczywistości, czy to ze stwarzaniem rzeczywistości przez podmiot”, zwrócenie uwagi na podobieństwo prawdy do „rozmowy, spotkania, dialogu (...) między dwoma biegunami relacji noetycznej”¹⁸³.

W konsekwencji błąd w poglądach Husserla jawi się jako brak oczywistości, brak wglądu lub wgląd niepełny, innymi słowy prawda częściowa¹⁸⁴. Co więcej, jako że każda prawda jest zawsze tylko częściowa, niektórzy odrzucali rozwiązanie Husserla jako koniecznie prowadzące do sceptycyzmu¹⁸⁵. Valori jednak uważa, że taka teza jest nieuzasadniona. Twierdzi, że „jeśli to nie sąd jest *locus veritatis*, ale przedorzecznikowe ujęcie, wówczas to samo należy powiedzieć o *locus erroris*”¹⁸⁶. Nie wyklucza to jednak aspektu psychologicznego, ontologicznego, etycznego i innych aspektów błędu. Gdy więc jakieś spostrzeżenie jest błędne, jawi się jako takie, gdyż nie zgadza się z innymi spostrzeżeniami¹⁸⁷.

Valori twierdzi, że jak koncepcja prawdy implikuje koncepcję oglądu, tak koncepcja błędu implikuje koncepcję błędnego oglądu, który może być poddany *rewizji*, przy czym nie dokonuje się ona przez rozumowanie, ale przez kolejny akt oglądu. Dotyczy to również innych aktów świadomości. Wydaje się zatem, jak zauważa, że w fenomenologii problematyka prawdy przesuwana jest w stronę *veritas ontologica* zamiast *veritas logica*. Chodzi o to, że zarówno prawda, jak i błąd, są ufundowane na oglądzie wyrażanym w zdaniu, ale jest to następstwo ontologicznej otwartości. Przykładowo, jeśli ktoś mówi, że widzi człowieka w miejscu, gdzie znajduje się drzewo, z pewnością jest to zależne od jego sposobu wyrażania sądu (*widzę człowieka – widzę coś, co przypomina człowieka*), ale przede wszystkim jest to zależne od błędnego oglądu drzewa¹⁸⁸. Niemniej jednak, jak twierdzi Valori, nie chodzi o uznanie błędu tylko za częściową prawdę, która musi być zastąpiona przez pełniejszą prawdę (jak w racjonalizmie Spinozy czy Hegla)

¹⁸³ Tamże, s. 124 („il rigetto della verità formalistico-razionalista, separata della coscienza”; „la validità assoluta dell’atto intenzionale allorché *evidentemente* è riempito dal dato sperimentale”; „la negazione della concezione della verità quale accordo tra *rappresentazione* soggettiva ed *oggetti* esterni ed invece l’accentuazione messa sulla presenza *immediata* del dato oggettivo all’*Erlebnis* intenzionale”; „l’impossibilità di assimilare la conoscenza del vero ad una accettazione passiva della realtà o ad una creazione di essa da parte del soggetto”; „un colloquio, un incontro, un dialogo (...) tra i due poli del rapporto noetico”).

¹⁸⁴ Zob. tamże, s. 126.

¹⁸⁵ Zob. tamże. Valori powołuje się tutaj na: Tran-Duc-Thao, *Phénoménologie et matérialisme dialectique*, Wyd. Minh-tan, Paris 1951, s. 221-224.

¹⁸⁶ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 126 („se il *locus veritatis* non è tanto il giudizio quanto la apprensione pre-predicativa lo stesso si deve dire anche per il *locus erroris*”).

¹⁸⁷ Zob. tamże.

¹⁸⁸ Zob. tamże, s. 127.

lub za defekt wolnej woli (jak w woluntaryzmie Kartezjusza). Fenomenologia umiejscawia raczej błąd w „dwubiegunowym strumieniu życia intencjonalnego, w którym podmiot nieprawnie ratyfikuje niedoskonale otrzymany ogląd przedmiotu”¹⁸⁹.

Ważnym zagadnieniem struktury metodycznej fenomenologii jest również redukcja ejdetyczna. Zdaniem Valoriego Husserl zajął się intuicją ejdetyczną i oglądem istoty z powodu zainteresowania relacją całości do części, na przykład koloru do przedmiotu. Niektóre treści nie mogą być odłączone od innych: nieważne jak zmieni się kolor, zawsze będzie on kolorem jakiejś powierzchni. Husserl postuluje technikę wariacji, która pozwala odkryć niezbędne cechy danego przedmiotu. Jeżeli w tej operacji uzmienniania pewnych cech niektóre z nich będą jawić się jako niemożliwe do zanegowania bez zanegowania samego bytu, okażą się one jako należące do jego *istoty*¹⁹⁰. Valori zauważa jednak, że nie należy mylić tego procesu z abstrakcją, ponieważ chodzi o absolutną przynależność jakiegoś predykatu do przedmiotu, aby był on tym, czym jest, co dokonuje się nie poprzez analizę formalną, ale poprzez materialną, aprioryczną intuicję¹⁹¹. Choć można mówić o podobieństwie intuicji ejdetycznej i abstrakcji, to należy zauważyć, że Husserl odrzuca abstrakcję psychologisticzną, przeciwstawiając ją ideacji (i w większym stopniu redukcji transcendentальной). Zdaniem Valoriego dezaprobuje on przede wszystkim abstrakcję asocjacyjną, częściową, w języku scholastycznym *formalną*, nie zaś *totalną* w znaczeniu zdolności umysłu uchwycenia natury ogólnej rzeczy poprzez oddzielenie cech indywidualnych¹⁹².

Mówiąc o istocie, Husserl używa greckiego słowa *eidos*. Na początku rozważań w księdze pierwszej *Idei* tłumaczy: „do zmiany terminologii skłania mnie też potrzeba utrzymania w czystości odróżnienia bardzo ważnego Kantowskiego pojęcia idei od ogólnego pojęcia (formalnej i materialnej) istoty. Posługuję się dlatego jako obcym słowem niez użytym terminologicznie wyrazem *eidos*, a jako słowem niemieckim terminem *Wesen*, obarczonym wieloznacznościami niezbyt niebezpiecznymi”¹⁹³.

Według Valoriego *istota* ujmowana metodą *ujaśniania* nie jest czystą logiczną możliwością ani platońską hipostazą w sensie rzeczywistości istniejącej niezależnie od świata empirycznego, ani aprioryczną formą apercepcji w sensie kantowskim, ale

¹⁸⁹ Tamże („nel flusso bipolare della vita intenzionale, in cui il soggetto ratifica illegittimamente una visione dell’oggetto imperfettamente ottenuta”).

¹⁹⁰ Zob. tamże, s. 133. Zob. także E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt. ks. 1, s. 199n; tenże, *Doświadczenie i sąd*, dz. cyt., s. 321n.

¹⁹¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 133.

¹⁹² Zob. tamże, s. 140.

¹⁹³ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 11-12.

„stanem możliwości bytu empirycznego, jego *sensem*, jego konieczną strukturą”¹⁹⁴, „znaczeniem rozumianym przez konstytuującą świadomość”¹⁹⁵. Zatem *eidos* należy rozumieć jako zrozumiałą, aprioryczną strukturę materialną obiektywności¹⁹⁶. Valori zgadza się z Merleau-Pontym, który twierdził, że metoda ejdetyczna jest metodą fenomenologicznego pozytywizmu, przy czym pozytywizm jest rozumiany inaczej niż w Kole Wiedeńskim¹⁹⁷.

Kolejnym fundamentalnym pojęciem koncepcji Husserla jest intencjonalność. Zdaniem Valoriego „świadomość, według tej zasady, nigdy nie jest zamknięta w samej sobie, w taki sposób, że świat jawi się jako wewnętrzny wobec niej spektakl, ale jest zawsze *świadomością czegoś*, rzeczywiście otwartą na *rzeczy* obiektywne (doznawane, wyobrażone, myślane, osądzone, kochane, oceniane, w jakikolwiek sposób doświadczane), do których się *skłania*”¹⁹⁸.

Doktryna intencjonalności pozwala Husserlowi przezwyciężyć, zdaniem Valoriego, sceptycyzm, psychologizm, fenomenalizm, naturalizm fizjologiczny, mediatyzm, Kartezjański dualizm, Kantowski transcendentalizm. Jego podejście godzi ekstremalny obiektywizm z ekstremalnym subiektywizmem, stawiając poprawnie problem relacji świadomość – byt, eliminując fałszywy problem *mostu*. Intencjonalność stanowi dlatego najważniejszą ideę fenomenologii¹⁹⁹.

Koncepcja intencjonalności bierze początek od trywialnej obserwacji: fenomen psychiczny, zwłaszcza poznawczy, odnosi się *do czegoś*, „poznanie jest zawsze poznaniem *czegoś*, co jest różne i jednocześnie zjednoczone z aktem poznania”²⁰⁰. Świadomość, utrzymuje Valori, poprzez poznanie przedmiotu staje się w pewnym sensie

¹⁹⁴ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 134 („la condizione di possibilità dell’essere empirico, il suo significato, la sua struttura necessaria”).

¹⁹⁵ P. Valori, *Moral experience and teleology*, dz. cyt., s. 185 („a meaning intended by the constituent consciousness”).

¹⁹⁶ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 138. Valori proponuje wyrazić to w języku scholastycznym poprzez sformułowanie *universale directum*, a nie *universale reflexum*.

¹⁹⁷ Zob. tamże, s. 137; M. Merleau-Ponty, *Phénoménologie de la perception*, Wyd. Gallimard, Paris 1945, s. XII.

¹⁹⁸ P. Valori, *Recenti studi...*, dz. cyt., s. 279 („la coscienza, secondo tale principio, non è mai chiusa in se stessa, di maniera tale che il mondo le appaia come una *spettacolo interno* ad essa, ma è sempre *coscienza di*, aperta realmente alle *cose* oggettive (percepita, immaginata, pensata, giudicata, amata, valutata, in qualsiasi modo esperita), alle quali essa *tende*”). Valori uważa, że właśnie dzięki intencjonalności fenomenologia odróżnia się psychologizmu empirycznego i pozytywistycznego oraz od idealizmu immanentnego i kantyzmu (zob. tamże).

¹⁹⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 143.

²⁰⁰ Tamże, s. 144 („conoscere è conoscere sempre *qualcosa* di distinto ed insieme di unito all’atto del conoscere”). Zob. E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 263n; P. Valori, *Lezioni di filosofia morale*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971, s. 51.

tym, co poznaje, a przedmiot poznany otrzymuje cechy świadomości²⁰¹. Zgadza się on z Lévinasem, który twierdził, że „intencjonalność sprawia podmiotowość podmiotu”, „podmiot nie jest czymś, co istnieje najpierw i następnie odnosi się do przedmiotu. Relacja podmiotu do przedmiotu konstytuuje prawdziwie pierwotny fenomen i to w nim odnajduje się podmiot i przedmiot”²⁰². Valori twierdzi: „w samym sercu istnienia świadomości wrodzone jest otwarcie na świat”²⁰³.

W skład przeżycia intencjonalnego wchodzi, jego zdaniem, trzy elementy. Po pierwsze, noeza, czyli moment subiektywny, realny i aktywny (spojrzenie, źródło światła, jak je określa Valori). Po drugie, materia lub *yle*, czyli dane wrażeniowe (*Empfindungsdaten*) oraz wrażenia jako modyfikacje podmiotu psychicznego (*Gefühlsempfindungen*). W końcu noemat, czyli biegun obiektywny, idealny sens rzeczy, który różni się od obiektu fizycznego, ponieważ ten może nie istnieć, jak w przypadku istot czy sądów, lub mieć różne noematy²⁰⁴.

Zdaniem Valoriego pojęcie materii czy *yle* wymaga wyjaśnienia. Podaje przykład koloru. Zachodzi różnica pomiędzy kolorem czerwonym jako przeżytym wrażeniem podmiotu, czyli materią aktu intencjonalnego a kolorem czerwonym jako przestrzennym przedstawieniem subiektywnym, które jest momentem jakościowym przedmiotu jawiącego się poprzez moment hyletyczny. Nie można mylić wrażenia z przedmiotem wrażenia. Przedmiot to nie suma wrażeń, lecz jest on przesłonięty wrażeniami hyletycznymi ożywianymi w akcie noezy. Noeza ujmuje intencjonalnie realną materię przedmiotu, nadając jej nierealny (nie-*real*) sens, czyli noemat²⁰⁵. Zatem również *yle* jest intencjonalna lub nawet preintencjonalna, gdyż służy intencjonalności. Husserl utrzymuje: „intencjonalność (...) podobna jest także do uniwersalnego *medium* zawierającego w sobie wszystkie przeżycia, także te, które same nie są scharakteryzowane jako intencjonalne”²⁰⁶. Valori stwierdza, że *yle* konstytuuje zatem *Erlebnis* i nie może być oddzielona od noezy. Relacja *yle* i noezy jest realna (*reel*) a noezy i noematu intencjonalna²⁰⁷. Noeza nie jest bowiem bytem realnym w sensie *real*, ale jest

²⁰¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 144.

²⁰² E. Lévinas, *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Wyd. Alcan, Paris, 1930, s. 70n („l'intentionnalité fait la subjectivité même du sujet”, „le sujet n'est pas quelque chose qui existe d'abord et qui se rapporte à l'objet ensuite. Le rapport de sujet à objet constitue le phénomène véritablement premier, et c'est en lui que ce qu'on appelle sujet et objet se retrouvent”).

²⁰³ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 146 („nel cuore stesso dell'essere della coscienza è insito il suo contatto con il mondo”).

²⁰⁴ Zob. tamże.

²⁰⁵ Zob. tamże, s. 147.

²⁰⁶ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 269.

²⁰⁷ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 147.

bytem rzeczywistym w sensie *reel*. Husserl odróżnia bowiem *real*, czyli rzeczywisty w znaczeniu rzeczywistości naturalnej, różnej od świadomości i *reel*, czyli rzeczywisty w znaczeniu przeżywanych faktów świadomości jako przeciwnych przedmiotowi idealnemu, czyli noematowi²⁰⁸.

Najlepszym terminem wyjaśniającym, czym jest noeza, jest, zdaniem Valorigo, niemieckie *Sinngebung*, czyli nadawanie sensu. Valori definiuje je jako operację konstytuującą sens aktu²⁰⁹. Noeza konstytuuje zarazem naturę bytu (*Sosein*), jak i jego istnienie (*Dasein*). Noeza „nie stwarza przedmiotu, ale poprzez ogląd sprawia, że istnieje on *jako* przedmiot”²¹⁰. Widać to jeszcze wyraźniej, gdy mowa o modalnościach nadawania sensu, wśród których Valori wymienia: świadomość potencjalną i aktualną, percepcję, reprezentację, akty sygnifikatywne i intuitywne, akty monotetyczne, syntetyczne, politetyczne. Akty tetyczne mogą być zatem różnego rodzaju w zależności czy afirmują przedmiot, negują go, neutralizują, kochają, doceniają, nienawidzą²¹¹.

Ważnym zagadnieniem jest także relacja noematu do przedmiotu aktu. Noemat, korelat noezy, ma sens, poprzez który odnosi się do przedmiotu²¹². Tak mówi o tym Husserl: „jeżeli stale rozumiemy to jako noematyczny opis tego, co za każdym razem domniemane, jako takiego i jeżeli ten opis jest dokonywany – jak to zawsze jest możliwe – w czystej adekwacji, to wtedy w sposób oczywisty odcina się identyczny *przedmiot* intencjonalny od wymieniających się i zmiennych *orzeczników*. Odróżnia się jako centralny moment noematyczny: *przedmiot, obiekt, to, co identyczne, dopuszczający określenie podmiot swych możliwych orzeczników* – czyste *x* w abstrakcji od wszelkich orzeczników – i odróżnia się on od tych orzeczników, albo dokładniej, od noematów orzeczników”²¹³.

Co to znaczy, że noemat jest korelatem przedmiotowym noezy? Valori, za Husserlem, podaje przykład zielonego drzewa, które podmiot widzi, afirmuje, neguje itd. Wszystkie te noematy zbiegają się w rdzeniu. Husserl utrzymuje: „w obrębie pełnego noematu (...) trzeba oddzielić istotnie różne warstwy, które grupują się wokół pewnego centralnego rdzenia, wokół czystego *sensu przedmiotowego*”²¹⁴. Valori nazywa ten rdzeń:

²⁰⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 90. Valori odrzuca interpretację Sartre’a, według której noeza byłaby utożsamiona z przedmiotem i nie miałaby podmiotu (tamże, s. 150n).

²⁰⁹ Zob. tamże, s. 148.

²¹⁰ Tamże („non crea oggetto, ma mirandolo lo fa esistere *come* oggetto”).

²¹¹ Zob. tamże, s. 149; E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 381n.

²¹² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 155.

²¹³ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 428.

²¹⁴ Tamże, s. 296.

quid noematów, to, co niezmiennie, co identyczne we wszystkich zmiennych niezależnie od modalności danych. Ów rdzeń jest nośnikiem sensu, noematycznej treści, która jest sposobem prezentacji przedmiotu w świadomości²¹⁵.

Valori uważa, że można powiedzieć, że noemat dzieli się na *modalności tetyczne* i *sens*, który z kolei dzieli się na *orzeczniki* i *po prostu przedmiot*. *Po prostu przedmiot* jest jakby podmiotem orzeczników. Wzbogacony nimi formuje rdzeń noematyczny, który jest nośnikiem sensu. Sens po dodaniu modalności tetycznych formuje pełny noemat. Schemat jest następujący: pełny noemat to sens noematyczny (przedmiot + orzeczniki) + modalności tetyczne²¹⁶. Można przedstawić ten schemat na przykładzie: drzewo (przedmiot) + orzeczniki (zielone, wysokie) formuje sens; sens + afirmacja, negacja itd. (modalności tetyczne) to zielone, wysokie drzewo, które jest istniejące, wyobrażone itd. (pełny noemat). Omawiany filozof utrzymuje, że „podczas gdy noeza zmierza ku *pełnemu noematowi*, ten w swoim *rdzeniu* lub *sensie noematycznym* zawiera jakby strzałkę, która go transcendentuje ku obiektywności”²¹⁷.

Zdaniem Valoriego zagadnienia prawdy, oczywistości, intencjonalności, noezy, noematu można nazwać zagadnieniami pre-fenomenologicznymi lub psycho-fenomenologicznymi. Krokiem do fenomenologii jest natomiast *epochè*. Metoda fenomenologiczna radykalizuje się w *epochè*, czyli redukcji transcendentalnej, polegającej na *wzięciu w nawias* wszystkiego, co ujmowane jest w nastawieniu naturalnym²¹⁸. Zdaniem Valoriego taka definicja jednak niczego nie wyjaśnia, a raczej wzbudza pytania: czym jest redukcja? Co ma osiągnąć? Jest ona konieczna czy tylko użyteczna? Aby wyjaśnić, czym dla Husserla była *epochè*, Valori używa metafory kotwicy, która ma zabezpieczyć filozoficznemu poszukiwaniu niezbędną pewność. Dochodzi dzięki niej do zerwania związków świadomości ze światem, związków uczestnictwa, związków afektywnych, związków praktycznych. Świat jawi się jako

²¹⁵ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 156. Należy zrobić w tym miejscu uwagę językową. Valori tłumaczy niem. *Sinn* jako wł. *significato*, czyli znaczenie, zamiast wł. *senso*, które jest, według niego, niejednoznaczne. W pracy niniejszej niem. *Sinn* tłumaczone jest na *sens*, gdyż tak przyjęte jest w literaturze przedmiotu.

²¹⁶ Zob. tamże, s. 157. Włoski filozof wyraża również pojęcia fenomenologiczne w języku scholastycznym. *Jakości* czy *modalności tetyczne* wiązałyby się z *aktem istnienia*, *sens noematyczny* z *quidditas* lub *essentia*, orzeczniki zaś z własnościami lub przypadłości, *po prostu przedmiot* zaś prawdopodobnie z substancją (zob. tamże).

²¹⁷ Tamże („mentre la noesi tende al *noema pieno*, questo nel suo *nocciolo* o *significato noematico* contiene come una freccia che lo fa trascendere verso l'oggettività”).

²¹⁸ Zob. tamże, s. 159n; E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. I, s. 92n.

przedmiot do kontemplacji²¹⁹. Valori zauważa: „w *redukcji transcendentalnej* owa oczyszczająca asceza (...) osiąga swój szczyt”²²⁰. Świadomość nie jest „rzeczą wśród innych rzeczy, kawalkiem świata”, ale „wyłania się z otaczającego ją świata”, „reprezentuje źródło i początek jego inteligibilności”, „nie jest rozumiana przez świat, ale to ona go rozumie”²²¹.

Redukcja transcendentalna pozwala bez naturalistycznych przesądów poprawnie sformułować najważniejszy problem spekulacji filozoficznej, czyli problem bytu jawiącego się świadomości. Zdaniem Valoriego *epochè* przywołuje zatem pojęcia takie jak platońska koncepcja *thaumazein*, trzcina myśląca Pascala czy początek filozofii w rozumieniu Schellinga. Bliskie znaczeniowo motywy można odnaleźć również w idealizmie platońsko-augustiańskim, realizmie tomistycznym czy heideggerowskiej egzystencji autentycznej²²².

I tak *epochè* „dając Ja świadomość bycia u początku sensu rzeczy, jest zatem koniecznym i niezastępowalnym wstępem do radykalnego ufundowania filozofii”²²³. Wzięcie w nawias odróżnia się jednak od metodycznego wątpienia czy sceptycznej negacji. Należy przekroczyć pole nauk eksperymentalnych, matematyki, a także filozofii dogmatycznych, aby dotrzeć do bytu jako takiego. Można mówić w tym kontekście, zdaniem Valoriego, o podobieństwie do trzeciego stopnia abstrakcji scholastycznej²²⁴.

Epochè jest więc „kontemplatywnym, chcianym w wolności wyjściem świadomości do świata, który staje się przedmiotem i substratem nieskończonej analizy”, „samoświadomością, którą świadomość zdobywa o sobie samej jako o *nadającej sensy* i będącej źródłem inteligibilności”, „radykalnym ustanowieniem absolutnego początku, które czyni dla filozofii możliwym do osiągnięcia jej cel zetetyczny”²²⁵. Valori zwraca

²¹⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 160. Inną jeszcze metaforą, której używa, jest *wewnętrzne nawrócenie*.

²²⁰ Tamże, s. 161 („con la *riduzione trascendentale* questa ascesi purificativa (...) raggiunge il suo acme”).

²²¹ Tamże („*cosa fra le cose, un pezzo di mondo*”, „[emerge] sull’ambiente che la circonda” „[rappresenta] la fonte e l’origine della sua intelligibilità”, „[non è] compreso da esso ma di comprenderlo”).

²²² Zob. tamże, s. 161n. Zdaniem Vanni Rovighi Valori porównując *epochè* do platońskiego *thaumazein*, idzie za Finkiem. Vanni Rovighi zgadza się z tą tezą, tłumacząc, że chodzi dokładnie o postawę (wł. *atteggiamento*), w której świat i rzeczywistość nie jawią się jako oczywiste (niem. *selbstverständlich*), ale jako problematyczne (zob. S. Vanni Rovighi, *Studi husserliani*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 55 (1963), z. 5, s. 534).

²²³ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 163 („dando all’Io la consapevolezza di essere all’origine del significato delle cose, è dunque la *premessa necessaria insostituibile per una fondazione radicale della filosofia*”).

²²⁴ Zob. tamże, s. 164.

²²⁵ Tamże („l’emersione contemplativa, liberamente voluta, della coscienza sul mondo, divenuto oggetto e substrato di una infinita ricerca”, „la consapevolezza che la coscienza acquista di se stessa, come *donatrice di significati* e fonte di intelligibilità”, „la posizione radicale di un cominciamento assoluto che rende possibile alla filosofia il suo genuino compito zetetico”).

uwagę, że żadne z tych trzech dookreśleń *epochè* nie zakłada idealizmu, gdyż *epochè* nie jest stwarzaniem bytu przez świadomość ani nie jest wchłanianiem bytu przez nią; afirmacja supremacji świadomości nie jest, w jego ocenie, idealizmem²²⁶. Świadomość jawi się jako absolutna miara inteligibilności bytu. Nie chodzi jednak o panteizację ducha ludzkiego, ale o uznanie jego charakteru ponadczasowego, aprzestrzennego, samoświadomego. Uznanie prymatu świadomości, zdaniem Valoriego, może prowadzić do wielu nieporozumień, jednakże fenomenologia z pewnością odrzuca hipostatyzację ontologiczną Ja w sensie metafizycznego monizmu²²⁷.

Z całą mocą jawi się jednak tutaj problem solipsyzmu, o przewyciężeniu którego Husserl mówi w różnych miejscach. Zdaniem Valoriego najważniejsza jest piąta medytacja kartezjańska²²⁸. Husserl uważał, że *Inny* jest obiektem psychofizycznym w świecie, dlatego należy dokonać nowej redukcji, aby „odgranaczyć w obrębie horyzontu mojego doświadczenia transcendentalnego *to, co moje własne (Mir-Eigene)*”²²⁹. Rezultatem tej redukcji jest uchwycenie idei *innych ja*, ale również idei *Ja*, które jest samo, czyli monady. Jest to Ja transcendentalne, którego nie należy utożsamiać z ludzkim *ja*²³⁰. Wszystko, co z transcendentalnego punktu widzenia należy do *ja*, „przemienia się, ze światowego punktu widzenia pod formą psychiczności w *moją duszę*”²³¹. Valori uważa, że jest to możliwe, gdyż Ja transcendentalne jako intersubiektywność monad, konstytuuje jeden i ten sam dla wszystkich świat, w którym znajdują się wszystkie *ja*²³².

Zdaniem omawianego filozofa, można zauważyć w tych twierdzeniach Husserla wpływ Kanta – nie miesza się stanów psychicznych z Ja – oraz przekroczenie Kanta – Ja jest „aktywną współpracą monad osobowych”²³³. Valori interpretuje funkcję *monady* w rozumieniu Husserla jako bliską funkcji klasycznego pojęcia osoby, czyli ostatecznego podmiotu, różnego od władz i aktów świadomości, nieprzekazywalnego, który przekracza rzeczywistość naturalną czy duchową w sensie arystotelesowskiej *psyche*²³⁴.

²²⁶ Zob. tamże, s. 165.

²²⁷ Zob. tamże, s. 166.

²²⁸ Zob. tamże, s. 171; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 130-227.

²²⁹ E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 139. Zob. K. Święcicka, *Husserl*, dz. cyt., s. 51.

²³⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 172n.

²³¹ Tamże, s. 173 („si trasforma, dal punto do vista mondano, sotto forma di psichico, nella *mia anima*”). Husserl mówi dokładnie: „wszystko, co należy w transcendentalny sposób do sfery tego, co moje, co należy do mnie pojętego jako owo ostateczne i niczym już nie uwarunkowane ego, wkracza jako coś psychicznego w granice *mojej duszy*” (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 146).

²³² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 173.

²³³ Tamże („la attiva cooperazione di monadi personali”).

²³⁴ Zob. tamże.

Jak zatem można poznać drugiego? Można tego dokonać tylko w sposób pośredni, *nieźródłowy*, który Husserl nazywa współ-prezentacją²³⁵. Valori komentuje: „redukcja bytu do transcendentalnej sprawczości Ja jest jedynym prawdziwym sposobem na przewycięzenie [solipsyzmu]: intencjonalność i *epochè* nie mają na celu zamknięcia *ja* w sobie samym, ale sprawienie, że będzie transcendować w kierunku rzeczy i innych”²³⁶. Dialog zaś z innymi umożliwiony jest dzięki *Einfühlung*, czyli zdolność wczucia²³⁷. *Einfühlung* jest dla Valoriego ustanowieniem związku pomiędzy doświadczeniem konkretnego *ja* i sferą zewnętrzną. Związek ten jest ujmowany dzięki ujęciu cielesnej bryły drugiego i rozpoznaniu wspólnej natury *ja* i *drugiego ja*²³⁸. Owa komunikacja, która ma zachodzić pomiędzy podmiotami, dotyczy, według Valoriego, nie tylko ciała drugiego, ale również języka i wszelkich jego przejawów. Przekracza również czasowość i daje dostęp do cudzej psychiki dzięki kulturze, historii czy archeologii. W ten sposób „metoda fenomenologiczna może zatem otworzyć sobie drogę do analizy życia wspólnego ludzkości, jego ewolucji i jego postępu w coraz doskonalszej samoświadomości”²³⁹.

Zdaniem Valoriego podjęty przez Husserla wysiłek uniknięcia niebezpieczeństwa solipsyzmu jest próbą skonstruowania teorii wielości świadomości, ale bez ryzyka zarówno empirystycznego relatywizmu, jak i dyktatury ducha absolutnego. Zawiera również postulat poszerzenia świadomości poza *Cogito*, a jej celem jest uprawomocnienia dialogu²⁴⁰.

Nie sposób jednak pominąć poważnego zarzutu, który wysuwa Valori wobec metody Husserla. Twierdzi on, że „metoda fenomenologiczna, doskonała w wiernym

²³⁵ Zob. tamże; E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 159n.

²³⁶ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 174 („la riduzione dell’essere alla *Leistung* trascendentale dell’Io è l’unica verace maniera di superarlo: intenzionalità ed *epochè* sono destinate non a chiudere l’io in se stesso ma a farlo transcendere verso le cose e corso gli altri”).

²³⁷ Valori tłumaczy słusznie termin niemiecki na wł. *intropatia*, zachowując konstrukcję leksykalną i zwracając uwagę na inny charakter niż ma wł. *empatia* (zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 174). Na temat tłumaczenia terminu niemieckiego oraz historii problematyki wczucia zob. np. T. Mietelski, *Einfühlung jako sposób poznania drugiego człowieka według Edyty Stein*, „Biełańskie Studia Teologiczne”, nr 3 (2017), s. 56-60.

²³⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 177. Jak utrzymuje Husserl: „wszystko to prowadzi do praustanowienia faktu współlistnienia mojego Ja (i mojego ego w ogóle wziętego jako konkret) i Ja obcego, jego i mojego intencjonalnego życia, jego i moich *przedmiotów realnych*” (E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 191n).

²³⁹ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 177 („il metodo fenomenologico può quindi aprirsi la via anche ad uno studio della vita collettiva dell’umanità, della sua evoluzione, del suo progresso nella sempre più perfetta coscienza di sé”). W tym kontekście Valori zwraca uwagę również na znaczenie języka jako środka wyrazu intersubiektywnych relacji (zob. tamże; tenże, *La crisi del rapporto umano oggi*, w: G. Magnani (red.), *Persona e comunità*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1973, s. 16n).

²⁴⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 175.

przedstawianiu intencjonalnej gry świadomości, wydaje się zawodzić, gdy zbliża się do podania jej wyjaśnienia ontologicznego”²⁴¹. Zauważa również, że „fenomenologia nie może nie prowadzić do fundamentalnego pytania ontologicznego, do którego tyle razy się zbliżała, ale którego nie przekroczyła, i które jest nadal u fundamentów dyskusji egzystencjalistów, realistów różnego typu i idealistów”²⁴². Analizując centralne dla metody Husserla zagadnienie redukcji transcendentalnej, Valori zauważa, że *epochè* nie jest negacją czy odrzuceniem, ale postawieniem bytu w centrum zainteresowania²⁴³. I dodaje: „podczas gdy nie mogę wątpić w istnienie (*Dasein*) przedmiotu stół w świadomości, różnego i niezależnego od samej świadomości, mogę dyskutować o jego naturze ontologicznej (*Sosein*). (...) Podczas gdy nie mogę wątpić w fizyczny, rzeczywisty fenomen, który sprawia, że widzę gwiazdę, która tak naprawdę zniknęła wieki temu, mogę wątpić o statusie ontologicznym tego bytu, który mi się jawi”²⁴⁴.

Sformułowanie przedstawionego zarzutu prowadzi Valoriego do rozważenia relacji fenomenologii z ontologią, o czym będzie mowa w kolejnym paragrafie.

2.4. Koncepcja stosunku fenomenologii do ontologii

Na problem relacji fenomenologii do ontologii zwracał we Włoszech uwagę nie tylko Valori. Zdaniem Mocchiego był to problem formułowany chociażby przez neoscholastyków, gdyż „fenomenologia stawiała problem ontologiczny, który był nieunikniony dla filozofii opartej na kanonach tomizmu czy, ogólniej, epistemologii średniowiecznej. Jak zatem można było zrozumieć przejście od analizy istot jako obecnych dla świadomości do rozważenia ich ostatecznego fundamentu? Duża część prac prowadzonych we Włoszech nad fenomenologią w dziedzinie neoscholastyki rozwija się jako odpowiedź na to pytanie, na czele z niestrudzoną pracą Sofii Vanni Rovighi”²⁴⁵.

²⁴¹ Tamże, s. 158 („abilissimo nel ritrarre fedelmente il giuoco intenzionale della coscienza, il metodo fenomenologico sembra venir meno allorché si accosta a darne una spiegazione ontologica”).

²⁴² Tamże („la fenomenologia non può non ricondurci così alla domanda ontologica fondamentale che essa già tante volte toccata, ma non superata, e che sta tuttora alla base delle discussioni tra esistenzialisti, realisti di vario colore ed idealisti”).

²⁴³ Zob. tamże, s. 164.

²⁴⁴ Tamże, s. 169 („mentre non posso dubitare dell’esistenza (*Dasein*) dell’oggetto tavolo nella coscienza, distinto ed indipendente dalla coscienza stessa, posso discutere sulla natura ontologica (*Sosein*) di essa. (...) Mentre non posso dubitare del fenomeno fisico reale che mi fa vedere una stella di fatto scomparsa da secoli, posso dubitare dello statuto ontologico di quell’essere che mi appare”).

²⁴⁵ M. Mocchi, *Le prime interpretazioni...*, dz. cyt., s. 125 („la fenomenologia poneva il problema ontologico, includibile per una filosofia atteggiata in base ai canoni del tomismo o, più generalmente, della gnoseologia medievale. Come, dunque era possibile concepire il passaggio dall’analisi delle essenze in quanto presenti a una coscienza, alla considerazione del loro fondamento ultimo? Sul filo della risposta

Jak podchodzi do tego zagadnienia Valori? Twierdzi on mianowicie, że „metoda fenomenologiczna (...), podczas gdy rozwija całe swe bogactwo w analizie relacji intencjonalnej, okazuje się niemocna i głucha, kiedy przychodzi stawić czoła specyficznym problemom ontologii”²⁴⁶. Z tego powodu zastanawia się, czy metoda Husserla wyklucza, ignoruje, czy może zakłada ontologię? Jaki rodzaj ontologii mógłby być zbudowany na kanonie metodologicznym fenomenologii? Czy może otwierać ona drogę do powrotu założeń epistemologicznych ontologii klasycznej? Czy na fenomenologii można zbudować odnowioną metafizykę?²⁴⁷ Valori precyzuje, że mówiąc o fenomenologii, ma na myśli metodę filozofowania według Husserla, a mówiąc

a questa domanda si dipana gran parte del lavoro compiuto in Italia sulla fenomenologia nell'ambito della neoscolastica, con intesta l'infaticabile opera di Sofia Vanni Rovighi”).

²⁴⁶ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 179 („il metodo fenomenologico (...) mentre dispiega tutta la sua ricchezza nell'esercizio di analisi nel rapporto intenzionale si dimostra invece impotente e sordo allorché si tratta di affrontare i problemi specifici della ontologia”). Na ten aspekt jego poglądów wskazuje również F.J. Crosson w recenzji tekstu Valoriego: F.J. Crosson, *P. Valori, Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia, Società Poligrafica Editoriale, Città del Castello 1959*, „Philosophical Studies”, nr 10 (1960), s. 299-300.

W tym miejscu warto zaznaczyć, że w zasadzie Valori używa wymiennie pojęć *metafizyka* i *ontologia*. Na przykład: „metafisica morale” w tytule paragrafu i „indagine (...) ontologica” w jego treści (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 10) lub „metafisica morale” i „ontologia morale” w tytułach kolejnych paragrafów (zob. tamże, s. 238n, 251). W jego tekstach jest jeden znaczący moment, gdzie oba terminy są użyte w zdaniu obok siebie: „w rzeczywistości jesteśmy przekonani, że poprawna ontologia i, a fortiori, metafizyka życia etycznego (...) nie może nie wymagać, jako przedsiönka, tego radykalnego, fenomenologicznego zakwestionowania, aby nie pozostać na poziomie dogmatycznym i przedkrytycznym” (tamże, s. 11 („siamo convinti infatti che una retta ontologia e, a fortiori, una metafisica (...) della vita etica non possa non richiedere come vestibolo questa radicale messa in questione di ordine fenomenologica, per non rimanere sul piano dogmatico e precritico”). Takie sformułowanie pozwala założyć, że Valori jest świadomy rozróżnienia *ontologia* – *metafizyka* charakterystycznego dla fenomenologii, gdzie ontologia zajmuje się bytem możliwym, a metafizyka realnym, a co za tym idzie, ontologia niejako poprzedza metafizykę (zob. np. R. Ingarden, *Spór o istnienie świata*, t. 1, Wyd. PWN, Warszawa 1987; S. Kołodziejczyk, *Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 42 (2014), z. 2, s. 9-11, 16n). Za taką interpretacją przemawia również fragment książki *L'esperienza morale*, gdzie w tytule jednego z paragrafów Valori mówi o cechach *ontologii moralnej*, a w jego tekście podaje cechy *etyki* (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 238n), a zatem można powiedzieć o rozumieniu przez niego etyki jako ontologii regionalnej. Niemniej jednak całościowe ujęcie poglądów Valoriego pozwala zauważyć, że utożsamia on ontologię z metafizyką. Chodzi tu zwłaszcza o nieustanne podkreślanie realności doświadczenia moralnego, o cechy ontologii moralnej, które formułuje, a przede wszystkim o to, że sam stwierdza, że gdy mówi o ontologii, ma na myśli „klasyczną ontologię realistyczną, przynajmniej w jej podstawowych logiczno-metafizycznych założeniach” (P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 198 („la ontologia classica realista, almeno nei suoi presupposti logico-metafisici fondamentali”). W niniejszej pracy oddaję wiernie decyzje Valoriego co do wyboru terminu: używam pojęć *metafizyka* i *ontologia* w tych miejscach i kontekstach, w jakich używał ich omawiany filozof.

W tym kontekście warto zauważyć, że ontologia w rozumieniu fenomenologów jest poddawana krytyce z punktu widzenia metafizyki klasycznej (zob. np. P. Duchliński, *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 53 (2017), z. 2, s. 29-75). W ramach tomizmu pojawiają się jednak propozycje „spożytkowania fenomenologii” (tamże, s. 55n). Jak zostanie pokazane w kolejnych rozdziałach, Valori proponuje drogę w przeciwnym kierunku, mianowicie uważa, że fenomenologia potrzebuje uzasadnienia metafizycznego.

²⁴⁷ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 197n.

o ontologii, ma na myśli „klasyczną ontologię realistyczną w jej podstawowych logiczno-metafizycznych założeniach”²⁴⁸.

W ścisłym znaczeniu fenomenologia, zdaniem omawianego filozofa, „wierna swoim metodologicznym kanonom nie jest metafizyką i nie może nią być bez zdradzenia swojej najbardziej autentycznej inspiracji. Jest ona pierwszym krokiem wiedzy filozoficznej, niezbędnym, ale niewystarczającym; i musi nim pozostać, aby być spójna z samą sobą”²⁴⁹. Valori utrzymuje, że należy zauważyć, że fenomenologia nie stawiała sobie za cel bycia ontologią w mocnym sensie tego słowa, czyli w znaczeniu klasyczno-realistycznym. Brenton, na którego się powołuje, zauważa wręcz, że fenomenologia celowo ignoruje ontologię²⁵⁰. Zastrzega on jednak, że zakłada, że nie można za ontologię uważać fragmentów z *Badań logicznych* czy *Logiki formalnej i logiki transcendentnej*, które mogłyby być wprawdzie pomocne dla konstruowania ontologii, ale ich celem było raczej konstytuowanie *mathesis universalis*. Podobnie jest z fragmentami pierwszej księgi *Idei*. Valori konstatuje zatem, że fenomenologia jako metoda ignoruje ontologię w ścisłym znaczeniu tego słowa²⁵¹.

Pod względem budowania doktryny, czyli próby zrozumienia rzeczywistości, fenomenologia zdaje się nie tylko ignorować w sensie pozostawania neutralną, ale wręcz pozytywnie wykluczać ontologię. W takim znaczeniu, uważa Valori, fenomenologia przekształciłaby się w formę spekulatywnego idealizmu, który byłby oryginalny z tego powodu, że byłby metodologiczny²⁵². Jednak nawet jeśli w tekstach Husserla odnaleźć można ślady takiego przekonania, to, zdaniem Valoriego, nie wydaje się, że reprezentuje ono „autentyczną siłę filozoficzną fenomenologii i jej prawdziwe zainteresowania”²⁵³. Uważa on bowiem, że przy interpretacji myśli Husserla należy zwracać większą uwagę na *animus* przenikający jego dzieło niż na okazjonalne twierdzenia. A owym *animus*, w jego ocenie, nie jest pozytywne wykluczenie ontologii²⁵⁴.

²⁴⁸ Tamże, s. 198 („la ontologia *classica realista*, almeno nei suoi presupposti logico-metafisici fondamentali”).

²⁴⁹ P. Valori, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 196 („fedele ai suoi canoni metodologici, non è una metafisica e non può esserlo senza tradire la sua più genuina ispirazione. Essa è soltanto il primo passo, necessario, ma non sufficiente, della conoscenza filosofica; e tale deve rimanere per essere coerente a se stessa”).

²⁵⁰ Zob. S. Brenton, *De la phénoménologie à l'ontologie*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 49 (1957), z. 3, s. 222.

²⁵¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 198.

²⁵² Zob. tamże, s. 198n.

²⁵³ Tamże, s. 199 („l'autentico vigore filosofico della fenomenologia e il suo più genuino interesse”).

²⁵⁴ Zob. tamże.

Valori utrzymuje, że pewne elementy metody fenomenologicznej mogłyby być jednak wstępem do *czystego spojrzenia* na byt²⁵⁵. Tymi elementami są: intencjonalność, ujęcie oczywistości jako obecności, odkrycie struktur ejdetycznych, *epochè* czy transcendentálna intersubiektywność. Fenomenologia byłaby zatem w tym sensie wstępem czy przygotowaniem dla ontologii. Jak to jednak pogodzić, pyta Valori, ze stwierdzonym ignorowaniem ontologii? I na tak postawione pytanie odpowiada, że jeśli przyjmie się fenomenologię w jej postaci umiarkowanej, to znaczy pomijając tezy krańcowe, które nie wydają się przynależeć do jej istoty (*epochè* w sensie epistemologicznym czy zbyt daleko idące rozróżnienie między świadomością a bytem), może dawać ona uprzywilejowany przystęp do prawdy jawiącego się istnienia²⁵⁶. Po dokładniejszej analizie, argumentuje Valori, okazuje się, że fenomenologia „nie tylko nie wyklucza ontologii, ale zmierza do niej w sposób oczywisty, nawet jeśli nie chciała czy nie mogła do niej dotrzeć”²⁵⁷. Jednocześnie Valori nie zgadza się z Alwinem Diemerem, który twierdził, że fenomenologia jest raczej systemem metafizycznym niż metodą²⁵⁸. Przyznaje mu rację w tym, że nie można mówić o metodologii bez jakiejś formy metafizyki, lecz należy inaczej postawić problem. Valori pyta: metafizyka u Husserla ma służyć metodologii czy odwrotnie? Na tak postawione pytanie odpowiada on, że skłania się ku pierwszej możliwości²⁵⁹. Fenomenologia, jego zdaniem, nie stawia sobie zadania ukonstytuowania ontologii w sensie metafizycznym, czyli poszukiwania ostatecznej racji rzeczywistości, nawet jeśli otwiera drogę dla metafizyki²⁶⁰. Pierwszym zadaniem fenomenologii jest obserwowanie i hermeneutyka danych obecnych w świadomości

²⁵⁵ Zob. tamże.

²⁵⁶ Zob. tamże, s. 200; tenże, *La fenomenologia*, w: F. Copleston (i in.), *Studio ed insegnamento della filosofia*, t. 2, Wyd. AVE-UCIIM, Roma 1966, s. 37.

²⁵⁷ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 201 („non solo non esclude una ontologia ma tende chiaramente ad essa, anche se non ha voluto o potuto raggiungerla”).

²⁵⁸ Zob. A. Diemer, *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Wyd. Anton Hain, Meisenheim am Glan 1965, s. 4-6. Sam Husserl w słynnym artykule dla *Encyclopaedia Britannica* napisał, że fenomenologia jest antymetafizyczna w tym sensie, że odrzuca metafizykę jako system formalny, lecz wszystkie zagadnienia metafizyczne wchodzą w obszar zainteresowania fenomenologii i w niej znajdują odpowiednią metodę (zob. E. Husserl, *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf*, w: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, s. 253).

²⁵⁹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 131n; tenże, *Husserl e Kierkegaard*, dz. cyt., s. 195; tenże, *Moral experience...*, dz. cyt., s. 187; tenże, *Fenomenologia e metafisica. Colloquio con il prof. Giannini*, „Aquinas”, nr 21 (1978), z. 2-3, s. 444. Podobne stanowisko zajmowali Van Breda, Vanni Rovighi czy Koyré: zob. H.L. Van Breda, *La phénoménologie husserlienne...*, dz. cyt., s. 47; S. Vanni Rovighi, *La filosofia...*, dz. cyt., s. 3; A. Koyré, *Discussion*, w: *La Phénoménologie*, „Journées d'études de la Société Thomiste”, t. 1, Wyd. Cerf, Juvisy 1932, s. 73 (w publikacji omyłkowo podany inicjał M. zamiast A. przy nazwisku Koyré'go). Zob. także A. Ales Bello, *Husserl e la metafisica*, „Aquinas”, nr 23 (1980), z. 2-3, s. 154, 159.

²⁶⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 139.

intencjonalnej. Nawet jeśli, utrzymuje Valori, prowadzić to będzie do konstytucji Ja transcendentalnego, nawet jeśli będzie brać pod uwagę metafizykę, to zawsze w funkcji fenomenologii, a nie odwrotnie²⁶¹. Fenomenologia natomiast „może budować użyteczną i być może niezbędną propedeutykę ontologii krytycznej, która oczywiście nie jest wyraźnie zdefiniowana, ani nie jest łatwo definiowalna”²⁶².

Valori zastanawia się również, jakimi cechami powinna charakteryzować się ontologia, która oparta byłaby na założeniach fenomenologii. Nie jest łatwo znaleźć odpowiedź na tak postawione pytanie, ponieważ istnieje wiele interpretacji fenomenologii, a jej relacja do ontologii, jak zostało powiedziane, nie jest jasna²⁶³. Niemniej jednak Valori uważa, że fenomenologia posiada swoisty styl i właściwy jej cel spekulatywny, który może być punktem wyjścia dla nowych analiz, a jej *animus* popycha ją w kierunku ontologii²⁶⁴. Z historycznego punktu widzenia, zauważa Valori, fenomenologia ukonstytuowała nową świadomość filozofii, która polega przede wszystkim na zastąpieniu transcendentalności w znaczeniu kantowskim obiektywną transcendentalnością *rzeczy*. Jednocześnie instancją antydogmatyczną i antynaturalistyczną jest prawda istnienia, która odsłania się dla świadomości i w świadomości, w której również konstytuuje się sens *rzeczy*²⁶⁵. Poznanie jest zatem „dialogiem między rzeczywistością, która się daje i myślą, która ją zdobywa”²⁶⁶.

Tak więc ontologia wynikająca z fenomenologii powinna być po pierwsze antynaturalistyczna, czyli unikać interpretowania świadomości w kluczu biologicznym, psychicznym, genetycznym czy ewolucyjnym. Po drugie, powinna być mniej dedukcyjno-racjonalistyczna. W końcu, nie może być egzystencjalistyczno-finitystyczna, w sensie redukowania bytu do sensu dla *Dasein*²⁶⁷. Powinna natomiast, z teoretycznego punktu widzenia, zachować nieograniczoną otwartość *Cogito* na rzeczywistość *rzeczy samych*, jak to zostało sformułowane w *zasadzie wszystkich zasad*. Pozwoli to na

²⁶¹ Zob. tamże.

²⁶² P. Valori, *Recenti studi...*, dz. cyt., s. 283 („possa costruire una utile e, forse, indispensabile propedeutica ad un’ontologia critica evidentemente non definita, né troppo facilmente definibile”). Valori uważa wręcz, że „filozofowi dzisiejszemu narzuca się potrzeba uważnego studium relacji fenomenologia – ontologia, zarówno z punktu widzenia historycznego, jak i teoretycznego” (tamże, s. 284 („uno studio attento dei rapporti fenomenologia – ontologia s’impone al filosofo odierno, sia dal punto di vista storico sia da quello teoretico”). Zob. tenże, *Per un discorso ontologico concreto*, Wyd. Studium, Roma 1967, s. 11; G. Giannini, *A proposito di metodo fenomenologico*, „Humanitas–Brescia”, nr 18 (1963), z. 6, s. 539.

²⁶³ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 202.

²⁶⁴ Zob. tamże, s. 203.

²⁶⁵ Zob. tamże.

²⁶⁶ Tamże, s. 204 („un dialogo tra la realtà che si offre e il pensiero che la conquista”).

²⁶⁷ Zob. tamże; tenże, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 19.

oczyszczenie *spojrzenia* właściwego czystemu doświadczeniu, aby następnie zintegrować to *spojrzenie* w tematyzacji dynamizmu świadomości poznającej byt w samym bycie. Powinna ona również pogłębić analizę intersubiektywności w bardziej egzystencjalnym kontekście²⁶⁸. Chodzi zatem, utrzymuje Valori, o „dyskurs ontologiczny konkretny, przeżyty, egzystencjalny, źródłowy – zatem nie naturalistyczny, logicystyczny, abstrakcyjny czy formalistyczny”²⁶⁹. Innymi słowy, o „ontologię nową, naukową, ale nie scjentystyczną, obiektywną, ale nie obiektywistyczną, osobową, ale nie subiektywistyczną”²⁷⁰.

Warto zauważyć, że postulowana możliwość, a wręcz konieczność przejścia od fenomenologii do ontologii staje się u Valoriego bardziej widoczna i zrozumiała w kontekście bezpośrednio dotyczącym tematu niniejszej pracy. Utrzymuje on bowiem, że w celu wyjaśnienia fenomenu moralności niezbędne jest odwołanie do ontologii, gdyż metoda fenomenologiczna może stwierdzić istnienie wartości moralnej, ale nie tłumaczy i nie uzasadnia jej istnienia. Więcej na ten temat zostanie powiedziane w trzecim paragrafie kolejnego rozdziału.

Podsumowując rozważania zawarte w drugim rozdziale, warto zauważyć, że zdaniem Valoriego fenomenologia zaczyna się od koncepcji filozofii jako ścisłej nauki odpowiadającej specyficznemu rodzajowi doświadczenia, czyli intuicji *rzeczy samych*, rzeczywistości przedorzecznikowej. Aby umożliwić analizę tego doświadczenia, konieczne jest oczyszczenie podmiotu poznającego ze wszelkich przesądów i założeń. Jest to aspekt negatywny, *pars destruens* fenomenologii: *Schmutzarbeit*, oczyszczenie z naturalizmu, psychologizmu, empiryzmu, racjonalizmu, fizykalizmu²⁷¹. Pozwala on na otwarcie się podmiotu na zasadę wszelkich zasad, czyli konieczność przyjęcia przedmiotu takim, jaki jest i w granicach, w jakich się daje. W ten sposób fenomenologia jawi się jako hermeneutyka samoprezentacji rzeczywistości²⁷². Rzeczywistość odsłania się podmiotowi – intencjonalnemu *Cogito*, nozie skierowanej na przedmiotowy korelat, czyli noemat. Jest to aspekt pozytywny, *pars construens* fenomenologii²⁷³. Aspekt

²⁶⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 205; tenże, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 19.

²⁶⁹ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 28 („un discorso ontologico concreto, vissuto, esistenziale, originario – quindi non naturalistico o logicistico o astratto o formalistico”).

²⁷⁰ Tamże („un’ontologia nuova, scientifica ma non scientistica, oggettiva ma non oggettivistica, personale ma non soggettivistica”).

²⁷¹ Zob. P. Valori, *Recenti studi...*, dz. cyt., s. 283; tenże, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612.

²⁷² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 184.

²⁷³ Zob. P. Valori, *Recenti studi...*, dz. cyt., s. 283; tenże, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612.

negatywny i pozytywny fenomenologii sprawiają, że może ona stanowić, jego zdaniem, „wspólną płaszczyznę dociekań i spekulatywne źródło niezwykłego bogactwa. Metafizycy różnych szkół, a także ci, którzy zmęczeni niepłodnym pozytywizmem i zanikającym idealizmem szukają autentycznego doświadczenia ontologicznego, znajdują tam przewodnika i punkt wyjściowy”²⁷⁴.

Zdaniem Valoriego zatem oczyszczenie z przesądów, zasada intuicyjności i intencjonalność formują strukturę itinerarium myśli Husserla. Dzięki tezie o intencjonalności metoda fenomenologiczna pozwala przyjąć prawidłową dyspozycję wobec rzeczywistości. Koncepcje oczywistości i prawdy uzupełniają zaś założenia metodologiczne. Przez zainteresowanie bardziej analizą niż definiowaniem i systematyzowaniem metoda ta przekracza różne formy egzystencjalizmu, które od niej pochodzą. Redukcja fenomenologiczna jest zaś radykalizacją doktryny intencjonalności i intuicji ejdetycznej. Otrzymywane w oglądzie istoty rzeczy są sensami, znaczeniami rzeczy. Teoria intersubiektywności pozwala natomiast przekroczyć problem solipsyzmu²⁷⁵.

Valori uznaje fenomenologię za sumę programu, metody pracy, *forma mentis* i metafizyki²⁷⁶. Program to „przywrócenie filozofii jako ścisłej nauki, poprzez solidną stabilizację jej logiczno-krytycznych postulatów, jedyny ratunek przed szalejącym kryzysem humanizmu europejskiego”²⁷⁷. Metoda, która przebiega w dwóch etapach, negatywnym i pozytywnym, to *Schmutzarbeit* oraz bezpośrednia intuicja²⁷⁸. Pozwala fenomenologowi stanąć wobec danej rzeczywistości, „bezinteresownie ją kontemplować, elastycznie za nią podążać, wyjaśniać jej modyfikacje, warstwy, rozgałęzienia, połączenia, wyrazy, modalności i ogólnie każdą wariację w dającym się oglądzie”²⁷⁹.

²⁷⁴ P. Valori, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612 („un terreno comune di inchiesta e una fonte speculativa di non comune ricchezza. I metafisici delle diverse scuole e anche coloro che, stanchi di un positivismo infecondo e di un idealismo in declino, sono alla ricerca di una esperienza ontologica autentica, potranno trovarvi una guida ed un avvio”).

²⁷⁵ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 184-189.

²⁷⁶ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 230.

²⁷⁷ P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 336 („restaurazione della filosofia come stretta scienza, attraverso la sicura stabilizzazione dei suoi postulati logico-critici, unica salvezza alla crisi imperversante nell'umanesimo europeo”). Zob. tenże, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229; tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 32.

²⁷⁸ Zob. P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229; tenże, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 337; tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 32; tenże, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1985³, s. 112n.

²⁷⁹ P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 337 („contemplerlo disinteressatamente, seguirlo flessibilmente, esplicarne le modificazioni, gli strati, le ramificazioni, le giunture, le articolazioni, le modalità e, in genere, ciascuna variazione nella visione offerente”). Zob. tenże, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229; tenże, *Husserl e Kierkegaard*, dz. cyt., s. 193; tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 32.

Mówiąc o *forma mentis*, Valori utrzymuje, że naturą świadomości jest intencjonalność, a poznanie jest relacją noemy i noematu, bieguną podmiotowego i przedmiotowego, realnego i idealnego, relacją, w której spotykają się psychologiczna immanencja i logiczna transcendencja. *Epochè* jest przez niego określona jako postawa duchowa. Punktem dojścia zaś miałyby być metafizyka, czyli idealizm transcendentalny, istotnie różniący się jednak od innych idealizmów z powodu swego pluralizmu, personalizmu i monadyczności²⁸⁰.

Zdaniem Valoriego możliwe jest dodatkowo wskazanie zwornika wszystkich elementów składających się na fenomenologię, którym jest cel, który postawił sobie Husserl, a mianowicie: „odzyskanie filozofii jako nauki, zarówno antynaturalistycznej, jak i antydogmatycznej, poprzez odwołanie się do oczywistej intuicji tego, co bezpośrednio dane”²⁸¹.

Fenomenologia jest „nie tylko przez pochodzenie etymologiczne, ale przez swoją najbardziej intymną naturę – lekturą, opisem, nauką o *fenomenie*, (...) o *bycie takim, jakim się on jawi*”²⁸². Zdaniem Valoriego tak ujęte podejście do przedmiotu jest „*duszą* całej fenomenologii. Żadna teoria, refleksja ani system nie może czerpać swej zasadności i uzasadnienia z czego innego, jak z danych pierwotnych. Żadne rozumowanie nigdy nie zastąpi wiernego przywiązania do *przeżyć* świadomości”²⁸³.

Valori uważa, że wszystkie najważniejsze tematy myśli współczesnej „znajdują w fenomenologii swoje odbicie, jeśli nie wyczerpujące uzasadnienie”²⁸⁴. Twierdzi on, że fenomenologia „może zaoferować klucz do przekroczenia wielu *impasów*, które determinują obecną sytuację kryzysu”²⁸⁵ i właśnie ona „odpowiada efektywnie na potrzebę tak dostrzegalną u ludzi współczesnych, aby dojść do *rzeczy samych*, patrzeć

²⁸⁰ Zob. P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 337; tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 32n; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 113-115; tenże, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 229.

²⁸¹ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 230 („il riscatto della filosofia in quanto scientificità allo stesso antinaturalistica ed antidogmatica attraverso il ricorso alla intuizione evidente dell'immediato”).

²⁸² P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 334 („[la fenomenologia è] non solo per derivazione etimologica, ma per la sua più intima natura, lettura, descrizione, scienza del *fenomeno*, (...) dell'essere in quanto si manifesta”). Zob. tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 31; tenże, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 193.

²⁸³ P. Valori, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 195 („l'anima di tutta la fenomenologia. Nessuna teoria o riflessione o sistema può trarre la sua validità e giustificazione se non dai dati originari. Nessun ragionamento potrà mai sostituire la fedele adesione ai *vissuti* della coscienza”).

²⁸⁴ P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 189 („trovano nella fenomenologia il loro riflesso, se non la loro esaustiva enucleazione”).

²⁸⁵ P. Valori, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612 („può offrire la chiave per superare molti degli *impasses* che hanno determinata la presente situazione di crisi”).

własnymi oczami, a potem z dokładnością i wiernością opisywać rzeczywistość tak, jak się ona naprawdę jawi”²⁸⁶.

Podobnymi słowami Valori uzasadniał własne zaciekawienie myślą Husserla: „nasze zainteresowanie fenomenologią narodziło się i nadal jest związane z tym, że proponuje ona ludziom współczesnym – w sposób nowy i oryginalny, nawet jeśli oczywiście niepozbawiony ograniczeń, zamieszania, niejasności itd. – tematykę o właściwie *teoretycznej* naturze, a zatem zgodną z tradycyjną koncepcją *filozofowania*”²⁸⁷.

Valori nie pozostaje jednak bezkrytyczny wobec zauważonych braków i niejasności. Uważa, że fenomenologia nie jest łatwa do zgłębienia²⁸⁸. Jak utrzymuje, dzieło Husserla przyciąga uwagę, lecz „ukazuje również trudności, które napotykamy, gdy nie chcemy traktować fenomenologii tylko powierzchownie (...), lecz przeniknąć ducha i (...) ująć jej sekret”²⁸⁹. Wśród trudności wymienia przede wszystkim zbyt daleko idącą redukcję tez ontycznych i aksjologicznych. Uważa, że koncepcja prawdy nie tłumaczy natury jawiącego się bytu, a intencjonalność nie tłumaczy dostatecznie relacji między świadomością a bytem. Twierdzi, że *epochè* może prowadzić do popadnięcia w dualizm, a teoria *Einfühlung* jest niewystarczająca dla uniknięcia solipsyzmu²⁹⁰. Valori konstatuje: „jest niewątpliwe, że fenomenologia Husserla nie jest dziełem skończonym i nie może być traktowane jako takie”²⁹¹. Niemniej jednak stanowi ona „ideał poznania specyficznego filozoficznego, a więc nieredukowalnego do innych działań myślowych, nawet tych najbardziej szlachetnych, takich jak nauki eksperymentalne, analiza

²⁸⁶ P. Valori, *Presentazione*, w: E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Wyd. Studium, Roma 1985, s. 11 („corrisponde effettivamente a quel bisogno, tanto avvertito dai nostri contemporanei, di *andare alle cose stesse*, di vedere con i propri occhi, e, poi, di descrivere, con esattezza e fedeltà, la realtà così come essa veramente ci si manifesta”).

²⁸⁷ P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 393 („il nostro interesse per la fenomenologia è nato, ed è rimasto tuttora, legato al fatto che essa ripropone ai nostri contemporanei – in maniera nuova ed originale, anche se, ovviamente, non esente da limiti, perplessità, ambiguità ecc. – una tematica di natura propriamente *teoretica*, e, quindi, conforme al concetto tradizionale del *filosofare*”).

²⁸⁸ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 11. Valori przytacza zdanie Pfändera, że jest ledwie możliwe powiedzieć, czym jest fenomenologia i jakie są jej cele, oraz Husserla, który miał powiedzieć, że nie ma dziesięciu ludzi na ziemi, którzy rozumieliby prawdziwy sens fenomenologii (zob. tamże; E. Costa, P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città del Castello 1959, „Doctor Communis”, nr 3 (1960), s. 83).

²⁸⁹ P. Valori, *Essenza e significato...*, dz. cyt., s. 223 („ci dà anche ragione delle difficoltà che troviamo quando si voglia, non solo accostarci superficialmente alla fenomenologia (...) ma penetrarne lo spirito e (...) capirne il segreto”).

²⁹⁰ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 190, natomiast kolejne braki fenomenologii: tamże, s. 104, 123, 140, 154, 167, 178n; tenże, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 12n.

²⁹¹ P. Valori, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612 („è indubbio che la fenomenologia husserliana non è un'opera compiuta e non può quindi essere trattata come tale”).

językowa, historiografia, psychologia, psychoanaliza, socjologia”²⁹². Analizy fenomenologiczne mogą być również wykorzystywane, jego zdaniem, w innych naukach: psychologii, naukach ścisłych, socjologii, historii, lingwistyce, prawie, teologii, przy badaniu fenomenu religii²⁹³. Fenomenologia bowiem, zdaniem Valoriego, zbliża się do nauk humanistycznych, ale pozostaje od nich zawsze różna, ponieważ posiada autonomiczną metodologię, ani nie empiryczno-konstatacyjną, ani nie logiczno-dedukcyjną.

A zatem, jak utrzymuje omawiany filozof, „fenomenologia jawi się nam więc nawet dziś jako szczególnie pożyteczna i owocna postawa badawcza, niezakończona wraz ze śmiercią swych wybitnych założycieli – E. Husserla i M. Schelera – ale wciąż otwarta na wiele możliwości, osiągnięć, zastosowań”²⁹⁴.

Zawarte w niniejszym rozdziale rozważania dotyczące początków zainteresowania Valoriego fenomenologią oraz podejmowanych przez niego analiz zarówno rozwoju myśli Husserla, jak i najważniejszych punktów jego metody, stanowią wprowadzenie historyczno-filozoficzne do dalszych części rozprawy. Metoda fenomenologiczna zostaje bowiem wykorzystana przez Valoriego do analizy fenomenu moralności, o czym będzie traktował kolejny rozdział niniejszej pracy.

²⁹² P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 393 („un ideale di conoscenza specificamente filosofico e quindi irriducibile ad altre attività di pensiero, sia pure nobilissime, come scienze sperimentali, l’analisi linguistica, la storiografia, psicologia, psicanalisi, sociologia”).

²⁹³ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 10; tenże, *La fenomenologia*, dz. cyt., s. 30; tenże, *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario...*, dz. cyt., s. 196-197; tenże, *Il metodo della fenomenologia filosofica della religione*, w: A. Molinaro (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Dialogo di Filosofia, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983, s. 79-84.

²⁹⁴ P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 393 („la fenomenologia ci appare quindi, anche oggi, come un atteggiamento di ricerca particolarmente utile e fecondo, non chiuso con la morte dei suoi illustri fondatori – E. Husserl e M. Scheler – ma aperto tuttora a molte possibilità, sviluppi, applicazioni”).

Rozdział III

ANALIZA DOŚWIADCZENIA MORALNEGO W KONCEPCJI VALORIEGO

Zainteresowanie metodą fenomenologiczną otwiera przed Valorem nowy obszar badawczy, mianowicie jej aplikację do analiz etycznych. Najważniejszym owocem tych rozważań jest wydana w 1971 roku książka *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*¹. Jest to, zgodnie ze słowami autora, „analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego. Innymi słowy, chodzi o zbadanie, czy dziś można jeszcze mówić o fakcie *moralnym* i w jakim sensie”². Valori utrzymuje, że jak w pracy o metodzie fenomenologicznej chodziło o radykalny początek teoretyczny, tak tu chodzi o radykalny początek praktyczny. W obu przypadkach decydujący jest dla niego aspekt metodologiczny³. Jak zostało pokazane w poprzednim rozdziale, uważa on bowiem fenomenologię przede wszystkim za metodę badawczą. Może ona pomóc etyce wskazywać słuszny kierunek działań człowieka, gdyż „jeśli fenomenologia w ogóle jest już próbą dostosowania świadomości predykatywnej do nierefleksyjnego życia świadomości (...), to jasne jest, że również w dziedzinie etyki nie może ona ograniczać się do zwykłej kontemplacji struktur idealnych, lecz musi dążyć do ujęcia moralnego *Lebenswelt* w całym jego bogactwie”⁴.

¹ Zob. P. Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1985³ (1971¹, 1976²).

² Tamże, s. 9 („una analisi fenomenologica della esperienza morale. In altre parole, vorrebbe ricercare se si possa ancora oggi parlare di fatto *morale* e in che senso”).

³ Zob. tamże, s. 12.

⁴ Tamże, s. 18 („se la fenomenologia in genere è già appunto il tentativo di adeguare la coscienza predicativa alla vita irriflessa della coscienza (...) è chiaro che, anche in campo etico, essa non deve limitarsi ad una mera contemplazione di strutture ideali ma deve cercare di cogliere il *Lebenswelt* morale in tutta la sua ricchezza”).

Jak zatem wygląda zamysł metodologiczny koncepcji etyki fenomenologicznej? W jaki sposób Valori chce rozpocząć badania nad moralnością? Jakie są następne kroki w jego koncepcji? Kolejne paragrafy tego rozdziału będą traktować o przebiegu analizy doświadczenia moralnego według Valoriego. Postuluje on rozpoczęcie badań od stworzenia podstaw w dyskusji z *naukami humanistycznymi*, aby przejść do analizy doświadczenia moralnego dokonywanej metodą fenomenologiczną, wykazując potrzebę poszukiwania fundamentu ontologicznego odkrytej wartości moralnej, z możliwością otwarcia na teologię moralną, co jednak wykracza już poza namysł filozoficzny.

3.1. Badanie tła analizy przy pomocy *nauk humanistycznych*

Według Valoriego człowiek przeżywa „doświadczenie moralne atematyczne czy przedkategorialne, które (...) ma cechy uniwersalności, niezmienności, transcendentalności, aprioryczności”⁵. Jednocześnie na doświadczenie to wpływa kultura, nauka i filozofia. Ujęcie tego wpływu nie neguje jednak ontologicznego fundamentu życia moralnego, lecz ciągle na nowo go wyjaśnia, gdyż ideał moralny pozostaje zawsze nie do końca definiowalny i osiągalny⁶. Aby lepiej go zrozumieć i lepiej aktualizować, niezbędne jest badanie zachowań i wartościowań przeszłości oraz odwołanie się do filozofii i do *nauk humanistycznych*⁷. Stąd pierwszym krokiem badania moralności jest określenie tła analizy (*background*). Tak nazywa Valori zbadanie okoliczności faktu moralnego przy pomocy nauk, które określają *Sitz im Leben* aktu moralnego⁸.

Omawiany filozof używa włoskiego określenia *scienze umane*, które tłumaczone jest w niniejszej pracy jako *nauki humanistyczne*⁹. Definiuje je jako „nauki pozytywne – czyli nie jedynie logiczno-teoretyczne – które za przedmiot mają człowieka

⁵ P. Valori, *Filosofia morale e scienze umane*, w: A. Molinaro (red.), *Ricerca morale...*, dz. cyt., s. 44 („una certa esperienza morale atematica o precategoriale che (...) possiede veramente certi caratteri di universalità, immutabilità, trascendentalità, aprioricità”). Tekst ten ukazał się również w języku angielskim: P. Valori, *Moral Philosophy...*, dz. cyt., s. 157-171.

⁶ Zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 44.

⁷ Zob. tamże, s. 44n.

⁸ Zob. P. Valori, *Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia*, „Gregorianum”, nr 58 (1977), z. 1, s. 72; tenże, *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988², s. 18. Pierwszy rozdział tej pracy został opublikowany w 1980 roku w czasopiśmie „Aquinas”: tenże, *Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale*, „Aquinas”, nr 23 (1980), z. 3, s. 481-498.

⁹ Z uwagi na specyficzne znaczenie, które terminowi temu nadaje Valori, a także w celu uniknięcia niejednoznaczności tego terminu w języku polskim, została przyjęta zasada, że gdy użyty jest termin *nauki humanistyczne* w znaczeniu pochodzącym od Valoriego, pisany jest on kursywą.

jako człowieka, a nie człowieka jako część natury”¹⁰. Utożsamia je z tymi naukami, które w kulturze niemieckiej nazywane są *Geisteswissenschaften*, a odróżnia je od nauk dotyczących natury, czyli *Naturwissenschaften*, które mają za przedmiot rzeczywistość fizyczno-chemiczno-biologiczną¹¹. Zwraca uwagę, że w języku francuskim są one nazywane *sciences humaines*, *sciences de l’homme* lub *sciences morales*. Powołuje się na André Lalanda: *nauki humanistyczne* to „wyrażenie nowe, coraz bardziej rozpowszechnione, określające nauki, które kiedyś nazywane były naukami moralnymi (...). Wyrażenie to kładzie nacisk na zewnętrznie obserwowalne cechy zachowań ludzkich”¹².

Nie należą do *nauk humanistycznych* te nauki, które zajmują się człowiekiem jako częścią kosmosu, czyli anatomia, fizjologia czy biologia. Nie należą do nich również nauki używające metod logiczno-dedukcyjnych, czyli matematyka czy logika formalna. Wśród *nauk humanistycznych* Valori wymienia natomiast takie dyscypliny jak socjologia, psychologia empiryczna, psychoanaliza czy też psychologia głębi, psychiatria, analiza lingwistyczna, antropologia kulturowa i strukturalna, semantyka, etnologia czy historiografia, zwłaszcza historiografia zachowań i idei moralnych, ekonomia polityczna, politologia, religioznawstwo¹³.

Przyjmuje on klasyfikację *nauk humanistycznych*, dzieląc je na nauki nomotetyczne, historyczne i prawne. Nauki nomotetyczne zajmują się ogólnymi i względnie stałymi prawami zachowań ludzkich wyrażanymi w języku formalnym lub aktualnym. Poprzez wyodrębnianie zmiennych dążą do jak największej ścisłości podawanych praw. W naukach tych przeważa aspekt synchroniczno-formalny. Właśnie nauki nomotetyczne czasami bywają uważane ściśle za nauki humanistyczne¹⁴. W naukach historycznych przeważa aspekt diachroniczny. Valori twierdzi, że nauki te

¹⁰ P. Valori, *Il fenomeno e la natura delle scienze umane*, „Seminarium”, nr 18 (1978), z. 3, s. 353 („le scienze positive – quindi non meramente logico-teoretiche – che hanno come oggetto l’uomo in quanto uomo, non perciò l’uomo in quanto parte della natura”). W innym tekście nazywa *naukami humanistycznymi* te nauki, które „dotyczą kultury w jej aspekcie faktualnym” (P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 43 („scienze che riguardano la cultura nel suo aspetto fattuale”).

¹¹ Zob. P. Valori, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 353-354.

¹² A. Lalande, *Science*, w: A. Lalande (red.), *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Wyd. PUF, Paris 1968¹⁰, s. 958 („expression récente mais qui se répand de plus en plus, pour désigner ce qu’il était précédemment usuel d’appeler *sciences morales* (...). Cette expression met davantage l’accent sur les caractères extérieurement observables de la manière dont se comportent les hommes”). Valori powołuje się na wydanie z 1957 roku.

¹³ Zob. P. Valori, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 354; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 70. W drugim z tekstów Valori umieścił wśród *nauk humanistycznych* również biologię, co jest dyskusyjne, gdyż w pierwszym wyrażnie ją z tego grona wyklucza.

¹⁴ Zob. P. Valori, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 359.

powinno się nazywać raczej historiograficznymi, ponieważ nie chodzi o wydarzenia historyczne jako takie (*res gestae*), ale sposób ich opisu (*historia rerum gestarum*)¹⁵. Nauki prawne zaś interesują się deontycznymi prawami stanowionymi dla danej społeczności. Nie są to jednak prawa moralne, jak utrzymuje Valori, ponieważ nie odnoszą się do wartości transcendentnych, a właśnie do społeczności¹⁶.

Omawiany filozof twierdzi, że już w starożytności i średniowieczu istniały pewne dyscypliny dziś zaliczane do grupy nauk nazywanych po włosku *scienze*, ale swój początek, w obecnej formie, znajdują one w rewolucji Galileusza¹⁷. Odkrycie metod matematyczno-geometrycznych i zastosowanie ich do badań empirycznych doprowadziło, zdaniem Valoriego, do wytworzenia i rozwoju *scienze della natura* – nauk o naturze, zwłaszcza fizyki i chemii. Od Kartezjusza sankcjonuje się ich rozdzielenie od filozofii, która jest *scienza del pensiero* – nauką o myśli. Wiek XVIII i XIX przynoszą rozwój nauk niezaliczanych ani do nauk o naturze, ani do nauk o myśli. Są to „podejścia kulturowe, które prowadzą do *nauk humanistycznych*: przede wszystkim historia, psychologia empiryczna (niefilozoficzna), socjologia, antropologia”¹⁸. Valori uważa, że *nauki humanistyczne* znajdują swoje własne miejsce w uniwersum kulturowym i są niejako *ściśnięte* z jednej strony przez naukowców, z drugiej przez filozofów. Píše on: „dziś, nawet jeśli nadal istnieją wątpliwości i kłopoty dotyczące statusu epistemologicznego, naukowego charakteru, metodologii itd., *nauk humanistycznych*, są one na ogół akceptowane w swej specyfice i odrębności zarówno od nauk o naturze, jak i od filozofii. Co więcej, stały się niewątpliwie istotnym składnikiem naszej panoramy kulturowej”¹⁹.

Niektórzy odmawiają *naukom humanistycznym* charakteru naukowego, ponieważ mają za przedmiot podmiot ludzki, co miałoby powodować ich nieobiektywność. Valori uważa jednak, że taki zarzut można postawić również naukom ścisłym, gdyż i w nich podmiot ludzki wpływa na obserwację fenomenu²⁰. Do naukowości niepotrzebne są, w jego opinii, ścisłe wyniki wyrażone w formułach matematycznych, ale wyniki

¹⁵ Zob. tamże.

¹⁶ Zob. tamże, s. 360.

¹⁷ Zob. tamże, s. 355.

¹⁸ Tamże („approcci culturali che conducono poi alle *scienze umane*: soprattutto la storia, la psicologia empirica (non filosofica), la sociologia, l’antropologia”).

¹⁹ Tamże, s. 356 („oggi, anche se rimangono dubbie perplessità intorno allo statuto epistemologico, al carattere *scientifico*, alla metodologia ecc., delle ‘scienze umane’, esse sono generalmente accettate nella loro specificità e nella loro distinzione, sia dalle ‘scienze’ della natura, sia dalla Filosofia. Anzi esse sono divenute indubbiamente una componente essenziale del nostro panorama culturale”).

²⁰ Zob. tamże, s. 362.

intersubiektywnie komunikowalne. *Nauki humanistyczne* osiągają takie wyniki, a „prawa odkrywane przez te nauki mają wysoki stopień prawdopodobieństwa, niemalże pewności praktycznej”²¹. Valori określa *nauki humanistyczne* mianem prawdziwych nauk, gdyż dostarczają wyników weryfikowalnych przez innych badaczy. Są one analogiczne do nauk ścisłych, ale ich przedmiotem nie są *rzeczy*, ale podmiot ludzki. Z tego powodu Valori określa je jako *rigorose* – ściśle, ale *non esatte* – niedokładne. Prawa przez nie proponowane cechuje pewne prawdopodobieństwo, a nie matematyczna pewność²². Są to również nauki pozytywne, ponieważ odnoszą się do rzeczywistości weryfikowalnych eksperymentalnie (zwłaszcza nauki nomotetyczne). Posiadają metodologię różną od filozofii, ponieważ ograniczają się do aspektów podmiotu, które można sprawdzać właśnie empirycznie. Nie dotyczą zagadnień metafizycznych, jak wolna wola czy nieśmiertelność, czyli nie docierają, według Valoriego, do wartości moralnych, ale raczej do ich aplikacji i okoliczności²³.

O ile twierdzenie, że *nauki humanistyczne* pomagają określić sytuację i okoliczności aktu moralnego, jest, zdaniem Valoriego, możliwe do bezkrytycznego przyjęcia, o tyle wydaje się niejasne, dlaczego konstatacja warunków zewnętrznych i wewnętrznych aktu może wpływać na sądy wartościujące²⁴. Valori pyta, jakie ma znaczenie dla etyki, na przykład, ile zostało popełnionych przestępstw? Jakie ma znaczenie, czym były spowodowane? Jakie ma znaczenie określenie etosu dzisiejszych ludzi? Czy prawa moralne miałyby się dostosowywać do czasów, w których obowiązują? Przecież etyka nie mówi o tym, co jest, ale o tym, co powinno być, o „*Sollen* zachowania człowieka”²⁵.

Valori konstatuje, że tak sformułowane pytania tylko wydają się narzucające i uprawnione. Jeżeli przyjmie się proponowane przez niego rozumienie aktu moralnego, okazuje się oczywiste, że aspekt poznawczy jest w życiu moralnym momentem

²¹ Tamże, s. 363 („le leggi da esse scoperta hanno quindi un alto grado di probabilità, che, al limite, può giungere alla quasi certezza pratica”).

²² Zob. tamże, s. 364.

²³ Zob. tamże.

²⁴ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 72.

²⁵ Tamże („il *Sollen* del comportamento umano”). Zob. tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 49. Valori krytykuje twierdzenie George E. Moore’a (1873-1958), że każde przejście od *jest* do *powinno być* implikuje błąd naturalistyczny (zob. tamże, s. 50). Według omawianego filozofa koncepcja aktu moralnego, którą przyjmuje, uprawomocnia wzięcie pod uwagę aspektu poznawczego. Osąd moralny zależy od wiedzy podmiotu, również wiedzy naukowej, na temat przedmiotu formalnego działania moralnego (zob. tamże; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 73). Valori utrzymuje natomiast, że nie ma przejścia od faktu do wartości w tym sensie, że twierdzenia nauk empirycznych lub wydarzenia historyczne nie tworzą kryterium pozwalającego na odróżnienie dobra od zła (zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 51).

istotowym. Akt moralny rozumiany jest bowiem przez Valoriego jako „wolny i świadomy akt człowieka, zmierzający do wartości moralnej lub jej braku, czyli (...) do realizowania albo nierealizowania godności własnej lub drugiego”²⁶. Jest on konstytuowany „przez *intencję* (motywację), *przedmiot* (do którego akt jest bezpośrednio skierowany), *cel* (zapośredniczony) i *okoliczności*”²⁷. Przy takim rozumieniu aktu moralnego sąd wartościujący zależy zatem również od wiedzy posiadanej przez podmiot, indywidualny lub zbiorowy, na temat przedmiotu formalnego, do którego kieruje wolna wola²⁸. Jest to zrozumiałe i zauważalne w codziennym doświadczeniu. Coś wydaje się dobre i słuszne, ale z czasem, po uzyskaniu dokładniejszych informacji, sąd moralny może się zmienić. Valori przytacza klasyczny przykład Schelera: jeśli jakaś społeczność uzna tytoń za niebezpieczną truciznę, karalne będzie palenie i sprzedaż. W społeczeństwie ówczesnym ocena moralna była inna, ponieważ była oparta na nabytej wiedzy chemicznej i farmaceutycznej, stąd tytoń był legalny. Zmianie nie ulegają wartości moralne, ale wiedza naukowa, która wpływa na ich percepcję²⁹.

Valori zwraca uwagę, że etyka dotyczy nie tylko obiektywnej świadomości naukowej, ale również „emotywno-oceniającej percepcji wartości”³⁰. Uważa, że mianem etosu lub zmysłu moralnego określa się „przeżyty, egzystencjalny sposób ujmowania wartości”³¹. Podaje przykłady wartości *ojczyzny* czy *rodziny*, które uznawane są w wielu kulturach, ale na różne sposoby. Można rozpoznać te różnice, czego one dotyczą, z czego wynikają. W tym właśnie pomagają *nauki humanistyczne*, ponieważ na nich oparta jest wiedza o wartościach. W przypadku wartości *ojczyzny* czy *rodziny* wiedzy dostarczają nauki takie jak socjologia, antropologia kulturowa czy etnologia. Okazuje się, że inaczej pojmowano *rodzinę* w społeczeństwie grecko-rzymskim, inaczej w średniowieczu, inaczej w czasach nowożytnych. Valori zwraca uwagę, że nie chodzi tylko o różnice

²⁶ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 73 („l’atto libero e cosciente dell’uomo tendente verso un valore o un disvalore etico, cioè (...), verso la realizzazione o non realizzazione della dignità delle persona propria o altrui”). Zob. tenże, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 168-179; tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 50.

²⁷ P. Valori, *Metodologia della ricerca bioetica. Applicazione al problema dell’aborto*, w: S. Biolo (red.), *Nascita e morte dell’uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Wyd. Marietti, Genova 1993, s. 110 („[è costituito] dalla intenzione (motivazione), dall’oggetto (al quale l’atto immediatamente si dirige), dal fine (mediato) e dalle circostanze”). Zob. tenże, N. Brown, *The Worth of Persons. A Study in Christian Ethics*, Catholic Institute of Sydney, Sydney 1983, „Gregorianum”, nr 64 (1983), z. 4, s. 733.

²⁸ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 73.

²⁹ Zob. tamże; tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 53. Warto dodać jednak, że i aktualnie ocena ulega zmianie, właśnie dzięki powiększaniu wiedzy chemicznej i farmaceutycznej.

³⁰ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 74 („percezione emotivo-apprezzativa dei valori”).

³¹ Tamże, s. 73 („il modo vissuto-esistenziale col quale apprendiamo i valori stessi”).

prawne, ale również moralne³². Ocena moralna aktu musi brać pod uwagę opis dokonywany przez nauki ścisłe i *humanistyczne*. Dotyczy to zarówno obiektywnej sytuacji aktu, jak i subiektywnej sytuacji jego podmiotu³³. Omawiany filozof zauważa również, że odkrycie nowych wartości może prowadzić do utraty innych. Podaje przykład wartości życia seksualnego, którą wyróżnia się kosztem wartości skromności. Odwrotnie, odkrycie braku wartości w przeszłości (niewolnictwo, wyzysk, segregacja) prowadzi do wzięcia ich pod uwagę obecnie³⁴.

Omówione dotychczas rozważania Valoriego dotyczyły okoliczności zewnętrznych czynu. *Nauki humanistyczne* pomagają jednak zdobyć również wiedzę dotyczącą sytuacji subiektywnej działającego podmiotu. Valori wymienia w tym kontekście rolę psychologii, psychoanalizy, psychologii analitycznej³⁵. Chodzi zatem o poznanie różnych mechanizmów powodujących podmiotem działającym, wpływających na podejmowane decyzje i ich ocenę. Omawiany filozof twierdzi, że jest oczywiste, że aby osądzać dane postępowanie, konieczne jest je zrozumieć zarówno ze strony zewnętrznej, jak i wewnętrznej. Píše on: „nauki społeczne – na poziomie zewnętrznym i obiektywnym – oraz nauki psychologiczne – na poziomie wewnętrznym i subiektywnym – nie mogą nie wpływać metodologicznie na analizę moralną”³⁶.

Zdaniem Valoriego znaczenie ma również analiza językowa, gdyż na ocenę moralną czynów wpływają używane wobec nich określenia i językowe rozróżnienia. Czasem są to rozstrzygnięcia bardzo subtelne. Valori podaje przykład pozbawienia życia, które na poziomie logiczno-konceptualnym jest dzielone na nieumyślne, z premedytacją, rytualne, zabójstwo, morderstwo, w obronie własnej, w wyniku działań wojennych, jako kara główna. Różnym czynom przypisuje się różną kwalifikację moralną³⁷.

³² W jednej z recenzji Valori krytykuje autora za brak odwołań do systemów etycznych przeszłości: „jak możemy ignorować błędy i okrucieństwa, które dopuszczali, a nawet popierali je w przeszłości nawet wielcy, tradycyjni moralisci, tacy jak Arystoteles i św. Tomasz (pomyślmy tylko o niewolnictwie czy prześladowaniu heretyków)? Sądzimy, że żadna etyka systematyczna nie może dziś uciec od wymiaru historycznego” (P. Valori, *G. Abbà, Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale, LAS, Roma 1989*, „Gregorianum”, nr 71 (1990), z. 4, s. 802 („come ignorare p. es. gli errori e gli orrori ammessi e persino sostenuti nel passato anche da grandi moralisti tradizionali, come Aristotele e S. Tommaso (si pensi solo alla schiavitù o alla persecuzione degli eretici)? Nessuna sistematica etica oggi può prescindere, pensiamo, dalla dimensione storica”).

³³ Zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 53-55.

³⁴ Zob. tamże, s. 57.

³⁵ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 75.

³⁶ Tamże, s. 76 („le scienze sociologiche – sul piano esterno e oggettivo – e quelle psicologiche – sul piano interno e soggettivo – non possono non interferire metodologicamente nella ricerca morale”). Zob. tenże, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 357.

³⁷ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 75.

Zatem wyniki *nauk humanistycznych* mają wpływ na sądy etyczne. Aby ocenić, czy dany akt jest dobry i słuszny, konieczne jest, aby wiedzieć, jaka jest natura tego aktu, jego przyczyny i konsekwencje, uwarunkowania psychospołeczne i środowiskowe³⁸. Valori twierdzi, że „*nauki humanistyczne* są więc dla etyki nie tylko użyteczne, ale wręcz konieczne: zmieniając nasze spojrzenie na antropologię, nie mogą nie wpłynąć także na naszą aksjologię”³⁹.

Niemniej jednak *nauki humanistyczne* nie dotyczą, zdaniem Valoriego, całości doświadczenia moralnego, a tylko jego aspektu empiryczno-zmysłowego. Nie mogą one rozwiązać konfliktów wartości, nie ukazują dramatyzmu wyborów moralnych, nie wyjaśniają fenomenów życia moralnego. Valori twierdzi, że nie zwracają się ku przyszłości, ale służą weryfikacji czynów już dokonanych⁴⁰. Mogą być narzędziami używanymi przez człowieka dla swojego dobra lub przeciw niemu⁴¹. Są one również abstrakcyjne w tym sensie, że nie ujmują całego *Lebenswelt*, a tylko pewne jego elementy. Są dogmatyczne, gdyż pomijają pewne zagadnienia epistemologiczne. Stąd też twierdzi on, że choć mają uprawnioną postawę metodologiczną, to należy jednak unikać nadawania w konsekwencji wyników tych *nauk* znaczenia filozoficznego. Argumentuje on, że „*nauki* są częścią przedkrytycznego doświadczenia *naturalnego*, nie tematyzują relacji między podmiotem a przedmiotem, nie przekraczają danych zmysłowych: jednym słowem (...) zatrzymują się na przyczynach *bliższych*, nie sięgając przyczyn *ostatecznych*”⁴². Stwierdzają istnienie zachowania lub faktu, ale nie ujmują sądów wartościujących⁴³. Ograniczeniem *nauk humanistycznych* jest, zdaniem Valoriego, tworzenie zbyt łatwych kluczy interpretacyjnych, które totalizują i monopolizują

³⁸ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 252.

³⁹ Tamże, s. 251 („le scienze umane sono perciò non solo utili ma necessarie all'etica: mutando la nostra visione dell'antropologia, non possono non influire anche sulla nostra assiologia”). Zob. tenże, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 357.

⁴⁰ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 77. W innym miejscu łagodzi swoje stanowisko, twierdząc, że mogą mieć swój wkład nie tylko w ocenę moralną aktów spełnionych, ale również w wartościowanie aktów przyszłych. Podaje przykład: jeżeli badania socjologiczne ujawniłyby, że kapitalistyczny proces gromadzenia wartości dodanej powoduje w pewnych typach umów o pracę poważne zastrzeżenia moralne, wcześniej niedostrzegane, należałoby dążyć do zmian. Zatem okoliczności faktów moralnych nie tylko rzucają światło na akty spełnione, ale również przyszłe (zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 56).

⁴¹ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 77. Valori podaje przykład przemysłu atomowego oraz eksperymentów na człowieku, które mogą być użyteczne z punktu widzenia nauki, a niedopuszczalne z punktu widzenia etyki.

⁴² P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 8 („le scienze fanno parte dell'esperienza *naturale* precritica, non tematizzano il rapporto soggetto – oggetto, non superano le datità sensibili: in una parola (...) si fermano alle cause *prossime* senza raggiungere le *ultime*”). Zob. tenże, *La filosofia di fronte...*, dz. cyt., s. 758n.

⁴³ Zob. P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 8n; tenże, *La filosofia di fronte...*, dz. cyt., s. 758n.

rzeczywistość wbrew jej złożoności. W ten sposób przekształcają się one w *laicką mitologię*, która zamiast stymulować krytycyzm, dusi go i umniejsza⁴⁴.

I tak socjologia może redukować etykę do funkcji społeczeństwa, psychoanaliza tłumaczy fenomen religijności projekcjami podświadomości, marksizm poszukuje podstawowych motywów ewolucji w stosunkach produkcji i walce klas⁴⁵. Valori utrzymuje, że Marks, Nietzsche czy Freud stają się filozofami, gdy próbują arbitralnie rozszerzać swoją dyscyplinę antropologiczną na całość problematyki egzystencji człowieka. Niebezpieczna jest zatem próba tłumaczenia z jednego punktu widzenia sztuki, literatury, historii, metafizyki, etyki czy religii. Jako źródła takiego błędnego podejścia wskazuje on pozytywizm i naturalizm. W takim ujęciu *nauki humanistyczne* stają się jednostronne i mylące, podczas gdy chodzi o ich właściwe uchwycenie i użycie w interdyscyplinarnych badaniach naukowo-filozoficznych⁴⁶. Valori uważa, że *nauki humanistyczne* nie mogą zastąpić filozofii, ale otwierają wiele wielkich problemów filozoficznych. Utrzymuje on, że postulowana potrzeba badań interdyscyplinarnych obejmujących *nauki humanistyczne*, fenomenologię i metafizykę nigdy nie była tak ciekawa i tak bardzo konieczna⁴⁷, gdyż „pomiędzy dwoma badanymi przez nas biegunami – filozofią moralną i *naukami humanistycznymi* – nie ma stałego i nieuniknionego konfliktu, nie ma również tożsamości pojęciowej, lecz jest żywa dialektyka, dążąca do znalezienia harmonijnej syntezy, wiecznie przeznaczona do odnawiania się w zmieniających się sytuacjach i w nieustannym biegu ludzkiego życia i historii”⁴⁸.

Zostały wspomniane nieuprawnione, w ocenie Valoriego, próby redukcji doświadczenia moralnego. Są one niewystarczające, gdyż „zwykle takie doktryny skłaniają się ku temu, by uznać tak zwaną wartość moralną za niewłaściwą i zmystyfikowany wyraz rzeczywistości i doświadczeń innego rodzaju

⁴⁴ Zob. P. Valori, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 357.

⁴⁵ Zob. tamże, s. 357n.

⁴⁶ Zob. tamże, s. 358.

⁴⁷ Zob. tamże, s. 365; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 251n; tenże, *A che punto...*, dz. cyt., s. 403; tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 48; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 61, 85; tenże, *Phenomenology of personalistic morality*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Self and the Other*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 6, Wyd. Springer, Dordrecht 1977, s. 84; tenże, *Rivelazione biblica e filosofia morale*, w: A. Marco (i in.), *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Wyd. Paideia, Brescia 1973, s. 19n.

⁴⁸ P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 65 („tra i due poli che abbiamo esaminato – Filosofia morale e scienze umane – non esiste dunque una conflittualità permanente ed inevitabile, e neppure una identità concettuale, ma una dialettica vivente, in uno sforzo di trovare una sintesi armonica, perennemente destinata a rinnovarsi, nelle situazioni cangianti, e nel corso incessante della vita e della storia dell'uomo”).

(emocjonalnych, psychologicznych, socjologicznych, biologiczno-dziedzicznych, ekonomiczno-utilitytarnych)”⁴⁹. Valori uważa te hermeneutyki doświadczenia moralnego za niewystarczające, ale godne analizy, gdyż ich wyniki pomagają lepiej zrozumieć specyfikę aktów moralnych.

Pierwszą analizowaną przez omawianego filozofa interpretacją redukującą moralność jest neopozytywizm, który etykę sprowadza do części psychologii, etnologii, socjologii lub analiz języka⁵⁰. Sąd wartościujący wyrażony słowem *dobry* lub *zły* byłby tylko wyrazem emocji towarzyszących aprobacie lub potępieniu danego działania. Zdaniem Valoriego podejście neopozytywistyczne zdaje się sprowadzać zagadnienie moralności głównie do języka, podczas gdy doświadczenie moralne rodzi się w sytuacji egzystencjalnej. Język niewątpliwie należy do tej sytuacji, ale nie można jej do niego zredukować⁵¹. Innym wyrazem podejścia redukcjonistycznego neopozytywistów do etyki jest twierdzenie o zmienności jej języka⁵². Etyka nie miałaby tworzyć norm i wskazywać, co jest dobre i słuszne, ale „wyjaśniać nieskończone dwuznaczności potocznego języka etycznego, odróżniając go, na przykład, od języka prawnego, politycznego, społecznego, religijnego”⁵³. Zadaniem etyki byłaby w takim ujęciu tylko analiza i metodologia języka moralnego⁵⁴.

W ocenie omawianego filozofa zaletą neopozytywizmu jest obserwacja, że terminologia ma znaczenie dla analiz etycznych oraz zwrócenie uwagi na ważność momentu semantyczno-terminologicznego sądów moralnych⁵⁵. Wadą jest założenie podziału doświadczenia moralnego na elementy empiryczne i racjonalne. W konsekwencji kładzie się nacisk na aspekt formalny i językowy lub redukuje

⁴⁹ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 55 („l'abitudine inclinazione di tali dottrine è di considerare il cosiddetto *valore morale* come una espressione impropria e *mistificata* di realtà ed esperienze di altra specie (emotive, psicologiche, sociologiche, biologico-ereditarie, economico-utilitarie)”). Zob. tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 47; tenże, *Rivelazione biblica...*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Valore morale*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Wyd. Edizioni Paoline, Milano 1994³, s. 1418.

⁵⁰ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 59nn; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 58. Zdaniem Valoriego neopozytywizm to teoria sięgająca Russella i w pewnym sensie Moore'a, która znalazła przedstawicieli w Rudolfie Carnapie (1891-1970) i Alfredzie J. Ayerze (1910-1989). Analizuje on przede wszystkim emotywizm etyczny Ayera, według którego sądy etyczne są tylko prostymi wyrazami uczuć.

⁵¹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 63.

⁵² Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 58.

⁵³ Tamże („chiarire le infinite ambiguità del comune linguaggio etico, distinguendo ad es. questo, dal linguaggio giuridico, politico, sociale, religiose ecc.”).

⁵⁴ Zob. tamże.

⁵⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 63, 67.

moralność do sfery uczuciowej, a doświadczenie do sfery nauk eksperymentalnych⁵⁶. Valori uważa, że neopozytywizm pomaga oddzielić wartość moralną od tego, czym ona nie jest, ale nie tłumaczy, czym ona jest⁵⁷.

Innym przykładem poglądów, w których redukuje się doświadczenie moralne, są strukturalizm i socjologizm, gdzie sprowadza się moralność do jednego z wymiarów społeczeństwa, takich jak religia, ekonomia, prawo, sztuka, literatura. Valori utrzymuje, że w takim ujęciu „społeczeństwo staje się przyczyną i źródłem moralności, a etyka przekształca się w analizę przemian społecznych”⁵⁸. Taki jest, jego zdaniem, główny wniosek badań Émile’a Durkheima (1858-1917) i Luciena Lévy-Bruhla (1857-1939). Do podobnych wniosków dochodzi, w jego przekonaniu, Claude Lévi-Strauss (1908-2009).

Lévy-Bruhl bowiem traktuje doświadczenie moralne jako owoc nieuświadomionej presji społecznej i odrzuca koncepcję postępu moralnego. Zdaniem Valoriego jego teoria pomija istotny element doświadczenia, czyli intencjonalną relację podmiotu z przedmiotem. O ile takiego pominięcia można dokonywać w naukach empirycznych, skupiając się na opisie fenomenu, o tyle nie jest to uprawnione w filozofii. Nauki społeczne mogą pomijać wymiar moralny i opisywać ludzkie zachowania, ale filozofia moralna musi ujmować doświadczenie moralne w jego integralności. Próba tłumaczenia doświadczenia moralnego tylko jako efektu presji społeczeństwa jest, jego zdaniem, nieuprawniona⁵⁹. W socjologizmie nie przyjmuje się również, że w doświadczeniu moralnym chodzi nie tylko o relację podmiotu do społeczeństwa, ale przede wszystkim o relację podmiotu do samego siebie. Dopiero z tej relacji, polegającej na nadawaniu wartości osobie ludzkiej, wypływa wymiar interpersonalny: „doświadczenie moralne jest zawsze osobowe i międzyosobowe, nigdy tylko społeczne”⁶⁰. Valori utrzymuje, że nawet moralność najbardziej intymnej myśli wywodzi

⁵⁶ Zob. tamże, s. 68; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 10, 17; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1418. Valori zgadza się z tym, że sądy etyczne nie mają charakteru naukowego w sensie nauk eksperymentalnych, gdyż mają charakter aksjologiczny (zob. tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 68).

⁵⁷ Zob. tamże.

⁵⁸ Tamże, s. 70 („la società diverrebbe causa e fonte unica della morale e la scienza etica si trasformerebbe cioè in uno studio delle trasformazioni sociali”). Więcej na temat strukturalizmu w interpretacji Valoriego: zob. P. Valori, *Strutturalismo e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 118 (1967), t. 4, z. 2819, s. 422-434; tenże, *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 6, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 231-232; tenże, *Strutturalismo e ateismo*, „Divinitas”, nr 13 (1969), s. 225-234; tenże, *Strutturalismo*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 365-369.

⁵⁹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 72-76; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 10, 17; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1418.

⁶⁰ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 78 („l'esperienza morale è sempre personale ed interpersonale, mai meramente sociale”).

się nie z relacji do opinii społecznej, ale z jej odpowiadania godności osoby podmiotu i wspólnoty podmiotów, a „działanie moralne jest zawsze aktem daru i miłości wobec określonej osoby, komunikującej się w *królestwie osób*. A to *królestwo* nie pokrywa się ze *społeczeństwem* w sensie antropologicznym i socjologicznym”⁶¹. Doświadczenie moralne i doświadczenie społeczne różnią się od siebie, jak konstatuje Valori.

Dostrzega on jednak również zalety analiz strukturalistów. Zwraca uwagę zwłaszcza na wykazanie różnorodności przy jednoczesnej bliskości różnych modeli kulturowych i moralnych. Poważna fenomenologia doświadczenia moralnego nie może, jak utrzymuje, pomijać rezultatów badań nauk społecznych. Niemniej jednak, choć wyniki analiz strukturalistów są ważne i wartościowe na terenie nauk społecznych, to implikacje filozoficzne ujawniają sprzeczności i ograniczenia⁶². Valori pisze: „filozofia strukturalistyczna, mimo subtelności, pomysłowości, oryginalności i heurystycznej skuteczności swych metod oraz hojności swych humanistycznych instancji, pozostaje w swym teoretycznym rdzeniu zbyt nieczuła i obojętna wobec prawdziwych problemów, więcej, wobec dręczących tajemnic ludzkiej egzystencji”⁶³.

Tendencję redukcjonistyczną Valori dostrzega również w postulatach psychoanalitików⁶⁴. Twierdzi: „psychoanaliza freudowska (...) redukuje całość doświadczenia moralnego do niektórych tylko jego składników, tych empiryczno-psychogenetycznych, odrzucając i ignorując natomiast te o charakterze racjonalnym i aksjologicznym”⁶⁵. Zdaniem psychoanalitików, jak zauważa, „defekty zachowania (...) muszą zostać zrozumiane (w ich świadomych lub nieświadomych motywach) i uzdrowione, ale nie oceniane, lub co gorzej, potępiane”⁶⁶. Tradycyjna etyka

⁶¹ Tamże („una azione morale è sempre un atto di donazione e di amore ad una persona determinata comunicante in un *regno di persone*. E tale *regno* non coincide con *la società* in senso antropologico e sociologico”).

⁶² Zob. tamże, s. 82; tenże, *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia Filosofica*, dz. cyt., kol. 232; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1418.

⁶³ P. Valori, *Strutturalismo e morale*, dz. cyt., s. 434 („la filosofia strutturalista, nonostante la sottigliezza, ingegnosità, originalità e efficacia euristica dei suoi metodi e la generosità delle sue istanze umanistiche, rimane, nel suo nucleo teoretico, troppo insensibile ed estranea a quelli che sono i veri problemi e, più, gli angosciosi misteri dell’esistenza umana”).

⁶⁴ Na temat psychoanalizy w interpretacji Valoriego: zob. P. Valori, *Freud e l’origine della moralità*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2849, s. 424-433; tenże, *Psicanalisi e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2850, s. 564-573; tenże, *Psicanalisi, religione, morale*, w: *Processo alla psicoanalisi*, Wyd. Sansoni, Firenze 1962, s. 76-83; tenże, *Psicanalisi e filosofia*, w: A. Bausola (red.), *Il pensiero contemporaneo*, t. 2, Wyd. La Scuola, Brescia 1978, s. 765-813.

⁶⁵ P. Valori, *Freud e l’origine...*, dz. cyt., s. 432 („la psicanalisi freudiana (...) riduce tutta l’esperienza morale soltanto ad alcune delle sue componenti, quelle empirico-psicogenetiche, rigettando e ignorando invece quelle di ordine razionale ed assiologico”).

⁶⁶ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 62-63 („i difetti del comportamento (...) devono essere *capiti* (nelle loro motivazioni conscie od inconscie) e *curati*, non giudicati o, peggio, condannati”).

uznawana jest przez nich za przynoszącą więcej szkód niż pożytku, stąd umniejszają oni rolę etyki jako refleksji filozoficznej⁶⁷. Tymczasem, jak utrzymuje omawiany filozof, analiza psychoanalityczna bez filozoficznej pozostaje w martwym punkcie, a analiza filozoficzno-etyczna bez psychoanalitycznej pozostaje abstrakcyjna⁶⁸. I konstatuje: „dopóki metoda psychoanalityczna pozostanie na poziomie nauki empirycznej i nie stworzy się na szerszą fenomenologię ludzkiego doświadczenia, dopóty będzie niewystarczająca do opisu, a tym bardziej do wyjaśnienia *faktu moralnego*. Jednocześnie fakt moralny – aby mógł być w pełni uzasadniony także w psychogenetycznym uwarunkowaniu, w którym jest zakorzeniony – może i w pewnym sensie musi być badany także z psychoanalitycznego punktu widzenia”⁶⁹. Rezultaty badań psychoanalitycznych należy zatem wziąć pod uwagę w analizie doświadczenia moralnego⁷⁰.

Valori rozważa wspomniane teorie, aby pokazać, że umniejszają one znaczenie doświadczenia moralnego. Jednocześnie ich wyniki są warte włączenia w analizę fenomenologiczną. Píše on: „nie ulega wątpliwości, że fakt moralny jest nierozzerwalnie związany z dynamiką reakcji emocjonalnych, presją społeczną, strukturami językowo-etnologicznymi, introjekcją zakazów rodowych i rodzicielskich itd. Tyle tylko, że z tych wszystkich uwarunkowań wyłania się on jako specyficzna, nieredukowalna pozostałość”⁷¹.

Valori twierdzi, że omówione próby wyjaśnienia doświadczenia moralnego redukują etykę, co jest nieuprawnione i zbyt upraszcza rzeczywistość. Stawia on tezę, że dzieje się tak, gdyż „etyka teoretyczna i normatywna wydaje się dziś abstrakcyjna, nieużyteczna, nieściśła, zrelatywizowana, odległa od *nauk humanistycznych*, od współczesnej kultury, a nawet od wielkich ludzkich wyborów”⁷². Wobec tej trudności Valori utrzymuje, że w projekcie tematyzacji metodologii badań nad moralnością należy

⁶⁷ Zob. tamże.

⁶⁸ Zob. P. Valori, *Psicanalisi e morale*, dz. cyt., s. 573.

⁶⁹ Tamże („finché il metodo psicanalitico rimarrà sul piano della scienza empirica e non si aprirà ad una fenomenologia più vasta dell'esperienza umana, rimarrà insufficiente a descrivere e, molto più, a spiegare il *fatto morale*. Questo d'altra parte – per essere pienamente giustificato anche nei condizionamenti psicogenetici nei quali si radica – può e, in certo senso, deve essere indagato anche dal punto di vista psicanalitico”).

⁷⁰ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 94.

⁷¹ Tamże („non v'è dubbio che il fatto morale è inseparabile dalla dinamica delle reazioni emotive, dalla pressione sociale, dalle strutture linguistico-etnologiche, dalla introiezione delle proibizioni ancestrali e parentali ecc. Solo che essa emerge da tutti questi suoi condizionamenti come un residuo specifico irriducibile”).

⁷² P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 66 („la morale riflessa e normativa appare oggi spesso astratta, inutile, poco rigorosa, relativizzata, poco vicina alla scienza e alla cultura contemporanea e persino alle grandi scelte umane”).

wziąć pod uwagę różne wymiary moralności i spojrzeć na nie z punktu widzenia poszczególnych dyscyplin. Stąd pierwszym krokiem analizy doświadczenia moralnego jest wzięcie pod uwagę wyników *nauk humanistycznych*, które opisują fakty w ich odniesieniu do przyczyn bliższych, podczas gdy właściwa filozofia moralna czyni to w odniesieniu do przyczyn ostatecznych. Filozofia moralna musi zatem, jego zdaniem, odnosić się do wyników nauk o człowieku, aby nie być abstrakcyjna⁷³.

3.2. Analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego

Drugim krokiem badania moralności w koncepcji Valoriego jest fenomenologia doświadczenia moralnego. *Nauki humanistyczne*, jak zostało pokazane, zarysowują sytuację aktu ludzkiego, ale nie mogą ukazać jego znaczenia i wartości⁷⁴. Valori uważa, że ich wyniki wzywają do „poszukiwania, poza i ponad wiedzą *faktograficzną*, szerszego, bardziej wszechstronnego, przeżywanego wymiaru noetycznego. I właśnie tej potrzebie ma wyjść naprzeciw intencjonalna analiza sensów, która przyjęła nazwę fenomenologii”⁷⁵.

Metoda fenomenologiczna, utrzymuje Valori, „okazuje się bardzo przydatna jako wprowadzenie do moralności egzystencjalnie przeżywanej, a jednocześnie wolnej od relatywistycznego i historyzującego sytuacjonizmu; (...) doskonale odpowiada bardzo rozpowszechnionej dziś wśród moralistów i w ogóle ludzi wykształconych potrzebie ugruntowania moralności nie *von oben*, ale *von unten*, jak to często wyrażał Husserl”⁷⁶. Valori uważa, że oba kierunki są wprawdzie poprawne i mają strony zarówno pozytywne, jak i negatywne, ale droga *von unten* wydaje się bardziej konkretna⁷⁷.

Zastosowanie metody fenomenologicznej do badania doświadczenia moralnego nie jest nowym pomysłem. Sam Husserl mówił o jej aplikacji do ogólnej aksjologii i aksjologii moralnej⁷⁸, jakkolwiek Valori przyznaje, że w fenomenologii bardziej

⁷³ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 2.

⁷⁴ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 70.

⁷⁵ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 9 („cercare, aldilà e al disopra della conoscenza *fattizia*, una dimensione noetica più vasta, comprensiva, vissuta. Ed è a questa esigenza che intende venire incontro l'analisi intenzionale dei significati che ha presa nome la fenomenologia”).

⁷⁶ P. Valori, *Phenomenology of personalistic...*, dz. cyt., s. 82 („proves very useful as an introduction to a morality existentially lived and at the same time removed from relativistic and historicist situationism; (...) corresponds perfectly to a very widespread need today among moralists and cultivated people in general – the need, that is, of grounding moral not *von oben*, but *von unten*, as Husserl frequently expressed it”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 2; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 69.

⁷⁷ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 69; A. Kobylński, *Włoska droga...*, dz. cyt., s. 322.

⁷⁸ Zob. P. Valori, *Phenomenology of personalistic...*, dz. cyt., s. 81.

akcentowano moment teoretyczno-przeświadczeniowy niż aksjologiczno-etyczny⁷⁹. A właśnie w sferze moralnej metoda Husserla „ukazuje swoją głębię, a nawet powołanie”⁸⁰.

Pierwszym momentem fenomenologicznej analizy doświadczenia moralnego jest zdefiniowanie pojęcia doświadczenia. Valori przytacza zdanie Schelera, że to, co jest dane *a priori*, jest doświadczeniem w nie mniejszym stopniu niż wszystko to, co jest dane przez doświadczenie w sensie obserwacji i indukcji⁸¹. Zatem pojęcie doświadczenia oznacza nie tylko doświadczenie empiryczne, czyli syntetyczne *a posteriori*, ale również doświadczenie *a priori*, zarówno syntetyczne, jak i analityczne⁸².

Co zatem, według Valorigo, charakteryzuje doświadczenie? Po pierwsze, bezpośredniość w odniesieniu do przedmiotu, który się *samo-prezentuje*. Nie chodzi tu bynajmniej jedynie o przedmioty konkretne, indywidualne, zmysłowe, jak chciała tradycja empirystyczna. Możliwe jest doświadczenie transcendentale, ontologiczne, metafizyczne, również religijne, zatem doświadczenie rzeczywistości metaempirycznych⁸³. Po drugie, doświadczenie charakteryzuje się receptywnością. Dane doświadczenia nie są tworzone przez podmiot, ale są przez podmiot przyjmowane⁸⁴. Po trzecie, elementem doświadczenia jest kontakt z rzeczywistością, rzeczywisty kontakt z *rzeczami*. Valori uważa, że „takimi *rzeczami* w fenomenologii nie są byty materialne i zmysłowe, ani także możliwe i myślane byty idealne. Odpowiadają one natomiast temu, co zwykle nazywa się *daną*, *datum* obecnym w świadomości, czymś jednak, co naprawdę istnieje i nie może być zatem zredukowane do czysto logicznej możliwości. Ten *sens* fenomenu, który nie jest ani przedmiotem empirii, ani przedmiotem formalno-abstrakcyjnej racjonalności, Husserl nazywa (...) *istotą*”⁸⁵. Doświadczenie,

⁷⁹ Zob. P. Valori, *Moral experience...*, dz. cyt., s. 187. Valori powołuje się na pracę Aloisa Rotha zbierającą wypowiedzi Husserla o etyce: A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Wyd. Martinus Nijhoff, Haag 1960.

⁸⁰ P. Valori, *Moral experience...*, dz. cyt., s. 187 („shows its depth, even its vocation, in the moral sphere”).

⁸¹ Zob. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Wyd. Niemeyer, Halle 1916, s. 46 („aus dem Gesagten ist klar, dass, was immer *a priori* gegeben ist, eben sowohl auf Erfahrung überhaupt beruht wie all jenes, das uns durch Erfahrung im Sinne der Beobachtung und der Induktion gegeben ist. (...) Insofern beruht alles und jedes Gegebene auf Erfahrung. Wer dies noch Empirismus nennen will, mag es so nennen. Die auf Phänomenologie beruhende Philosophie ist in diesem Sinne Empirismus”).

⁸² Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 118; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 11.

⁸³ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 119n.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 120.

⁸⁵ Tamże, s. 120n („tali *cose* nella fenomenologia non sono gli enti materiali e sensibili, ma non sono neppure le mere idealità possibili e pensate. Corrispondono invece a ciò che si suole chiamare normalmente *il dato*, la *datità* presente alla coscienza, qualcosa però che veramente esiste e non può quindi ridursi ad un puro *possibile* logico. Questo *sens*o del fenomeno, che non è né oggetto della *empiria* né oggetto di una razionalità formale-astratta, è ciò che Husserl chiama (...) *essenza*”).

w rozumieniu Valoriego, jest zatem „bezpośrednim i receptywnym kontaktem z rzeczywistością ujmowaną w swej istocie i sensie”⁸⁶.

Drugim momentem kroku fenomenologicznego obecnym w koncepcji Valoriego jest analiza fenomenów doświadczenia moralnego. Pierwszą klasą fenomenów moralnych, które jawią się jako konieczne do rozważenia, są zaś sądy wartościujące. Sens etyki zależy od odpowiedzi na pytanie, czy istnieją sądy wartościujące, które byłyby ściśle moralne, czyli nieredukowalne do sądów innych typów⁸⁷. Zdaniem Valoriego wiele bowiem sądów wartościujących okazuje się sądami pseudoetycznymi, gdyż ma pochodzenie socjologiczne, etnologiczne, psychologiczne, językowe czy psychoanalityczne. Często sąd *dany czyn jest dobry* oznacza w rzeczywistości *dany czyn jest akceptowany przez społeczeństwo* lub *dany czyn jest nakazany przez autorytet* czy też *dany czyn wynikania z wychowania przez rodziców*. Zdaniem omawianego filozofa z kwalifikacją etyczną mamy zaś do czynienia, gdy sąd *dany czyn jest dobry* oznacza *godny podmiotu jako wolnego i racjonalnego bytu*, a także *wartościowy*, gdyż *nadaje sens życiu*⁸⁸.

Zdaniem Valoriego ufundowanie etyki bierze swój początek właśnie w fenomenie sądów wartościujących⁸⁹. Wbrew Kantowi i niektórym jego następcom uważa on, że fenomen powinności jest wtórny. Zgadza się z twierdzeniami Schelera: „wszelkie powinności opierają się na wartościach – podczas gdy wartości nie opierają się bynajmniej na idealnych powinnościach”⁹⁰ oraz „wszystkie normy, imperatywy, żądania itd. – jeśli nie chcą być arbitralnymi nakazami – mają swoją podstawę w niezależnym bycie, w bycie wartości”⁹¹. Valori utrzymuje, że każda wartość powinna zostać zrealizowana, ale owa powinność nie zawsze jest przekonująca. Tylko w pewnych przypadkach, jak utrzymuje, wartość musi być zrealizowana absolutnie⁹².

Valori zgadza się z Schelerem, że każda etyka stawiająca w punkcie wyjścia fenomen powinności, aby następnie dojść do idei dobra i zła, ma charakter negatywny,

⁸⁶ Tamże, s. 121 („un contatto immediato e ricettivo con la realtà intesa nella sua essenza e significato”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 14. Valori przyjmuje koncepcję Ogiernanna (zob. H. Ogiernann, *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, „Scholastik”, nr 37 (1962), s. 482-492).

⁸⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 124.

⁸⁸ Zob. tamże, s. 124n.

⁸⁹ Zob. tamże, s. 125.

⁹⁰ M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 210 („alles Sollen ist fundiert auf Werte – wogegen Werte durchaus nicht auf ideales Sollen fundiert sind”).

⁹¹ Tamże, s. 189 („vielmehr gründen auch alle Normen, Imperative, Forderungen usw. – wenn sie nicht willkürliche Befehlssätze sein wollen – in einem selbstständigen Sein, im Sein der Werte”).

⁹² Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 126.

represywny i zakłada brak zaufania do natury ludzkiej i istoty aktów moralnych⁹³. Etyka klasyczna u swych podstaw stawiała dobro – *bonum faciendum*. Fenomenologia doświadczenia moralnego podejmuje takie rozumienie początków etyki, choć, jak zauważa, w kluczu aksjologicznym, a nie ontologicznym⁹⁴.

Podstawowym fenomenem nie są zatem sądy powinnościowe, ale sądy wartościujące. Konkretnie sądy związane z doświadczeniem wewnętrznym, ponieważ sądy związane z doświadczeniem zewnętrznym (językiem, etnologią, socjologią), choć wydają się mieć zaletę powszechności, nie mogłyby odnosić się do uniwersalnych wartości, jeśli wpraw nie miałyby związku z wewnętrzną świadomością. Są one natomiast pomocne przy poszerzaniu zawartości doświadczenia wewnętrznego⁹⁵.

Valori przyjmuje zatem metodologiczną zasadę pierwszeństwa doświadczenia osobistego. Twierdzi: „analiza filozoficzna, również fenomenów moralnych, jest w pewnym sensie *faktem osobistym* filozofa, nawet jeśli jest on intelektualnie i współodczuwająco zjednoczony w intersubiektywności z całym doświadczeniem ludzkim”⁹⁶.

Sądy wartościujące pochodzące z doświadczenia wewnętrznego stwierdzają, że jest dobrze wypełnić dany akt, podczas gdy nie jest dobrze wypełniać innego. Chodzi zatem o sąd dotyczący wartości, a nie faktu. Przy czym Valori zaznacza, że sąd rozumie jako formę doświadczenia, w którym pewien stan rzeczy (*Sachverhalt*) ujawnia się świadomości, która go ujmuje oraz w sposób wolny i dynamiczny afirmuje. Sąd jest zatem zajęciem pozycji wobec rzeczywistości, która nie jest stwarzana przez akt, ale rozpoznawana i uprawomocniona. Sąd w perspektywie fenomenologiczno-aksjologicznej jest świadomą i wolną akceptacją rzeczywistości takiej, jaką ona się jawi⁹⁷.

Sąd wartościujący różni się od sądu konstatujuącego i pogłębia go. Sądy te, zdaniem Valoriego, charakteryzują się jednak ciągłością, a nie zupełną separacją⁹⁸. Sądy wartościujące wyrażają aprobatę lub dezaprobatę, która ma jednak inne pochodzenie i sens niż w sądach o charakterze psychologicznym, emotywnym czy socjologicznym.

⁹³ Zob. tamże; M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 215.

⁹⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 126n.

⁹⁵ Zob. tamże, s. 127n.

⁹⁶ Tamże, s. 128 („l'analisi filosofica, anche dei fenomeni morali, è in certo modo il *fatto personale* del filosofo, anche se intellettualmente e simpateticamente unito, nella intersoggettività, a tutta l'esperienza umana”).

⁹⁷ Zob. tamże, s. 129.

⁹⁸ Zob. tamże.

Aprobata udzielona w sędzie wartościującym w obliczu danego aktu nie wyraża tego, jak utrzymuje Valori, że akt jest użyteczny, przyniesie nagrodę, jest nakazany lub zabroniony, przyjemny, uznany przez instancję boską, jest wynikiem presji państwa, autorytetu, wzorca zachowań, ale że „akt ten jest sam w sobie słuszny i stosowny, to znaczy szlachetny, uczciwy, godny człowieka, zdolny nadać wartość i sens mojemu życiu i mojej egzystencji – podobnie jak egzystencji innych, którzy go spełniają – oraz sprawić, że poczuje się autentyczniej człowiekiem”⁹⁹.

Valori definiuje etyczny sąd wartościujący jako „przeżyty, egzystencjalny akt, wyrastającym z samych korzeni kondycji ludzkiej, w którym podmiot – poszukując racji i sensu swego życia – wyraża wartość tych właśnie działań, które wydają mu się ustanawiać lub wzbogacać ten sens”¹⁰⁰. Wartościowanie etyczne jest zatem doświadczeniem bezpośrednim, receptywnym i konkretnym, które jawi się jako „wolne od swoich fizyczno-socjologiczno-psychologicznych uwarunkowań – jakimi byłyby na przykład reakcja zmęczenia, obrzydzenia, euforii itd. – manifestując się jako *akt*, a nie po prostu *fakt*; ale jednocześnie jawi się jako kierowany pewnymi motywami, wartością, która w nim promieniuje”¹⁰¹.

Według Valoriego kwalifikacja etyczna wyraża zatem relację do obiektywności transcendentalnej, ale nie w porządku formalnym, lecz materialnym. Nie od podmiotu zależy nadawanie sensu aktowi, ale to podmiot może chcieć lub nie chcieć, aby dany akt nabrał lub utracił znaczenie dla niego samego. Podmiot może ratyfikować to, co istnieje lub tego nie ratyfikować. Omawiany filozof twierdzi: „ja nie tworzę wartości moralnej

⁹⁹ Tamże, s. 130 („quella azione è in se stessa giusta e conveniente, cioè nobile, onesta, degna dell’uomo, capace di dare un valore e un significato alla mia vita e alla mia esistenza – come a quella di altri che la compiono – di farmi sentire più autenticamente uomo”).

¹⁰⁰ Tamże („un atto esistenziale vissuto, sgorgante della stesse radici della condizione umana, in cui il soggetto – in cerca di un perché e di un significato della sua vita – esprime appunto il valore di quelle azioni che più gli appaiono costituire o arricchire tale significato”). Zob. tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1419. W celu lepszego wytłumaczenia stanowiska Valori przytacza przykład J. De Finance’a: podczas konkursu pojawia się możliwość zwycięstwa dzięki oszustwu poprzez zdobycie wcześniej pytań. Być może umiejętność oszukania ujawniłaby pewne zdolności oszusta jak biegłość lub śmiałość, a wygrana przyniosłaby zyski. Oszust mógłby powiedzieć, że *dobrze* to rozegrał. Niemniej jednak czyn ten nie jest *dobry*. Termin *dobry* ma różne znaczenia w obu miejscach, chodzi o inny rodzaj wartościowania. De Finance utrzymuje, że w negatywnej ocenie oszukiwania nie następuje odwołanie do sankcji, ani do hipotetycznych konsekwencji powszechności zjawiska oszustwa. Natomiast człowiek rozumie, że ten czyn *poniżyłby* go, sprawił, że zszedłby on niżej w porządku wartości. Stałby się on *godny* kary, bycia uznany za winnego, co jest zupełnie różne od bycia w niebezpieczeństwie kary (zob. J. De Finance, *Etica generale*, Wyd. Edizioni del Circito, Cessano-Bari 1975, s. 68).

¹⁰¹ P. Valori, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 131 („svicolata dai suoi condizionamenti fisio-socio-psicologici – come ad esempio potrebbe essere una reazione di fatica, di disgusto, euforia ecc. – manifestandosi quale un atto, non semplicemente un fatto; ma insieme guidata da certi motivi, dal valore cioè che in essa risplende”).

(...), ale *konstytuuję ją dla siebie*, ponieważ mogę jej szukać, rozpoznawać ją, afirmować lub tego nie czynić”¹⁰².

Dochodzi zatem do powstania właściwej życiu moralnemu dialektyki obiektywności i subiektywności. Obiektywna norma z jednej strony o tyle jest obowiązująca, o ile jest rozpoznana, lecz z drugiej strony podmiot nie może uchylać się od poznania norm obiektywnych, które go transcendują, gdyż najbardziej autentycznym sensem bycia osobowego jest otwarcie na wartości. W życiu moralnym, utrzymuje Valori, spotyka się poznanie i miłość, prawda i wolność, teoria i praktyka. Życie moralne to poszukiwanie dobra, ale to poszukiwanie jest wolnym wyborem osoby: „wartościowanie moralne jest wolnym aktem w odniesieniu do wolnego działania, mojego lub innych, ale taki wolny akt zakłada afirmację wartości, która mnie transcenduje i normuje”¹⁰³. Wartościowanie etyczne ma zatem, jego zdaniem, charakter wolny, personalistyczny, egzystencjalny, normatywny i obiektywny.

Zewnętrzne ujęcie sądów wartościujących również jest istotne w analizie doświadczenia moralnego. Szczególne znaczenie ma doświadczenie potoczne, gdyż świadomość ludowa, język potoczny, bajki czy folklor ujawniają istnienie sądów wartościujących cechujących się szczególnym charakterem. Dochodzi mianowicie do afirmacji sensu, wartości, zasługi lub ich braku, na podstawie odpowiadania godności bycia człowiekiem¹⁰⁴. Bajki i opowiadania ludowe pokazują, że bohater przebywa drogę ryzyka, niebezpieczeństwa i trudności oraz musi wykazać się odwagą, przewyciężaniem przeciwności i wiernością. Siła fizyczna, szczęście, pomoc nadprzyrodzona jawią się raczej jako elementy towarzyszące jego sile moralnej¹⁰⁵. Valoriemu nie chodzi jednak o aposterioryczne ukazywanie zmysłu moralnego ludzkości, ale o odkrycie, czym jest doświadczenie moralne. Chodzi o fenomenologię, a nie historię moralności, etnologię czy antropologię kulturową. Nauki te ujawniają natomiast kategorie moralne, z którymi człowiek spotyka się w doświadczeniu wewnętrznym. Uniwersalizm zmysłu moralnego znajduje potwierdzenie w istnieniu kategorii moralnych w każdej grupie ludzkiej.

¹⁰² Tamże („io non creo il valore (...) ma lo *costituisco per me*, in quanto posso cercarlo, riconoscerlo, affermarlo o no”).

¹⁰³ Tamże, s. 132 („la valutazione morale è un atto libero in riferimento ad una azione libera, mio o di altri, ma tale atto libero implica l’affermazione di valore che mi trascende e mi norma”).

¹⁰⁴ Zob. tamże, s. 134.

¹⁰⁵ Zob. tamże, s. 134n. Valori uważa, że bajki prawie zawsze są indeterministyczne, egzystencjalne i moralistyczne w najlepszym rozumieniu, a analizy strukturalistyczne pominęły ten aspekt. Na zarzut, że bajki dotyczą konkretnego obszaru kulturowego, Valori odsyła do badań nad ludami pierwotnymi: E. Westermarck, *The Origin and Development of Moral Ideas*, Wyd. The Macmillan, London 1906-1908; V. Cathrein, *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Wyd. Herder, Freiburg 1914.

Analizy etnologiczne pokazują bowiem, jak utrzymuje Valori, że o ile ludy pierwotne mają trudności w sformułowaniu katalogu zasad moralnych, o tyle wiedzą, jak postępować w konkretnych sytuacjach. Świadomość ta nie pochodzi z mitów, gdyż to mity pochodzą od niej. Nie ma również dowodów, utrzymuje on, na pierwszeństwo świadomości kolektywnej przed indywidualną lub odwrotnie. Choć, jak zauważa Valori, powołując się na badania etnologiczne, mogą zaistnieć okoliczności, w których świadomość indywidualna u ludów pierwotnych ma pierwszeństwo przed świadomością kolektywną. Zdarza się mianowicie, że gdy osoba zostaje potępiona przez społeczeństwo bez świadomości własnej winy, odwołuje się do wyższej instancji, wyższego porządku, nazywanego w etnologii *Bogiem*, który jest wyrazem osądu indywidualnego przekraczającego osąd kolektywny. Jak konstatuje Valori, obok dobra i zła relatywnego, istnieje bowiem dobro i zło absolutne¹⁰⁶.

Wyjście od analizy wewnętrznej świadomości i poszerzenie jej o intersubiektywną komunikację pozwala Valoriemu stwierdzić, że „sąd etyczny posiada swoją własną osobliwość, to znaczy wyraża szczególne uznanie wolnego postępowania człowieka jako takiego, wyraża relację nie do zdolności, siły fizycznej, sukcesu zewnętrznego, zgodności z prawem społecznym, politycznym, rodzinnym, religijnym itd., ale do godności osoby ludzkiej, właśnie dlatego, że jest ona osobą. Z tego dokładnie powodu o takim postępowaniu mówi się, że jest dobre, sprawiedliwe, słuszne, uczciwe, cnotliwe (...) albo złe, niesprawiedliwe, bezprawne, nieuczciwe, podstępne”¹⁰⁷.

Wartościowanie etyczne implikuje inny fenomen życia moralnego, mianowicie akt preferowania i wyboru. Gdy podmiot ocenia oszukiwanie jak złe, preferuje uczciwość, a gdy wola postępuje za aktem preferowania, spełnia akt dobry. Nie oznacza to, zdaniem Valoriego, że sąd stwarza wartości, ale że sąd jest aktem wolnym, nie jest fizycznie zdeterminowany, a raczej motywowany przez swój przedmiot, a zatem: „decyzja i sąd *convertuntur*”¹⁰⁸.

Kolejnym ważnym fenomenem życia moralnego jest żal. Zdaniem Valoriego wynika z niego nieskończona liczba zachowań, postaw, rytuałów, a jednocześnie łatwo

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 136n; J. De Finance, *Etica generale*, dz. cyt., s. 61-62.

¹⁰⁷ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 137n („il giudizio di valutazione etica possiede una sua peculiarità propria, dice cioè una speciale apprezzabilità della condotta umana libera in quanto tale, vale a dire una relazione non alla abilità, forza fisica, successo esteriore, conformità alla legge sociale, politica, familiare, religiosa ecc., ma alla dignità dell'essere umano in se stesso, proprio perché essere umano. Per questa ragione precisa, tale condotta è detta buona, giusta, legittima, onesta, virtuosa (...). Ovvero cattiva, ingiusta, illegittima, disonesta, viziosa”).

¹⁰⁸ Tamże, s. 139 („decisione e giudizio *convertuntur*”).

go pomylić z innymi fenomenami, jak przykrość, wyrzuty sumienia, poczucie winy z następstwem w postaci pragnienia samoukarania. Zauważa on, że mylenie tych fenomenów z żalem jest charakterystyczne dla filozofii współczesnej i prowadzi do uznawania żalu za niepotrzebny, a wręcz szkodliwy dla człowieka¹⁰⁹. Przykrość wyraża nieszczęście z powodu bolesnego wydarzenia lub utraty okazji, ale nie jest związana z odpowiedzialnością. Wyrzuty sumienia, w potocznym rozumieniu, związane są natomiast ze świadomością winy i działania wbrew wartościom. Wyrażają one coś negatywnego, wstydliwego, są uczuciem doznawanym, ale niechcianym, raczej faktem, a nie aktem. Poczucie winy nie różni się istotnie od wyrzutu sumienia, choć ma pewne cechy własne. Jest to niepowątpiewalny fakt psychiczny, analizowany szczegółowo przez psychoanalizę, lecz również pasywny i negatywny, niezwiązany z wolnością i odpowiedzialnością¹¹⁰.

Tymczasem żal odróżnia się od tych fenomenów, twierdzi Valori, gdyż związany jest z wolnością, chęcią poprawy i uznaniem się za podmiot działający, jest przyjęciem odpowiedzialności za czyny. Żal odnosi się nie tylko do aktów spełnionych w przeszłości, ale modyfikuje teraźniejszą postawę podmiotu. Nie odnosi się tylko do pojedynczego aktu, ale do podmiotu, do całego ukierunkowania intencjonalności¹¹¹. Dotyczy on wymiaru egzystencjalnego, który jest nieredukowalny do poziomu psychologiczno-empirycznego, socjologicznego czy psychoanalitycznego. Żal jest „aktem wolności, to znaczy wyboru i samostanowienia; a zarazem wyzwolenia od egoistycznych, namiętnych, utylitarnych uwarunkowań, a także od ludzkiego szacunku, społecznego konformizmu, strachu”¹¹². Ów akt wolności dokonuje się w kontekście faktów biologicznych, psychospołecznych, historycznych. Żal wynikający z motywacji wartości moralnej wyraża relację do sądu wartościującego, a w konsekwencji do wartości samej w sobie. Jak uważa omawiany filozof, żal wynika ze świadomości błędzenia i chęci zmiany¹¹³.

¹⁰⁹ Zob. tamże, s. 143n.

¹¹⁰ Zob. tamże, s. 144n.

¹¹¹ Zob. tamże, s. 146n.

¹¹² Tamże, s. 148 („un atto di libertà, cioè di scelta e di autodeterminazione; e insieme di liberazione dai condizionamenti egoistici, passionali, utilitari e anche di rispetto umano, conformismo sociale, paura”).

¹¹³ Zob. tamże, s. 148n. Zdaniem Valoriego fenomen żalu jest również dowodem na istnienie wolnej woli. Analizując to zagadnienie, wychodzi on od stwierdzenia, że idea wolności jest ściśle związana z ideą moralności (zob. P. Valori, *Il libero arbitrio. Dio, l'uomo e la libertà*, Wyd. Rizzoli, Milano 1987, s. 99). Valori rozumie wolną wolę jako „autodeterminację lub *samopanowanie*, częściowe i skończone, osoby jako intelektu i woli, osoby rozumianej w swej integralności i całościowości, która wyłania się ze swych uwarunkowań jako aktywny projekt życia i działania” (tamże, s. 158 („l'autodeterminazione o autodominio, parziale e finito, della persona come intelligenza e volontà, persona presa nella sua

Kolejnym istotnym i konstytutywnym fenomenem doświadczenia moralnego jest powinność, choć, jak zostało powiedziane, nie uważa go Valori za centralny. Niemniej jednak często właśnie powinność wysuwa się na pierwszy plan i jawi jako motyw przewodni moralności¹¹⁴. W jego ocenie, aby uchwycić doświadczenie moralne w całości, niezbędna jest fenomenologia wartościowania i fenomenologia powinności¹¹⁵. Fenomen sądu wartościującego i fenomen powinności są bowiem ściśle ze sobą związane: powinno się spełnić akt, gdyż jawi się jako dobry. Są sytuacje, gdy wartość moralna jawi się nie tylko jako dobra, piękna, pociągająca, godna, ale również kategoryczna, przekonująca, natarczywa. W innych sytuacjach akt jawi się jako dobry, ale bez powinności spełnienia go. W przypadku powinności również chodzi o sąd jak w przypadku wartościowania, ale tym razem o sąd skierowany ku działaniu¹¹⁶. Niektóre akty jawią się jako obowiązkowe do podjęcia, ponieważ są związane z godnością osoby: „wartość, a co za tym idzie, imperatyw moralny, jawią się nam jako coś kategorycznego, absolutnego, bezwarunkowego, co muszę, w sposób wolny, ale i konieczny, ustanowić sensem mojej egzystencji, aby być wiernym godności mojej i innych”¹¹⁷. W innych przypadkach natomiast odkrywa się w świadomości przekonanie, że nie można spełnić jakiegoś czynu, ale nie dlatego, że zabrania go społeczeństwo, nie z obawy o wyrzuty sumienia, nie z poczucia winy, nie ze strachu przed karą lub szkodą, ale dlatego, że czyn ten lub tylko intencja spełnienia jawi się jako pociągająca ku absolutnemu brakowi wartości, czyni niegodnym, zabiera sens egzystencji¹¹⁸.

Podczas gdy sąd wartościujący ma wymiar statyczny, teoretyczny i kontemplatywny, sąd powinnościowy ma wymiar dynamiczny, aktywny i praktyczny. Valori twierdzi, że „powinność nie ogranicza się zatem do rozważań abstrakcyjnych, ale zmierza do konkretnego, a nawet w pewnym sensie szczególnego wypełnienia. Spośród możliwych dóbr, które można urzeczywistnić, widzę, że muszę koniecznie wybrać

integralità e globalità, che merge dai suoi condizionamenti, come progetto attivo di vita e di azione”)). Analiza fenomenu wolnej woli doprowadza Valoriego do twierdzenia, że potrzebna jest nowa ontologia, której ważnymi elementami mogłyby być godność osoby ludzkiej i jej otwarcie na Transcendencję (zob. P. Valori, *Il libero arbitrio...*, dz. cyt., s. 159). Zob. P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 182.

¹¹⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 149; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 15n.

¹¹⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 150.

¹¹⁶ Zob. tamże; tenże, *Il libero arbitrio...*, dz. cyt., s. 106n.

¹¹⁷ P. Valori, *Può esistere una etica laica?*, „Civiltà Cattolica”, nr 135 (1984), t. 3, z. 3217, s. 22 („il valore e, per conseguenza, l'imperativo morale si presentano a noi come qualcosa di categorico, assoluto, incondizionato che io debbo, liberamente ma necessariamente, porre per essere fedele alla dignità mia e altrui, al senso stesso della mia esistenza”).

¹¹⁸ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 150n.

przynajmniej niektóre. Teoretyczny sąd powinnościowy pociąga zatem pewne zaangażowanie woli”¹¹⁹. W przypadku sądu wartościującego możliwy jest błąd, natomiast w przypadku niespełnienia powinności pojawia się pewnego rodzaju wina. Z tego powodu, argumentuje Valori, powinność sprawia, że bywa odczuwana jako narzucana z zewnątrz, przez wolę Boga, głos sumienia, presję społeczną czy superego. Sąd wartościujący jawi się jako spokojniejszy, racjonalniejszy, bardziej wewnętrzny, mniej dramatyczny¹²⁰.

Fenomen powinności ujawnia również, zdaniem Valoriego, nasilające się napięcie pomiędzy podmiotem a przedmiotem. Powinność jawi się jako coś dominującego, przeciwstawiającego się czasem szczęśliwości podmiotu, narzucającego woli inną zewnętrzną wolę. Powinność i prawo jawią się zatem jako ochrona przed egoizmem, jako niedoskonały zamiennik miłości, jako pewna forma miłości, która może być zastąpiona prawdziwą miłością¹²¹.

Tak więc doświadczenie zewnętrzne potwierdza wyniki analiz doświadczenia wewnętrznego. Wyraża się to w języku, zwyczajach, dziełach literackich, które ujawniają istnienie rzeczywistości, która nakazuje, przymusza, zakazuje czy poleca. Nie sprzeciwia się jednak wolności, ale zdaje się ją fundować. Na tyle czujemy się wolni, utrzymuje Valori, jak dalece czujemy, że możemy być posłuszni lub przeciwstawić się prawu moralnemu. Również język odróżnia obowiązek moralny, od konieczności fizycznej. Valori odwołuje się do angielskich czasowników: *ought to* – *must* oraz niemieckich: *sollen* – *müssen*¹²². Należy zatem, jego zdaniem, odróżnić powinność od presji czy bodźca empirycznego, a także od formalno-racjonalistycznego imperatywu w sensie kantowskim¹²³.

Analiza sądów wartościujących, aktów preferowania i wyboru, fenomenów żalu oraz powinności prowadzi Valoriego do uznania istnienia specyficznego doświadczenia moralnego, które wyraża relację osoby do siebie samej, do swej godności,

¹¹⁹ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 151 („l'obbligazione non si limita quindi ad una considerazione astratta ma tende alla esecuzione concreta ed anche, in certo senso, *particolare*. Tra i beni possibili che possono essere fatti vedo che debbo sceglierne necessariamente almeno alcuni. Il giudizio teoretico di obbligazione comporta quindi anche un certo impegno della volontà”).

¹²⁰ Zob. tamże. Zdaniem Valoriego z tak określonej natury sądu wartościującego i powinnościowego wynika łączenie przez tradycję scholastyczną *bonum honestum* z *recta ratio*, podczas gdy powinność tłumaczona jest interwencją woli Boga. Tak jest nie tylko u woluntarystów linii Williama Ockhama, ale również ortodoksyjnych tomistów, jak Louis Billot (1846-1931) czy Victor Cathrein (1845-1931). Valori nie podziela tego rozwiązania (tamże).

¹²¹ Zob. tamże, s. 153.

¹²² Zob. tamże, s. 154.

¹²³ Zob. tamże.

odpowiedzialności, wolności¹²⁴. Doświadczenie moralne charakteryzuje się dostrzeganiem wartości „konkretnego człowieka jako osoby, w sobie samym i dla siebie (nawet jeśli również w odniesieniu do innych osób współistniejących w intersubiektywności), postępującego lub niepostępującego zgodnie ze swoją niepowtarzalną i niezbywalną godnością, według większej lub mniejszej wierności autentycznemu sensowi swojego życia”¹²⁵. Nie chodzi zatem tylko o wymiar wspólnotowy (doświadczenie prawno-społeczne), relację z bóstwem (doświadczenie religijne), działalność ludzką (doświadczenie estetyczne), ani tym bardziej o człowieka w jego uwarunkowaniach empirycznych (psychicznych, społecznych, biologicznych, ekonomicznych). Fenomen moralny jawi się jako nieredukowalny do innych typów fenomenów. Valori uważa, że wartość moralna wyłania się „ze wszystkich swoich empirycznych uwarunkowań (biologicznych, socjologicznych, psychoanalitycznych, historycznych itd.) i oznacza wartość ludzkiego działania, gdy jest ono rzeczywiście odpowiadające godności osoby”¹²⁶. Utrzymuje również, że nie jest ważne to, że różne rodzaje doświadczeń mieszają się ze sobą *de facto*, ważne jest, że różnią się od siebie *de iure*. Doświadczenie etyczne, zauważa, przekracza inne rodzaje doświadczeń, choć jest w nich zakorzenione¹²⁷.

Wyróżnienie doświadczenia moralnego pozwala Valoriemu w konsekwencji na przejście do trzeciego momentu analizy fenomenologicznej, czyli afirmacji istnienia specyficznego typu wartości, mianowicie wartości moralnej. Utrzymuje on, że wartość nie jest danym faktem, ale przedmiotem wyboru, który jawi się jako domagający się realizacji. Jest tak bardzo związana z istnieniem, że przekształca się w powinność. Etyka wybiera, decyduje, proponuje coś, czego *jeszcze nie ma*, ale domaga się bycia, a nawet musi być. Doświadczenie moralne jawi się jako korelacja wewnętrznej tożsamości wolnego *ja* i sensu, którego *ja* poszukuje i który próbuje nadać swej egzystencji¹²⁸.

Valori uważa, że aby określić naturę wartości moralnej, należy unikać niebezpieczeństwa przejścia od analizy fenomenologicznej do konceptualizacji

¹²⁴ Zob. tamże, s. 156; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1420.

¹²⁵ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 161 („dell'uomo concreto come persona, in se stesso e per se stesso – anche se in relazione ad altre persone coesistenti nella intersoggettività – ed agente in conformità o meno alla sua dignità irripetibile e inalienabile, secondo una maggiore o minore fedeltà al senso autentico della sua vita”).

¹²⁶ P. Valori, *Phenomenology of personalistic...*, dz. cyt., s. 82 („from all its empirical conditioning (biological, sociological, psychoanalytical, historical, etc.) and yet denotes a quality of human action when it is truly in conformity with the dignity of the person”).

¹²⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 155-162; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1420n.

¹²⁸ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 162n.

metafizycznej opierającego się na pojęciach niedostatecznie zdefiniowanych. Należy raczej dokładniej analizować doświadczenie moralne, pozostając na poziomie fenomenologii, gdyż przyjęcie istnienia autonomicznej wartości moralnej nie implikuje jeszcze rozwiązań dotyczących jej ostatecznego fundamentu, co jest przedmiotem ontologii. Zgadza się z Ricœurem, że wartość nie może stanowić punktu wyjścia etyki, ale precyzuje, że nie może stanowić *primum ontologicum* etyki. Z punktu widzenia ontologii wartość ufundowana jest na bycie. Z punktu widzenia fenomenologii wartość jawi się jednak jako pierwsza i jako fundament doświadczenia¹²⁹.

Pierwsze użycie terminu *wartość* związane jest, jak wiadomo, z kontekstem ekonomicznym¹³⁰. Oznaczało mianowicie posiadanie wartości na rynku. Następnie, za sprawą Wilhelma Windelbanda, znaczenie przesuwa się na to, co wzbudza zainteresowanie, również na poziomie uczuciowym, estetycznym, społecznym, religijnym lub moralnym. Zaczyna być używane pojęcie przeciwne, czyli nie-wartość, anty-wartość, brak wartości. Tworzy się teoria wartości jako osobna dyscyplina filozoficzna, która systematyczne opracowanie znajduje zwłaszcza w fenomenologii Husserla i Schelera¹³¹. Użycie terminu *wartość* w filozofii związane jest, według Valoriego, z reakcją na scjentyzm i pozytywizm. Chodziło o wzięcie jako przedmiot nie tego, co jest, ale tego, co powinno być, co jest ważne, co wzbudza szacunek i zainteresowanie¹³². Zdaniem Valoriego „współczesne słowo *wartość* odpowiada mniej więcej temu, co starożytni nazywali *dobrem*. Wartość to to, co jest wartościowe, wartość to to, co jest doskonale w bycie. Wartość odróżnia się od celu, gdyż cel jest dobrem doskonałym ludzkie działanie; wartość natomiast wyraża dobro, które jest doskonale samo w sobie”¹³³. Wartość to „ta jakość wewnętrzna przedmiotu, która wzbudza mój podziw, szacunek, respekt, przywiązanie, poszukiwanie, samozadowolenie”¹³⁴.

Omawiany filozof uważa, że istnieje wiele definicji wartości. Żadna jednak go nie satysfakcjonuje.

¹²⁹ Zob. tamże, s. 165-167.

¹³⁰ Zob. np. W. Tatarkiewicz, *Pojęcie wartości*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Wyd. PWN, Warszawa 1978, s. 60-73. Więcej o pojęciu wartości zostanie powiedziane w czwartym rozdziale.

¹³¹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 168; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1416.

¹³² Zob. P. Valori, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1416.

¹³³ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 8 („la parola moderna *valore* corrisponde più o meno a ciò che gli antichi dicevano *bene*. *Valore* è ciò che vale, *valore* è ciò che è perfetto nell'essere. Il *valore* si distingue dal *fine* in quanto il *fine* è il bene perfetto dell'azione umana; il *valore* invece dice il bene in quanto è perfetto in se stesso”).

¹³⁴ P. Valori, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1418 („quella qualità intrinseca all'oggetto che suscita la mia ammirazione, stima, rispetto, affetto, ricerca, compiacenza”).

Można definiować wartość moralną jako zgodność z *recta ratio*. Według takiego podejścia dobry jest ten czyn, który odpowiada prawemu rozumowi. Na tym stanowisku stoi Tomasz z Akwinu¹³⁵. Zdaniem Valoriego pojęcie *recta ratio* uwypukla ważny wymiar definicji faktu moralnego, czyli zgodność z człowieczeństwem: dobry jest ten akt, który jest w pełni ludzki. Niemniej jednak prowadzi również do pewnych trudności. Na poziomie językowym odwołanie się do racjonalności zawiera odcień logiczny, formalny, matematyczny, dyskursywny, dedukcyjny, obiektywistyczny, *aosobowy*, istotnościowy. Filozofia oparta na tym pojęciu może kierować ku racjonalizmowi Kartezjusza i Leibniza, w etyce zaś ku formalizmowi Kanta¹³⁶. Przyjęcie, że wartość moralna jest konstytuowana przez zgodność z *recta ratio*, prowadzi do przyjęcia istnienia kryterium takiej zgodności, które musi znajdować się poza rozumem. Pojęcie *recta ratio* zbyt łatwo może być oskarżane o abstrakcyjność, racjonalizm, formalizm, aprioryzm, tautologizm. Zdaniem Valoriego rozum nie jest normą moralności. Nie jest także władzą właściwą do poznania wartości moralnej, gdyż poznanie owo dokonuje się w porządku uczuciowo-intencjonalnym, gdzie uczucie rozumiane jest jako relacja egzystencjalna podmiotu do hierarchii wartości¹³⁷.

Inni, jak zauważa, widzą wartość jako kryterium moralności, którym jest *natura rationalis adaequate sumpta*. Dobry jest ten czyn, który zgodny jest z istotą człowieka, z naturą ludzką. Takie sformułowanie akcentuje wymiar realistyczno-egzystencjalny moralności, gdyż kryterium moralności jest człowiek we wszystkich swych wymiarach. Kryterium należy zatem do *Lebenswelt*¹³⁸. W języku współczesnym należałoby wyrazić to ujęcie, mówiąc, że normą jest sam człowiek w swej godności i wartości jako osoba i jako natura¹³⁹. Ta interpretacja jest bliska stanowisku Valoriego, który w centrum moralności stawia właśnie godność osoby ludzkiej¹⁴⁰. Kryterium godności osoby ludzkiej nie różni się w zasadzie, jego zdaniem, od klasycznego kryterium *lex naturalis*¹⁴¹. Jednak również przy takim podejściu napotymane są trudności. Pojęcie *natura* dziś zbyt często jest redukowane do biologii. W filozofii toczy się zaś dyskusja nad znaczeniem prawa

¹³⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 170; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 56.

¹³⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 171n; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1423n.

¹³⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 172.

¹³⁸ Zob. tamże, s. 175.

¹³⁹ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 56.

¹⁴⁰ Zob. tamże; tenże, *Rivelazione biblica...*, dz. cyt., s. 17; tenże, *La "natura" norma di moralità?*, „Aquinas”, nr 27 (1984), z. 2, s. 321.

¹⁴¹ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni conclusive*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988², s. 3.

naturalnego¹⁴². Może dojść do pomieszania pojęć, szczególnie istoty metafizycznej i natury fizjologicznej, a w konsekwencji, jak zauważa Valori, można popaść w naturalizm etyczny¹⁴³.

Inną interpretacją pojęcia wartości jest charakterystyczne dla ascetyki katolickiej rozumienie istoty moralności w dążeniu człowieka do celu ostatecznego. Kładzie ona nacisk na charakter dynamiczno-egzystencjalny wartości moralnej. Zdaniem Valoriego pomija jednak poznanie tego, kim jest podmiot działający, czym jest działanie, jaka jest jego wartość. Określenie celu ostatecznego nie poprzedza zaś, ale następuje, w jego opinii, po określeniu wartości. Z metodologicznego punktu widzenia koncepcja moralności nie jest determinowana przez metafizykę celu ostatecznego, ale analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego może otwierać horyzonty metafizyki, jak utrzymuje Valori¹⁴⁴.

Inna interpretacja stawia w centrum szczęśliwość, którą zazwyczaj rozumie się jako przyjemność, użyteczność indywidualną, dobrostan społeczny czy nawet dobro eschatologiczne jako nagrodę. Takie ujęcie nie zgadza się jednak, zdaniem Valoriego, z wynikami analizy fenomenologicznej¹⁴⁵.

Wartość moralna może być również rozumiana jako zgodność z porządkiem bytu lub porządkiem rzeczywistości¹⁴⁶. Ale taka interpretacja zakłada już bowiem pewną metafizykę. Należy jednak, zdaniem Valoriego, zaczynać analizę od danych doświadczenia¹⁴⁷. Również odwołanie się do koncepcji postępu, ewolucji czy rozwoju ludzkości nie definiuje poprawnie wartości moralnej. Nie można ocenić czy rozwój jest poprawny, dobry, godny, jeśli wpraw nie pozna się, co to znaczy¹⁴⁸. Powierzchowe są również ujęcia, które uznają pojęcia natury, rozumności, celu, szczęśliwości za zbyt abstrakcyjne i odwołują się do otwarcia na drugiego, pokonywania egoizmu,

¹⁴² Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 175. Valori zastanawia się, czy nie warto zastąpić pojęcia *prawo naturalne* innym, np. „wymogi prawego rozumu”, „warunki autentycznego realizowania się osoby”, „istotne normy życia ludzkiego” (tamże („*esigenze della retta ragione*”, „*condizione per una realizzazione autentica della persona*”, „*norme essenziali della vita umana*”)). Zob. również: tenże, *La “natura” norma...*, dz. cyt., s. 317-325; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 73nn.

¹⁴³ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 172; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 56, tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1424n.

¹⁴⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 175n; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1425.

¹⁴⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 177; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1425; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 67. Valori przyjmuje natomiast klasyczną tezę na temat szczęśliwości jako celu ostatecznym człowieka (więcej zob. tamże, s. 65-72).

¹⁴⁶ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 177.

¹⁴⁷ Zob. tamże, s. 178; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1425.

¹⁴⁸ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 178n; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1425.

faworyzowania dialogu. Są to istotne dla człowieka zagadnienia, ale, w jego ocenie, nie wyjaśniają doświadczenia moralnego¹⁴⁹.

Wielość interpretacji wartości moralnej nie jest dla Valoriego zaskakująca. Uważa on, że „logiczne jest bowiem, że nigdy nie da się pojęciami dokładnie wyrazić intuicji o charakterze przeżyciowym, która nie wyklucza aspektu intelektualnego, ale która ma swoją własną, przedkategorialną naturę”¹⁵⁰. Z tego powodu nie chodzi o ustalenie ostatecznej terminologii, ale o to, aby „ująć konkretną i przeżytą rzeczywistość poprzez przybliżenia języka, nie zawsze jednoznaczne, jednak w pewnym sensie ze sobą zbieżne”¹⁵¹.

Valori proponuje zatem definicję wartości moralnej ujmującą ją jako „doskonałość lub jakość nieodłączną od aktu ludzkiego (wewnętrznego lub zewnętrznego), gdy ten jawi się jako autentycznie ludzki, odpowiadający godności osoby i najgłębszemu sensowi jej egzystencji”¹⁵². Jako dobre można zatem określić „to zachowanie, które dowartościowuje *człowieka*, przy czym *człowieka* rozumiemy tu nie jako abstrakt (społeczeństwo, ojczyzna, ludzkość, rozum, natura itd.), ale jako osobę rzeczywistą, konkretną, pojedynczą, istniejącą w intersubiektywności osób, a co za tym idzie, posiadającą pewien rys absolutności, jakkolwiek będzie ona odczuwana czy rozumiana”¹⁵³. I jeszcze inaczej: „godność osoby ludzkiej, mojej lub drugiego – nie oddzielona, ale zjednoczona we wspólnocie innych osób – konstytuuje zatem kryterium istotowe każdego sądu moralnego. Zachowanie lub działanie, indywidualne lub wspólne, jest o tyle bardziej uczciwe, o ile bardziej realizuje tę godność”¹⁵⁴. Wartość moralna nie może być zatem odseparowana od podmiotu wartości, czyli osoby. Osoba „nigdy nie istnieje wyłącznie w funkcji celu lub wartości, która jest jej zewnętrzna, nawet jeśli może

¹⁴⁹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 179.

¹⁵⁰ Tamże, s. 169 („è logico infatti che non si possa mai perfettamente tradurre in concetti una intuizione esperienziale, che non esclude l'aspetto intellettuale, ma che è di natura sua precategoryale”).

¹⁵¹ Tamże („cercare di cogliere la realtà concreta e vissuta, attraverso le approssimazioni del linguaggio, non sempre univoche ma in certo senso convergenti”).

¹⁵² Tamże, s. 179 („quella perfezione o qualità inerente ad un atto umano (interno o esterno), allorché esso si manifesta come autenticamente *umano*, vale a dire conforme alla dignità della persona, e corrispondente quindi al senso più profondo della sua esistenza”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 3; tenże, *Umanesimo moderno e verità assoluta*, „Civiltà Cattolica”, nr 108 (1957), t. 1, z. 2559, s. 267.

¹⁵³ Tamże, s. 180 („quel comportamento che valorizza *l'uomo*, intendendo per *uomo* non l'uomo astratto (società, patria, umanità, Ragione, Natura ecc.) ma la persona reale, concreta, singolare, esistente nella intersoggettività della persone, e, per ciò stesso, fornita di una certo carattere di assolutezza, comunque questa assolutezza venga percepita o concepita”).

¹⁵⁴ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 79 („la dignità della persona umana, mia ed altrui – non separata ma unita alla comunità delle altre persone – costituisce dunque il criterio essenziale di ogni giudizio morale. Una condotta o una azione, individuale o collettiva è tanto più onesta quanto più realizza tale dignità”).

być nosicielem wartości idealnej, która nie została jeszcze zrealizowana i która ją przekracza”¹⁵⁵.

Zdaniem Valoriego zaproponowana definicja wartości nie przeczy innym próbom poszukiwania fundamentu moralności, ale raczej zawiera je w sobie. Mówienie bowiem o godności osoby ludzkiej zakłada odniesienie do jej racjonalności, do istoty człowieka, do jego dynamizmu teleologicznego, szczęśliwości, otwarcia na innych ludzi¹⁵⁶. Fundowanie etyki na pojęciu godności osoby ludzkiej nie prowadzi do koncepcji eudajmonistycznej, do egoizmu czy do jakiejś formy etyki przedkantowskiej¹⁵⁷, ponieważ propozycja etyki materialnej opartej na godności osoby zakłada odniesienie się nie tylko do godności podmiotu działającego, ale do godności każdej indywidualnej osoby. Dobrze czyni ten, kto działa w sposób ludzki, a jest to możliwe, gdy respektuje się i kocha godność własną oraz innych. Zdaniem Valoriego nawet niedojrzały zmysł moralny zawiera w sobie odniesienie do wartości osoby, choć mogą jednak pojawiać się wątpliwości dotyczące uznawania statusu konkretnych podmiotów¹⁵⁸.

Takie ujęcie wartości etycznej unika zarzutu subiektywizmu, ponieważ relacje międzyosobowe są obiektywne. Valori uważa, że „nic nie jest bardziej ontologicznie i aksjologicznie obiektywne, bardziej rzeczywiste, bezpośrednio i powszechnie doświadczalne niż wartość osoby”¹⁵⁹. Przyjęte ujęcie wartości moralnej unika również zarzutu naturalistycznego obiektywizmu, empiryzmu czy racjonalizmu, ponieważ osoba nie jest rzeczą, elementem świata lub pojęciem logicznym, a wiedza etyczna to aprioryczna i transcendentálna świadomość materialna i egzystencjalna¹⁶⁰. Utrzymana zostaje również powszechność i niezmienność wartości moralnych przy różnorodności historycznej, socjologicznej, psychologicznej. Etyczne *a priori* to godność i sens osoby.

¹⁵⁵ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 18 („non è mai esistente soltanto in funzione di un fine o di un valore che le sia estraneo, anche se può essere portatrice di un ideale di valore non ancora realizzato e che la trascende”). Jest to teza, popieranego przez Valoriego, personalizmu chrześcijańskiego, który pochodzi, jego zdaniem, od Husserla, Schelera, a także Antonia Rosminiego (1797-1855), Jacquesa Maritaina (1882-1973), Emmanuela Mouniera (1905-1950) i wspomnianego już Luigiego Stefaniniego (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 18; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 55; tenże, *Metodologia della ricerca bioetica...*, dz. cyt., s. 110).

¹⁵⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 184.

¹⁵⁷ Zob. tamże, s. 185. Z powodu możliwości tego zarzutu Scheler negował możliwość istnienia autonomicznej wartości moralnej i uważa ją za czysty akt preferowania wartości, która jest go godniejsza (tamże).

¹⁵⁸ Zob. tamże; tenże, *Metodologia della ricerca bioetica...*, dz. cyt., s. 110; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 181.

¹⁵⁹ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 181 („nulla è più ontologicamente e assiologicamente oggettivo, reale, immediatamente e universalmente esperibile del valore della persona”).

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 181n.

Znajduje ono różne sposoby realizacji w nieskończonej liczbie sytuacji, zależnych od czasu, miejsca, okoliczności¹⁶¹.

Valori uważa, że można jednak zapytać, czy jeśli doświadczenie moralne jawi się przede wszystkim w sądzie etycznym, a taki sąd jest wyrazem aprobaty lub dezaprobaty aktu w zależności od jego odpowiadania godności osoby, to „czy wartość moralna jest przedmiotem woli, czy też jest samym aktem, przez który urzeczywistnia się preferowana wartość?”¹⁶² Jego zdaniem drugie rozwiązanie postuluje Scheler, gdy twierdzi: „zgodnie z prawem ich istoty, materie aksjologiczne *dobro* i *zło* nie mogą same stać się materią aktu sprawczego (woli). (...) Wartość *dobra* pojawia się w tym, że realizujemy wyższą wartość pozytywną (daną w preferencji); pojawia się w akcie woli. Właśnie dlatego nie może być ona nigdy materią tego aktu woli. Znajduje się ona niejako *na grzbiecie* tego aktu, choć jest dla niego niezbędna; nie może być zatem zamierzona w tym akcie”¹⁶³. Jednak takie ujęcie natury wartości prowadzi do pytania, czy wartość moralna jest bytem autonomicznym, jak wartość ekonomiczna, estetyczna, społeczna, intelektualna, religijna? Czy raczej należy przyjąć, że nie istnieje autonomiczna wartość moralna, że wartość moralna zawsze odsyła do innej wartości, która ją transcenduje (np. społecznej lub religijnej)?¹⁶⁴ Pytania te ujawniają, jak twierdzi Valori, paradoks moralności, która z jednej strony jawi się jako cel sam w sobie (imperatyw etyczny nie może nie być kategori czny), a z drugiej jako otwarta na inne rzeczywistości, jeśli nie chce być zamknięta w formalizmie, egoizmie, hipokryzji czy moralizmie. Jeśli jako cel postawi się moralność z godnością i wartością, ale nie wpisze się jej w szerszy horyzont relacji z innymi ludźmi i Absolutem, będzie brakować tej wartości, którą chce się zdobyć. To właśnie uznawał Scheler, zdaniem Valorigo, za brak etyki Kanta¹⁶⁵. Niemniej jednak,

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 182n.

¹⁶² Tamże, s. 139n („il valore morale costituisce un oggetto della volontà ovvero è l'atto stesso con cui si realizza il valore da preferirsi?”).

¹⁶³ M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 22 („wesensgesetzmäßig ausgeschlossen ist es, dass die Wertmaterien *gut* und *böse* selbst Materien des realisierenden Aktes (*Wollen*) werden. (...) Der Wert *gut* erscheint, in dem wir den (im Vorziehen gegeben) höheren positiven Wert realisieren; er erscheint an dem Willensakte. Eben darum kann er nie die Materie dieses Willensaktes sein. Er befindet sich gleichsam *auf dem Rücken* dieses Aktes und zwar wesensnotwendig. Er kann daher nie in diesem Akte intendiert sein”).

¹⁶⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 140n.

¹⁶⁵ Zob. tamże; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1422. Jedną z największych zasług Schelera jest właśnie wskazanie niebezpieczeństw etyki Kanta, choć z drugiej strony w jego etyce brakuje miejsca na autonomię wartości moralnej (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 143).

jak zauważa Valori, Scheler rozwiązuje aporię zbyt łatwo, gdy wartość etyczną podporządkowuje wartości sacrum¹⁶⁶.

Tymczasem, w argumentacji omawianego filozofa, rozwiązanie problemu znajduje się we właściwej dialektyce, która ujmuje fakt, że „wartość moralna, zbieżna z godnością i sensem ludzkiego postępowania, jako właściwa osobie wolnej, konstytuuje własne i na swój sposób autonomiczne królestwo, niepodporządkowane innym wartościom, lecz raczej z nimi skoordynowane”¹⁶⁷. Poszukiwanie owej wartości nie jest naganne (tu Valori nie zgadza się z Schelerem). Niemniej jednak poszukiwanie owo nie może prowadzić do oddzielenia wartości moralnej od innych wartości (tu Valori zgadza się z Schelerem). Faryzeusz jest nieuczciwy nie dlatego, że poszukuje cnoty, utrzymuje Valori, ale dlatego, że chce ją osiąść na własność. Poszukiwanie cnoty nie jest naganne, jeśli rozumie się cnotę jako dobro obiektywne, a więc dobro każdego. Ideał moralności otwiera się i rozszerza aż do momentu, w którym osoba zapomina o sobie w poszukiwaniu dobra absolutnego. Moralność nie może być zatem hipostazowana jako wartość absolutna niezależna, ale musi być zharmonizowana, choć nie podporządkowana, relacjom osoby z innymi osobami, światem i Absolutem¹⁶⁸.

Zdaniem Valoriego przyjęta koncepcja wartości pozwala również uniknąć innych aporii życia moralnego. Jednoczy perspektywę pozytywno-opisową oraz normatywno-dyrektywną poprzez przyjęcie, że etyka nie może być ufundowana ani na faktach empirycznych, ani na przyjęciu abstrakcyjnych wartości¹⁶⁹. Przekracza także napięcie pomiędzy poszukiwaniem szczęśliwości i poszukiwaniem celu ostatecznego, gdyż ujęcie godności osoby jako treści wartości prowadzi do nadania szczęśliwości i celowi charakteru absolutności, który nie jest odseparowany od dynamizmu osoby¹⁷⁰.

Zdaniem Valoriego jego koncepcja rozstrzyga również status ontyczny wartości. Czy norma jest idealna, czy realna? Jeśli byłaby tylko kryterium idealnym, jak idea platońska lub czysta forma kategoryczna Kanta, skąd brałaby się powinność? Jeśli jest realna, to co to oznacza? Przecież nie może oznaczać realności empirycznej. Filozofia

¹⁶⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 140n. Valori zauważa, że uczeń Schelera, Hildebrand również kontestował to rozwiązanie: zob. D. von Hildebrand, *Die Rolle des objektiven Gutes für die Person, innerhalb des Sittlichen*, w: F.-J. von Rintelen (red.), *Philosophia perennis*, t. 2, Wyd. Habel, Regensburg 1930, s. 973-995.

¹⁶⁷ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 142 („il valore morale, che coincide con la dignità e il significato della condotta umana in quanto inerisce ad una persona libera, costituisce un dominio proprio, e, a suo modo, autonomo, non subordinato ad altri valori, ma piuttosto ad essi coordinato”).

¹⁶⁸ Zob. tamże, s. 142n; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1422n.

¹⁶⁹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 41, 186.

¹⁷⁰ Zob. tamże, s. 41-43, 187; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 70.

grecko-chrześcijańska rozwiązywała problem, odwołując się do natury, czyli do istnienia nie empirycznego, ale ontologicznego. Po Kancie normę interioryzowano, uznając za aprioryczną formę autonomicznej racjonalności, skąd pochodziło jednak niebezpieczeństwo zbytniego formalizmu. Scheler wykluczył możliwość, aby fakt moralny zredukować do uczucia, do bytu idealnego w sensie platońskim czy racjonalistycznym lub do reakcji uczuć afektywnych. Jego rozwiązanie miało polegać na uznaniu, że sąd aksjologiczny opiera się na obiektywnych wartościach ujmowanych w intuicji materialnej¹⁷¹.

Wedle koncepcji Valoriego etyka ufundowana jest na najsolidniejszej i najbogatszej, jego zdaniem, rzeczywistości, czyli na osobie ludzkiej żyjącej w relacji z innymi osobami¹⁷². Osoba jest uważana przez niego nie za to, kim jest faktycznie, ale za to, kim się stanie, jeśli zechce, postępując według wewnętrznego dynamizmu w celu realizacji siebie i autentycznego życia. Horyzont jest zatem idealny, gdyż nie może być w pełni zrealizowany. Jest jednak realny, gdyż ma za przedmiot istnienie konkretnej osoby ujętej z jej jednostkowymi uwarunkowaniami biologicznymi, psychologicznymi, socjologicznymi i ekonomicznymi oraz najwyższymi jakościami jak godność, racjonalność, wolność, zdolność miłowania. Jego zdaniem etyka ujmuje osobę istniejącą w jej rzeczywistości, lecz otwartą ku nieskończonej możliwości¹⁷³.

Valori jest świadomy możliwego zarzutu, że takie podejście implikuje ufundowanie etyki na metafizyce w rozumieniu klasycznym, z odwołaniem do racjonalnej, nieśmiertelnej i wolnej natury człowieka lub w rozumieniu kantowskim, z odwołaniem do idei regulatywnych. Fenomenologia doświadczenia moralnego okazałaby się niepotrzebna, gdyż zakładałaby metafizykę, realistyczną lub idealistyczną¹⁷⁴. Valori uważa jednak, że jest oczywiste, że wartość zakłada istnienie, a ostatecznym fundamentem etyki jest ontologia, ale chodzi o pokazanie „jak można dotrzeć do tej ontologii i o jaką ontologię chodzi”¹⁷⁵. Twierdzi on: „w *via inventionis* analiza fenomenologiczna poprzedza analizę ontologiczną, a nie podąża za nią. W istocie ta ostatnia nie może być narzucona z góry, lecz musi wywodzić się z *doświadczalności*

¹⁷¹ Zob. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 164nn.

¹⁷² Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 188.

¹⁷³ Zob. tamże.

¹⁷⁴ Zob. tamże, s. 188n.

¹⁷⁵ Tamże („come si possa giungere a tale ontologia e di quale ontologia si tratta”).

od dołu, jeśli nie chce pozostać abstrakcyjna i dogmatyczna”¹⁷⁶. Pojęcia, które chce się stawiać jako podstawę etyki, powinny być odkryte w doświadczeniu egzystencjalnym, powinny być przeżyte w doświadczeniu moralnym jako środowisku im właściwym. Następnie mogą być tematyzowane na poziomie namysłu intelektualnego, jak konstatuje Valori¹⁷⁷.

Czy można jednak definiować wartość moralną, skoro ma być ona *przeżywana*? Czy nie prowadzi to do subiektywizmu lub relatywizmu? Jak oceniać aksjologiczną świadomość podmiotu działającego w określonych okolicznościach? Czy ocena taka nie ucieka ujęciu konceptualnemu? Zdaniem Valoriego chodzi tutaj o napięcie *prekategorialne – kategoriale, egzystencjalne – teoretyczne, przeżyte – zreflektowane*. Fenomenologia, w jego ocenie, zaprasza do przekroczenia tych alternatyw¹⁷⁸. Wartość moralna nie może być w pełni ujęta w kategoriach konceptualnych, w terminach naukowych, prawno-formalnych czy lingwistyczno-strukturalnych. Konkretny akt podmiotu działającego zawsze pozostanie dla obserwatora zewnętrznego nie do końca odkryty z powodu braku pełnego dostępu poznawczego do świadomości podmiotu oraz braku całkowitej wiedzy o wszystkich okolicznościach. Valori twierdzi, że z tego powodu zauważa się przekaz wiedzy moralnej poprzez symbole, mity, bajki, legendy, przypowieści, przykłady, czyli raczej przez sposoby *preracjonalne* czy *aracjonalne* niż przez dyskurs logiczny. Taki przekaz ma charakter pedagogiczny i heurystyczny¹⁷⁹.

Niemniej jednak kategoryalizacja jest, jego zdaniem, do pewnego stopnia możliwa. Doświadczenie moralne jest ujmowane w świadomości indywidualnej oraz w intersubiektywności i wyraża się poprzez sądy. Kryterium jest poszanowanie i miłość godności osoby ludzkiej¹⁸⁰. Jest zatem właściwe formułowanie ogólnych zasad, ale pozostają one abstrakcyjne, jeśli nie są wspierane przez doświadczenie moralne. Poziom teoretyczny pomaga w formowaniu świadomości moralnej, lecz „eksplikacja pojęciowa nie powinna zastępować normalnego *zmysłu moralnego*, lecz raczej go ukierunkowywać i doskonalić”¹⁸¹. Valori uważa, że etyk nie jest kimś uprzywilejowanym, kto ma prawo

¹⁷⁶ Tamże („nella *via inventionis*, l’analisi fenomenologica precede, non segue quella ontologica. Questa infatti non può essere imposta *dall’alto*, ma deve derivare da una *esperienzialità dal basso*, se non vuole rimanere astratta e dogmatica”). Zob. tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1417, 1426.

¹⁷⁷ Zob. P. Valori, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 189.

¹⁷⁸ Zob. tamże, s. 190.

¹⁷⁹ Zob. tamże, s. 190n.

¹⁸⁰ Zob. tamże.

¹⁸¹ Tamże, s. 192 („l’esplicazione concettuale non dovrebbe alterare il normale *senso morale* ma piuttosto orientarlo e raffinarlo”).

narzucać normy moralne *ludziom z ulicy*, ale ma pomagać odkrywać im to, co już wiedzą, choć nie w pełni świadomie¹⁸².

Przyjęta koncepcja wartości moralnej pozwala również rozstrzygnąć zagadnienie dotyczące absolutnego lub relatywnego charakteru norm moralnych, a także związku normy z jej konkretną aktualizacją¹⁸³. Valori zauważa, że dostrzegalna jest olbrzymia zmienność w ujmowaniu wartości moralnej, w zależności od jej uwarunkowań historycznych, społecznych, ekonomicznych, psychologicznych, psychoanalitycznych, strukturalnych czy emocjonalnych, a jednocześnie zauważalny jest brak zgodności nawet co do najważniejszych norm. Przykładowo, w historii tolerowano niewolnictwo, tortury, zabójstwa, skazywanie na śmierć heretyków i temu podobne, natomiast zakazane kiedyś udzielanie pożyczek dziś jest podstawą ekonomii. Przykłady zmiany etosu nie uzasadniają jednak odmówienia wartości charakteru absolutnego¹⁸⁴. Gdyby wartość moralna nie posiadała takiego charakteru, należałoby odrzucić wszelkie kryterium rozróżniania dobra od zła, czynu dozwolonego i zakazanego, a nawet kryterium moralnego rozwoju cywilizacji. Etyka utraciłaby całkowicie misję wskazywania norm, a pytanie Kanta o to, co musimy robić, pozostałoby bez odpowiedzi¹⁸⁵. Skąd zatem pochodzi wątpliwość co do absolutnego lub relatywnego charakteru wartości moralnej? Valori zgadza się z Schelerem, który uważał, że niektórzy mają tendencję do błędnego uznawania za paradygmat życia moralnego zasad aksjologicznych przyjmowanych w danej epoce¹⁸⁶. Tymczasem, co ujawniają również badania etnologiczne, zmysł moralny jest właściwy wielu kulturom i epokom historycznym. Valori konstatuje: „dopiero po współuczestniczeniu w autentycznym, egzystencjalnym znaczeniu tych postaw będziemy mieli prawo zastosować, nie abstrakcyjnie, ale konkretnie, miernik naszych ocen, to znaczy osądzać, czy dane postępowanie odpowiada godności osoby, czy też nie”¹⁸⁷.

¹⁸² Zob. tamże.

¹⁸³ Zob. tamże, s. 45n.

¹⁸⁴ Zob. tamże, s. 202-205; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 58.

¹⁸⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 205n.

¹⁸⁶ Zob. tamże, s. 206. Zdaniem Valoriego jedną z większych zasług Schelera jest zwrócenie uwagi na niezmienną wartość moralnych, podczas gdy przemianom ulega etos, czyli ich odczytanie w różnych sytuacjach społeczno-kulturowych (zob. P. Valori, A. Lambertino, Max Scheler. *Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1977, „Gregorianum”, nr 59 (1978), z. 3, s. 642). Na ten temat zob. również: R. Moń, *Podmiotowy i przedmiotowy wymiar normatywności*, w: P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 63-89.

¹⁸⁷ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 207 („soltanto dopo avere simpateticamente partecipato all'autentico significato esistenziale di quegli atteggiamenti, avremo il diritto di applicare,

Analizy Valoriego ujawniają różne przyczyny zmienności sądów wartościujących. Jedną z nich może być zmiana okoliczności czynu. Nie dochodzi w takim przypadku do zmiany sądu, a właśnie tylko okoliczności, jak w przytaczanym przykładzie Schelera dotyczącym tytoniu¹⁸⁸. W innych sytuacjach zmienia się etos postępowania, czyli sposób odczytywania wartości moralnej. Na przykład w niektórych momentach historii odmawiano statusu osoby niewolnikom, cudzoziemcom, kobietom, dzieciom, wrogom lub ten status ograniczano, co zdarza się, zdaniem Valoriego, również dzisiaj. Uznanie godności jest bowiem przedmiotem pogłębionego doświadczenia o charakterze kontemplatywnym, a nie pragmatyczno-uitylarnym¹⁸⁹. Odczytanie wartości, czyli godności osoby „nie jest daną, faktem czy pojęciem zdobytych raz na zawsze, lecz pracochłonnym zdobywaniem, które każda jednostka i każde społeczeństwo muszą realizować własnym wysiłkiem: i to zawsze, mniej lub bardziej, niedoskonałe”¹⁹⁰.

Jeszcze inną przyczynę zmiany etosu Valori dostrzega w zmianie typologii zachowań moralnych. Niemniej jednak, jego zdaniem, w różnych epokach, społeczeństwach, okolicznościach można odkryć jakąś formę zmysłu moralnego jako otwarcia na drugiego, który jest nosicielem godności osoby. Również niedoskonałe formy zachowań moralnych ujawniają zmysł moralny¹⁹¹. Takie ujęcie prowadzi jednak do pytania, czy w obliczu tych zmian rozumienia wartości można mówić o stałej normie, kryterium pozwalającym odróżnić dobro od zła? Otóż w koncepcji Valoriego, wartość moralna jest rozumiana jako „zadanie do wykonania, aksjologiczny horyzont przeżywanej egzystencji, która jest przeznaczona do rozwoju i dojrzewania”¹⁹². Wartość posiada zatem charakter absolutny przedmiotowy i podmiotowy. Jednocześnie horyzont etyczny nigdy nie jest w pełni osiągnięty, a nawet ciągle się przesuwa. W takim kontekście można go uznać za *ideę regulatywną*, gdyż inspiruje każde kryterium i normę, ale nie może być w pełni zdefiniowany konceptualnie¹⁹³. W tym sensie wartość moralna

non astrattamente ma concretamente, il *metro* delle nostre valutazioni, giudicando cioè se una certa condotta sia conforme o meno alla dignità della persona”).

¹⁸⁸ Zob. tamże, s. 208.

¹⁸⁹ Zob. tamże, s. 209.

¹⁹⁰ Tamże („non è un dato o un fatto o un concetto acquistato una volta per tutte, ma una laboriosa conquista che ogni singolo ed ogni società debbono raggiungere con il loro sforzo: e ciò sempre, più o meno, imperfettamente”).

¹⁹¹ Zob. tamże, s. 211n.

¹⁹² Tamże, s. 213 („un compito da realizzare, un orizzonte assiologico della esistenza vissuta, destinata ad espandersi e maturare”).

¹⁹³ Zob. tamże, s. 213n; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 61n.

jest dla Valorigo abstrakcyjna jako nigdy do końca nieosiągalna, lecz również konkretna jako przejawiająca się w danym doświadczeniu moralnym¹⁹⁴.

Rozumiana w powyższy sposób wartość moralna jest również ostateczną racją powinności. Stanowi zatem fundament prawa moralnego lub prawa naturalnego, czyli „konieczności respektowania i miłowania wartości osoby w intersubiektywności osób”¹⁹⁵. Prawo naturalne to „nigdy niewyczerpany dynamizm osoby realizującej godność własną i drugiego w aksjologicznym horyzoncie, który ciągle ją wyprzedza”¹⁹⁶. Z tego powodu można mówić o postępie moralnym. Nie jest to jednak postęp rozumiany w duchu Hegla lub Marksa ani w duchu utopijnej przyszłości. Valori utrzymuje, że historia ludzkości to historia wielu błędów i win oraz cnót i heroizmu. Nic nie gwarantuje, że przyszłość będzie lepsza od teraźniejszości. Nie neguje to jednak możliwości postępu. Tak jak pojedynczy człowiek może dokonywać postępu moralnego w życiu, tak może go dokonywać również społeczeństwo¹⁹⁷. Poprawa leży nie tyle w reformach lub rewolucjach, ile w formacji sumień w celu rozpoznawania godności każdej osoby¹⁹⁸.

Uznanie godności osoby za kryterium moralności rozwiązuje także, zdaniem Valorigo, napięcie pomiędzy powinnością i wolnością¹⁹⁹. Powinność jest niedoskonałą formą miłości, środkiem zapobiegawczym wobec egoizmu. Człowiek całkowicie uczciwy nie musi być wiązany powinnością. Nie chodzi zatem ani o prawo bez miłości, ani o miłość bez prawa, ale o prawo miłości, które „jest bardziej inspiracją niż przymusem w ścisłym sensie; i w miarę jak się utwierdza, stopniowo traci swój pierwszy element *ograniczający*, pozostawiając pole tylko drugiemu, bardziej istotnemu elementowi, to znaczy nieskończonej otwartości ludzkiej woli (...) na nieograniczony ideał Dobra”²⁰⁰.

Kryterium godności tłumaczy również związek wewnętrznych intencji z zewnętrznym aktem²⁰¹. Valori przypisuje intencji decydujący wpływ na ocenę moralną czynu. Uważa, że nie istnieją czyny wewnętrznie złe lub dobre, w sensie ścisłym, gdyż

¹⁹⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 232n.

¹⁹⁵ Tamże, s. 214 („la necessità di rispettare ed amare il valore della persona nella intersoggettività delle persone”).

¹⁹⁶ Tamże („il dinamismo mai esaurito della persona a realizzare la propria dignità e quella altrui, secondo un orizzonte assiologico che continuamente la sorpassa”).

¹⁹⁷ Zob. tamże, s. 215.

¹⁹⁸ Zob. tamże, s. 216n.

¹⁹⁹ Zob. tamże, s. 47n.

²⁰⁰ Tamże, s. 222 („è più una ispirazione che una coazione in senso stretto; e, affermandosi, viene a perdere via via il suo primo elemento *costrittivo*, per lasciare il campo solo al secondo, più sostanziale, l'apertura cioè infinita delle volontà umana (...) all'ideale illimitato del Bene”).

²⁰¹ Zob. tamże, s. 48-52.

„tylko intencjonalność zwrócona ku wartości lub jej braku konstituuje moralność”²⁰². Twierdzi on również, że wartość moralna „rozumiana jako wyraz godności osoby, posiada własną absolutność i autonomię, która sama w sobie jest niezależna od aktów zewnętrznych, czy to jednostkowych, czy społeczno-historycznych. Właśnie dlatego jednak, że jest ona właściwa osobie ludzkiej jako takiej, nie pozostaje zamknięta w sobie, lecz z konieczności otwiera się na dobro obiektywne, także na inne osoby”²⁰³. Wartość moralna może się ujawniać w świadectwie życia. To kategoria świadectwa umożliwia poznawanie, do pewnego stopnia, intencji drugiego: „nie mogę i nie wolno mi osądzać moralnej intencji drugiego człowieka, ale mogę i muszę oceniać jego zewnętrzne postępowanie i starać się zrozumieć, *co dzieje się w jego wnętrzu*”²⁰⁴.

Podsumowując, można zauważyć, że moralność jest dla Valoriego „przeżytym doświadczeniem egzystencjalnym. Z tego powodu może być przedmiotem analizy fenomenologicznej, czyli czystego opisu sensu fenomenu moralnego, tak jak przedstawia się on naszej świadomości”²⁰⁵. W przebiegu tej analizy okazuje się, że niektóre czyny jawią się jako dobre, czyli uczciwe, cnotliwe, zgodne z racjonalnością i godnością ludzką, otwierające nas na drugich, inne natomiast jawią się jako złe, czyli nieuczciwe, niepoprawne, niegodne, zamykające w egoizmie²⁰⁶. Kryterium oceny czynu i źródło moralności, utrzymuje Valori, „są nam wewnętrzne, ponieważ utożsamiają się z godnością osoby ludzkiej, moją i innych”²⁰⁷.

Jak utrzymuje Valori, fenomenologia doświadczenia moralnego jest do pewnego stopnia autonomiczna i samowystarczalna, jest intuicyjna oraz bezpośrednia i jako taka nie wymaga udowodnienia poza wewnętrzną oczywistością²⁰⁸. Z poznawczego punktu widzenia fenomenologia doświadczenia moralnego wystarczy, aby rozpoznać dobro

²⁰² Tamże, s. 222 („è soltanto l'intenzionalità che si volge al valore o disvalore che costituisce la moralità”). Pogląd o zasadniczej roli intencji przy ocenie czynu, którego konsekwencją jest teza o nieistnieniu czynów wewnętrznie złych (i dobrych), jest charakterystyczny dla tzw. proporcjonalizmu, za którym Valori się opowiada. Więcej na temat zostanie powiedziane w trzecim paragrafie ostatniego rozdziału.

²⁰³ Tamże, s. 224 („inteso come espressione della dignità della persona, possiede una sua assolutezza ed autonomia propria che prescinde di per sé dalla efficacia esteriore, sia individuale sia sociale-storica. Proprio perché inerente alla persona umana in quanto tale non rimane però chiuso in se stesso ma si apre necessariamente al bene oggettivo, anche alle altre persone”).

²⁰⁴ Tamże, s. 227 („non posso e non debbo giudicare della intenzione morale dell'altro, ma posso e debbo valutare la sua condotta esteriore e sforzarmi di comprendere ciò che *passa dentro di lui*”).

²⁰⁵ P. Valori, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 20 („un'esperienza esistenziale vissuta. Per questo può essere oggetto di un'analisi *fenomenologica*, cioè di una descrizione pura del significato del *fenomeno morale* come si presenta alla nostra coscienza”).

²⁰⁶ Zob. tamże, s. 20n.

²⁰⁷ Tamże, s. 21 („intrinseci a noi, perché s'identificano con la dignità della persona umana, mia e altrui”).

²⁰⁸ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 52; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 6.

faktu moralnego²⁰⁹. Unika ona trudności podnoszonych przez Kanta oraz przewyższa subiektywizm i relatywizm, ponieważ wartości moralne są obiektywne i niezależne od uwarunkowań zewnętrznych, a także odkrywane nie władzą rozumu, ale poprzez intuicję emocjonalną: „istnieje w nas zdolność do ujęcia wartości nie za pomocą empirycznego odczucia, ale za pomocą prawdziwie obiektywnej intencjonalności, zgodnie z którą człowiek jest zdolny do realizowania wartości”²¹⁰.

Niemniej jednak Valori jest świadomy, że analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego ma poważne ograniczenia. Dochodzi w niej do zbyt daleko idącego rozdzielenia wartości od bytu i dobra. Istotnym problemem jest również zbyt rozdzielanie intuicji emocjonalnej od władzy rozumu²¹¹. Kolejną wadą etyki fenomenologicznej jest „twierdzenie o istnieniu wartości w czysto idealnym *świecie*, w szeregu idealnych przedmiotów bez istnienia. Nie ulega wątpliwości, że ujęcie doświadczenia moralnego daje mi przede wszystkim wartość i sens pewnych aktów; ale ostateczny fundament tego sensu, tej wartości, musi znajdować się w bycie, a przede wszystkim w Bycie Absolutnym”²¹². Choć na poziomie epistemologicznym analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego nie potrzebuje ufundowania ontologicznego, to sprawia ona jednak wrażenie niedoskonałej i niedopełnionej, jak „powieść bez zakończenia” lub „dom, który posiada ściany nośne, ale na którym nie położono dachu”²¹³. W tym punkcie ujawnia się największa słabość fenomenologii doświadczenia moralnego. Z poznawczego punktu widzenia doświadczenie moralne i wartość osoby mogą być poznane przed ontologią, ale ich ostateczna racja pozostaje niewyjaśniona.

Analiza fenomenologiczna, zdaniem Valoriego, ujawnia istnienie nieuwarunkowanej, niezbywalnej, absolutnej godności osoby, ale nie tłumaczy ontologicznych korzeni tej godności²¹⁴. Jeśli fundamentem i kryterium moralności jest

²⁰⁹ Zob. P. Valori, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 23.

²¹⁰ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 52 („esiste cioè, in noi la capacità di attingere il valore non con un sentimento empirico, ma con una intenzionalità veramente oggettiva secondo cui l'uomo è capace di raggiungere il valore”).

²¹¹ Zob. tamże, s. 53n.

²¹² Tamże, s. 54 („l'esistenza di valori in un *cosmos* puramente ideale, in una serie di oggetti ideali senza esistenza. Ora non c'è dubbio che la apprensione della esperienza morale mi dà inizialmente soprattutto il valore e il significato di certi atti; ma il fondamento ultimo di tale significato, di tale valore, deve essere trovato nell'essere e soprattutto nell'Essere Assoluto”).

²¹³ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 6 („un romanzo senza conclusione”, „una casa della quale sono state innalzate alcune mura portanti, ma sulla quale non è stato sistemato il tetto”).

²¹⁴ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 4; tenże, N. Brown, *The Worth of Persons...*, dz. cyt., s. 733.

godność osoby, pojawia się pytanie: czym jest osoba? Jakie są korzenie tych personalistycznych wartości? Skąd prawo moralne bierze swoją absolutność? Skąd wpływa godność, którą afirmuje metoda fenomenologiczna? Jaki jest fundament tej godności?²¹⁵ Valori tłumaczy, że fenomenologia może prowadzić do odkrycia wartości moralnej, ale „nie tematyzuje fundamentu ontologicznego takiej wartości”²¹⁶. Innymi słowy, jak wyjaśnia, na podstawie analizy fenomenologicznej można dojść do przekonania, że zabicie niewinnej osoby jest złe, ponieważ jest działaniem przeciw jej godności, ale nie da się wytłumaczyć, dlaczego osoba tę godność posiada²¹⁷. Utrzymuje on, że „etyka czysto fenomenologiczna i aksjologiczna nie ma adekwatnego i doskonałego fundamentu. Fenomenologiczna analiza bytu moralnego musi zatem zostać uzupełniona metafizyką dobra, a ostatecznie metafizyką Boga”²¹⁸.

Przejsie do ontologii nie unieważnia analiz fenomenologicznych. Dla Valoriego fakt moralny jawi się jako pierwszy w porządku epistemologicznym, a autentyczne przeżywanie tego faktu prowadzi do odkrycia prawd metafizycznych, jak *wolność*, *osoba*, *otwartość na Absolut*, które są pierwsze w porządku ontologicznym²¹⁹. Valori argumentuje: „relacja świadomość – byt fenomenologii, gdy uświadamia sobie rozdarcie, do którego prowadzi – jako nigdy niezaspokojona, dynamiczna tendencja podmiotu do posiadania przedmiotu – narzuca (...) przejście od rozważań czysto fenomenologicznych do ontologicznych”²²⁰. Moment fenomenologiczny i metafizyczny są różne, ale nieodseparowane od siebie, są dwoma momentami jednego filozoficznego procesu. Fenomenologia jest krokiem pośrednim między *naukami humanistycznymi* a ontologią²²¹. Valori utrzymuje: „w rzeczywistości jesteśmy przekonani, że poprawna ontologia i, *a fortiori*, metafizyka życia etycznego – nie naturalistyczno-kosmologiczna, racjonalistyczna czy psychologiczno-pozytywistyczna – nie może nie wymagać, jako przedśionka, tego radykalnego, fenomenologicznego zakwestionowania, aby nie

²¹⁵ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 80.

²¹⁶ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19 („non tematizza il fondamento ontologico di tale valore”). Zob. tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 70.

²¹⁷ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19.

²¹⁸ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 54 („un’etica meramente fenomenologica ed assiologica non trova un fondamento adeguato e perfetto. L’analisi fenomenologica della esistenza morale deve essere quindi completata da una metafisica del bene e, in ultima analisi, da una metafisica di Dio”).

²¹⁹ Zob. P. Valori, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 237n.

²²⁰ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 13n („il rapporto coscienza – essere della fenomenologia quando diviene consapevole della dilacerazione che esso comporta – in quanto tendenza dinamica mai appagata del soggetto a possedere l’oggetto – impone (...) il passaggio da una considerazione meramente fenomenologica ad una ontologica”).

²²¹ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 78.

pozostać na poziomie dogmatycznym i przedkrytycznym”²²². Bez takiej analizy nie można usprawiedliwić wprowadzenia do systemu filozoficznego pojęć normy, celu, prawa, wartości, natury, dobra, miłości. Analiza fenomenologiczna może wzbogacić, wyjaśnić i usprawiedliwić metafizykę²²³.

3.3. Konieczność przejścia do ontologii moralnej

Trzecim krokiem analizy doświadczenia moralnego jest zatem poszukiwanie jego ontologicznego fundamentu. I choć przejście od analizy fenomenologicznej do ontologii to, według Valoriego, droga żmudna i trudna, to wydaje się ona również solidna, przekonująca i konieczna²²⁴.

Wychodzi on od pytania: „czy ostatecznym fundamentem absolutnej wartości osoby jest *Absolut Metafizyczny*, Bóg, *Esse Subsistens* metafizyki klasycznej i chrześcijańskiej, czy hipostazowana Ludzkość w rozumieniu Feuerbacha i Marksa, czy stwarzająca wartości Wolność egzystencjalistów (Nietzsche, Sartre, Camus), czy aosobowe Bycie Heideggera?”²²⁵ Konstatuje, że dochodzi do pewnego konfliktu humanizmów, wizji świata. Jego zdaniem, choć w każdym humanizmie przyjmuje się jakąś wartość moralną, a zatem możliwe byłoby zaakceptowanie analizy fenomenologicznej, to różnią się one jednak wyborami metafizycznymi.

Każdy nowożytny system etyczny jest bowiem metafizyką, argumentuje Valori, gdyż absolutyzując, hipostazuje dane elementy rzeczywistości i stawia je „w miejsce *starego Boga*”²²⁶. Humanizmy ateistyczne nie chronią jednak podstawowej zasady życia moralnego, czyli absolutnego prymatu osoby²²⁷. Marksizm poddaje osobę kolektywowi, pozytywizm racjonalistycznemu rozumowi, natomiast w egzystencjalizmie Sartre’a

²²² P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 11 („siamo convinti infatti che una retta ontologia e, *a fortiori*, una metafisica – non naturalistico-cosmologica, o razionalistica, o psicologista-positivista – della vita etica non possa non richiedere come vestibolo questa radicale messa in questione di ordine fenomenologica, per non rimanere sul piano dogmatico e precritico”).

²²³ Zob. tamże, s. 11n.

²²⁴ Zob. tamże, s. 238; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 5. Takie przejście wydaje się bardzo trudne, wręcz niemożliwe, gdyż, zdaniem Valoriego, po Kancie i Husserlu wkroczenie na teren prawd ostatecznych czy metafizycznych wzbudza u współczesnych ludzi rodzaj niepokoju czy strachu, które trudno przezwyciężyć (zob. tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 5).

²²⁵ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 80 („il fondamento ultimo del valore assoluto della persona è un *Absoluto Metafisico*, Dio, l'*Esse Subsistens* della metafisica classica e cristiana ovvero l'Umanità ipostatizzata in senso feuerbachiano e poi marxista, ovvero la Libertà creatrice di valori degli esistenzialisti (Nietzsche, Sartre, Camus) o l'Essere impersonale di Heidegger?”).

²²⁶ P. Valori, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 23 („al posto del vecchio Dio”).

²²⁷ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 81.

osoba jest „arbitralną wolnością, która zaczyna się i kończy w przypadku”²²⁸. W koncepcji Valorigo pierwszym momentem analizy ontologicznej jest zbadanie tych współczesnych systemów etycznych. Zakładają one bowiem istnienie wartości moralnej i jej transcendencję nad faktem empirycznym, ale przyjmują jej ufundowanie na niewłaściwym, jego zdaniem, systemie ontologicznym²²⁹. Chodzi zatem o analizę rozwiązań, które są niedoskonałe lub błędne, aby rozważyć czy pewne ich elementy nie są wartościowe, a dopiero następnie przejść do pozytywnego wyjaśnienia faktu moralnego²³⁰.

Valori podejmuje analizę racjonalizmu, zwłaszcza Kanta, kontynuowanego w idealizmie, kolektywizmu, zwłaszcza marksizmu oraz egzystencjalizmu²³¹. Kryterium oceny systemów etycznych jest dla niego zgodność z doświadczeniem moralnym: „żaden system doktrynalny nigdy nie może być niewierny przedkonceptualnym danym przeżytego doświadczenia, nakreślonym przez przeprowadzoną wcześniej analizę fenomenologiczną. Takie doświadczenie jest więc ostatecznym miernikiem, do którego musi się odnosić refleksja kategoriałna”²³². Ontologia moralna ma być zatem konceptualizacją, która niejako przekłada na język pojęć dane doświadczenia, biorąc jednak także pod uwagę już przyjęte w systemach etycznych rozwiązania²³³.

Pierwszym analizowanym przez Valorigo systemem jest etyka racjonalistyczna. Pewną formą etyki rozumu była, jego zdaniem, etyka scholastyczna, która przyjmowała za kryterium moralności *recta ratio* lub *natura rationalis*. Rozum oznacza tam intelekt dyskursywny, zdolność odkrywania struktur ontologicznych rzeczywistości. Współcześnie termin *rozum* przyjmuje raczej znaczenie formalne i oznacza zdolność wydawania sądów logicznych czy dedukcyjnych właściwych dyskursowi matematycznemu i naukowemu. Z tego powodu, jak zostało już zaznaczone w poprzednim paragrafie, Valori postuluje odejście od definicji scholastycznych²³⁴.

²²⁸ Tamże („una libertà arbitraria che nasce e finisce nel Caso”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 8; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 23.

²²⁹ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 23. Teorie analizowane w poprzednim paragrafie, jak neopozytywizm, socjologizm, strukturalizm, psychoanaliza, redukują wartość moralną do jakiegoś jej fenomenu. Podobnie czyni hedonizm, eudajmonizm czy utylitaryzm indywidualny (tamże, s. 24).

²³⁰ Zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 59; P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 179.

²³¹ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 20.

²³² Tamże, s. 21 („nessun sistema dottrinale può mai essere infedele ai dati preconconcettuali della esperienza vissuta, così come li ha disegnati l'analisi fenomenologica precedentemente compiuta. Tale esperienza è dunque un metro ultimo al quale deve riferirsi la riflessione categoriale”).

²³³ Zob. tamże.

²³⁴ Zob. tamże, s. 25n; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 171; tenże, *La “natura” norma...*, dz. cyt., s. 325.

Najważniejszą, jego zdaniem, etyką rozumu jest jednak system Kanta. Choć jest już dziś raczej anachroniczny, gdyż wszystkie etyki współczesne wynikają z przeciwstawienia się poglądom Kanta, nie można jednak zanegować jego ważności. Co więcej, etykę Kanta uważa się w świecie akademickim za klasyczną, niejako oficjalną etykę filozoficzną²³⁵. Najistotniejszy element poglądów Kanta to autonomia prawa moralnego wobec każdego rodzaju motywacji zewnętrznej. W konsekwencji „w kantyzmie znajdujemy uroczystą proklamację godności osoby ludzkiej, która jest celem samym w sobie i nigdy nie jest jedynie środkiem czy narzędziem woli lub interesu, prywatnego czy publicznego, innych osób”²³⁶.

Etyka Kanta zasługuje więc na uwagę, gdyż jest próbą sformułowania etyki laickiej, czyli nieufundowanej ontologicznie na Absolucie. Należy docenić w niej opis prawa moralnego i obowiązku, szacunek do dobrej woli i osoby, odróżnienie dobra moralnego od dobra użytecznego i przyjemnego oraz odrzucenie eudajmonizmu i etycznego empiryzmu. Jej główną zasługą było wykazanie absolutności, uniwersalności, bezwarunkowości i obowiązywania prawa moralnego²³⁷. Niemniej jednak cechuje się ona poważnymi niedoskonałościami. Zdaniem Valoriego pojęcie *rozum praktyczny* zawiera w sobie sprzeczności. Jest on bowiem, w propozycji Kanta, równocześnie skończony i nieskończony, uwarunkowany i niewarunkowany, autonomiczny i wymagający postulatów. Kant przyjmuje koncepcję logiczno-formalną rozumu praktycznego, poszerzając ją jednocześnie o cechy ontologicznej absolutności, nieuwarunkowanej przygodności i uniwersalności. Jest to jednak, twierdzi Valori, nieuprawnione. Drugim zarzutem jest podnoszony przez Schelera formalizm imperatywu kategorycznego. Kolejnym zaś redukcja miłości do interesownego uczucia, co, zdaniem Valoriego, najbardziej oddala Kanta od poprawnej antropologii²³⁸. Kant niesłusznie również oskarżał etykę klasyczną o utylitaryzm; nie zauważył, że nie każde dobro narzuca się jako obowiązujące, gdyż istnieją akty hojności czy heroizmu; przecenił autonomiczność wolnej woli, która nie jest całkowicie autonomiczna, ale teonomiczna²³⁹. W końcu, jak dopowiada Valori, maksymom Kanta brakuje fundamentu. Ten sam zarzut

²³⁵ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 20-22.

²³⁶ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 28 („si trova nel Kantismo una solenne proclamazione della dignità della persona umana che è appunto fine a se stessa e non mai semplice mezzo o strumento della volontà o dell'interesse, privato e pubblico, di altri”). Zob. tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 25.

²³⁷ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 40n; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 22n.

²³⁸ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 46-48; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 26.

²³⁹ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 27n.

stawia on każdej etyce laickiej: posiadają fundament bezpośredni bliższy, ale nie posiadają fundamentu pośredniego dalszego²⁴⁰.

Drugim badanym przez niego systemem etycznym jest kolektywizm, w ramach którego fundamentem ontologicznym moralności jest wspólnota ludzi. Narzucającym się motywem takiego podejścia jest obserwacja człowieka jako istoty społecznej otwartej na innych. Przykładem kolektywizmu etycznego jest myśl Hegla, według której to państwo ukazuje treść imperatywu kategorycznego. Valori twierdzi, że wtedy państwo staje się gwarantem wolności obywateli, a jednostka znajduje wolność i spełnienie w posłuszeństwie państwu²⁴¹. Jednocześnie państwo nie jest ostatecznym kryterium moralności, gdyż podlega rozwojowi historycznemu. Kryterium moralności stają się zatem prawa historii: „*Weltgeschichte ist Weltgericht*”²⁴². Etyka Hegla uznawałaby zatem, zdaniem Valoriego, wartość osoby za podległą ogółowi rozumianemu jako państwo lub ludzkość²⁴³.

Innym przykładem kolektywizmu etycznego jest etyka Marksa i poglądy jego następców. Zamiarem Marksa była reinterpretacja myśli Hegla. Był on przekonany, utrzymuje Valori, że etyka, religia czy metafizyka nie podlegają rozwojowi, ponieważ to ludzie poprzez rozwój produkcji materialnej zmieniają rzeczywistość²⁴⁴.

Zaletą podejścia kolektywistycznego, w ocenie Valoriego, jest uwypuklenie wagi relacji społecznych osoby²⁴⁵. Podkreśla ono również ważność społecznych obowiązków osoby, co bywa, jak zauważa, zaniedbywane w etyce klasycznej. Błąd kolektywizmu leży jednak w uznaniu społeczeństwa za normę moralności²⁴⁶. Analiza fenomenologiczna jasno ukazuje, że kryterium moralnym jest godność osoby, a nie relacja do społeczeństwa. Doświadczenie moralne różni się od doświadczenia społecznego. Uznanie ludzkości, państwa czy historii za fundament ontologiczny oznacza ich nieuprawnione hipostazowanie. Zdaniem Valoriego etyka kolektywistyczna pomniejsza godność osoby, wywyższając godność państwa czy społeczeństwa, czyli w imię abstrakcyjnego człowieka pomniejsza człowieka konkretnego²⁴⁷. Valori utrzymuje: „albo społeczeństwo, państwo, sama ludzkość są w tym światopoglądzie uznawane za rzeczywistości

²⁴⁰ Zob. P. Valori, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 28; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 28n, 80; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 16.

²⁴¹ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 53-58.

²⁴² Tamże, s. 59. Valori cytuje słynne słowa Hegla zaczerpnięte od Schillera.

²⁴³ Zob. tamże, s. 60.

²⁴⁴ Zob. tamże, s. 61.

²⁴⁵ Zob. tamże, s. 72.

²⁴⁶ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 30-33.

²⁴⁷ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 73-76; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 155n.

faktyczne, ale wtedy nie wiadomo, jak można uznać je za kryterium wartości etycznej (...), albo też filozofia taka chce wskazać jako fundament moralności *ideal etyczny* takich wspólnot, (...) czyli godność konkretnej osoby, która przekracza samo społeczeństwo”²⁴⁸. W obu przypadkach, w ocenie omawianego filozofa, społeczeństwa nie można uznać za absolutną normę moralności. Jeśliby tak przyjąć, wtedy wszystko, co użyteczne dla społeczeństwa, byłoby dozwolone, a wszystko, co nakazane, byłoby dopuszczalne²⁴⁹. Co więcej, jeśli przyjąć, że konkretny człowiek ma wartość o tyle, o ile jest cenny dla kolektywu, pojawia się pytanie o wartość słabszych, chorych czy niepełnosprawnych²⁵⁰.

Trzecim analizowanym przez Valoriego systemem jest egzystencjalizm. Uważa on, że nurt ten można zinterpretować jako personalistyczną odpowiedź na monizm heglowski i marksistowski²⁵¹. Jego zdaniem głównym przedstawicielem egzystencjalizmu teistycznego jest Kierkegaard, a jego poglądy etyczne koncentrują się wokół pojęcia osoby, co jest sprzeciwem wobec kolektywizmu, ale prowadzi jednocześnie do niedoceny wartości społecznych i intersubiektywnych relacji osoby²⁵². W nurcie egzystencjalizmu ateistycznego, którego przedstawicielami są Nietzsche, Camus i Sartre, fundamentem wartości jest wolność, która stwarza wartości²⁵³.

Zdaniem Valoriego zalety egzystencjalizmu to wykazanie ograniczeń etyki racjonalistycznej i kolektywistycznej oraz zwrócenie uwagi na wartość osoby ludzkiej²⁵⁴. Błędem egzystencjalizmu jest zaś wyróżnianie aspektu podmiotowego, czyli wolności, podczas gdy pomija się aspekt przedmiotowy²⁵⁵. Valori zauważa: „intencjonalność (...) w życiu aksjologicznym, podobnie jak w życiu epistemologicznym, implikuje właśnie tę niedającą się wyeliminować relację między biegunem podmiotowym i przedmiotowy. Nie ma przedmiotowości bez podmiotowości, ale nie ma też podmiotowości bez przedmiotowości. Absolutna wolność byłaby sprzeczna z tym pierwotnym

²⁴⁸ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 76 („o la società, lo Stato, la stessa Umanità vengono intese, in questa *Weltanschauung*, come realtà *di fatto*, e allora non si vede come possano essere considerate come criterio di valore etico (...). Ovvero siffatta filosofia intende additare come fondamento della moralità l'*ideale etico* di tali comunità, (...) il valore dell'*Humanum*, cioè la dignità della persona concreta, che trascende la stessa società”)

²⁴⁹ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 34n.

²⁵⁰ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 77.

²⁵¹ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 39.

²⁵² Zob. tamże, s. 40-43.

²⁵³ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 82-85.

²⁵⁴ Zob. tamże, s. 92-96; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 46.

²⁵⁵ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 99.

i nieredukowalnym doświadczeniem życia świadomości”²⁵⁶. Wolność, która nie dąży do żadnej wartości, prowadzi natomiast do nihilizmu, który jest wewnętrznie sprzeczny²⁵⁷.

Po zbadaniu tych błędnych rozwiązań drugim momentem analizy ontologicznej w koncepcji Valoriego jest odpowiedź na pytanie, czym cechuje się etyka fenomenologiczna ufundowana na ontologii. Opowiada się on, jak było pokazane, za rozszerzeniem pojęcia doświadczenia tak, aby nie dotyczyło ono tylko rzeczywistości empirycznej, ale oznaczało bezpośredni, przeżyty, konkretny kontakt z rzeczywistością obiektywną²⁵⁸. Píše on: „pojęcie *doświadczenie* jest analogiczne i dlatego może być rozszerzone najpierw ze znaczenia empiryczno-pozytywistycznego, a następnie z fenomenologicznego, na znaczenie szersze od poprzednich”²⁵⁹. W ten sposób będzie dotyczyło również rzeczywistości bytu samego w sobie, wartości osoby i jej działań, ostatecznego sensu egzystencji i historii świata²⁶⁰.

W przejściu od fenomenologii do ontologii pojawia się, zdaniem Valoriego, nowy dynamizm, nie tylko racjonalny, ale intelektualny, który nie ogranicza się do konstatacji danych, ale je pogłębia, czyni bardziej zrozumiałymi i uzasadnia. Ów dynamizm intelektualny nie jest inferencją racjonalistyczną i konstruktywistyczną, ale inferencją przeżyta, egzystencjalną²⁶¹. Valori twierdzi, że „przejście od fenomenologii do ontologii jest uprawnione i możliwe, ponieważ pozostaje w ścisłym związku z rzeczywistym i integralnym doświadczeniem człowieka, który jest widziany nie tylko w swoim momencie statyczno-kontemplacyjnym, ale także w aspekcie dynamiczno-aktywnym”²⁶².

²⁵⁶ Tamże, s. 96 („l'intenzionalità (...) nella vita assiologica come in quella gnoseologica, implica proprio quel rapporto ineliminabile tra il polo soggettivo e quello oggettivo. Non si dà oggettività senza soggettività, ma neppure soggettività senza oggettività. Una libertà assoluta contraddirebbe questa esperienza originaria ed irriducibile della vita della coscienza”).

²⁵⁷ Zob. tamże, s. 97, 101-103.

²⁵⁸ Zob. tamże, s. 11.

²⁵⁹ Tamże („il termine *esperienza* è analogo e può quindi allargarsi dalla sua accezione empiristico-positivistica prima, e da quella fenomenologica poi, ad una accezione più ampia di quelle precedenti”).

²⁶⁰ Zob. tamże.

²⁶¹ Zob. tamże. Valori powołuje się na: J. Maréchal, *Mélanges Joseph Maréchal*, Wyd. Desclée, Paris 1950, s. 181-206.

²⁶² P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 13 („il passaggio dalla fenomenologia alla ontologia è legittimo e possibile, perché esso rimanga accuratamente aderente alla esperienza reale ed integrale dell'uomo che viene visto non soltanto nel suo momento statico-contemplativo, ma anche nel suo aspetto dinamico-attivo”). Zdaniem Valoriego koncepcja rozszerzenia metody fenomenologicznej z momentu poznawczo-myślowego na aktywno-dynamiczny jest inspiracją dla *Osoby i czynu* Wojtyły (zob. tamże; tenże, *K. Wojtyła, The Acting Person, Reidel, Dordrecht-Boston-London 1979*, „Gregorianum”, nr 60 (1979), z. 4, s. 763-766). Valori docenia także wypracowanie przez Husserla pojęcia pierwotnego doświadczenia. Zarzuca mu jednak jego późniejszą redukcję powodowaną lękiem przed naturalizmem

Doświadczenie w wymiarze fenomenologicznym odznacza się bezpośredniością, receptywnością, statycznością, natywnym kontaktem z rzeczywistością. Doświadczenie w wymiarze ontologicznym zaś odznacza się egzystencjalnym zapośredniczeniem, dynamizmem intelektualnym i relacją z rzeczywistością nie tylko bezpośrednią, ale fundamentalną i ostateczną. Między dwoma modalnościami nie ma sprzeczności, ale wzajemność i wynikanie²⁶³.

Analiza fenomenologiczna ujawnia ważne cechy osoby ludzkiej takie jak pojedynczość, niepowtarzalność, tajemniczość, samoświadomość i wolność²⁶⁴. Na poziomie ontologicznym zaś zostaje ujawnione, że osoba konstytuuje „egzystencjalny rdzeń odporny na każdą asymilację redukującą lub naturalistyczną (biopsychologiczną, socjologiczną, ekonomiczną...), a także logiczno-formalną (racjonalistyczno-idealistyczną)”²⁶⁵. Analizy Husserla, zwłaszcza piąta medytacja, otwierają się na „misterium ontologiczne”²⁶⁶. Zdaniem Valoriego podmiot działający moralnie posiada wymiar nie tylko fenomenologiczny, ale ontologiczny czy metafizyczny, czyli, według etymologii tego terminu, przekraczający rzeczywistość fizyczną²⁶⁷.

Dynamizm intelektualny doświadczenia ontologicznego, jak utrzymuje Valori, ujawnia bytowe podstawy godności osoby ludzkiej: „najgłębszy rdzeń ontologiczny osoby wymyka się logiczno-naukowej obiektywizacji (...), ale także, choć w innym stopniu, fenomenologicznej intencjonalności konstytutywnej”²⁶⁸. *Ja* drugiego jest konstytuowane przez moje *ja* i dla mojego *ja*, ale równocześnie jest również konstytuujące i niezależne. Nie może być tylko przedmiotem mojej świadomości, ale jest również podmiotem, dla którego to *ja* jestem przedmiotem świadomości. Analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego ujawnia cechy osoby, które prowadzą do odkrycia jej jako podmiotu w wymiarze ontologicznym²⁶⁹.

(zob. P. Valori, *Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl*, w: *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Wyd. Marzorati, Milano 1957, s. 674).

²⁶³ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 14.

²⁶⁴ Zob. tamże, s. 15.

²⁶⁵ Tamże („un nucleo esistenziale resistentissimo ad ogni assimilazione riduttiva o naturalistica (biopsicologica, sociologica, economicista...) ovvero logico-formale (razionalistico-idealistica)").

²⁶⁶ Tamże („mistero ontologico”).

²⁶⁷ Zob. tamże.

²⁶⁸ Tamże, s. 16 („il nucleo ontologico più profondo della persona sfugge alle prese della oggettivazione logico-scientifica (...), ma anche, sebbene in misura diversa, della intenzionalità costituente fenomenologica”).

²⁶⁹ Zob. tamże.

W rozdziale drugim niniejszej pracy analizowane były podawane przez Valoriego cechy ontologii opartej na fenomenologii. Postuluje on „dyskurs ontologiczny konkretny, przeżyty, egzystencjalny, źródłowy – zatem nie naturalistyczny, logicystyczny, abstrakcyjny czy formalistyczny”²⁷⁰. Innymi słowy, „ontologię nową, naukową, ale nie scjentystyczną, obiektywną, ale nie obiektywistyczną, osobową, ale nie subiektywistyczną”²⁷¹. Etyka fenomenologiczna ufundowana na ontologii, w rozumieniu Valoriego, ma analogicznie następujące cechy: jest antynaturalistyczna, gdyż nie redukuje wartości moralnej do faktu biologicznego, psychicznego, psychoanalitycznego, emotywnego czy socjologicznego; unika każdej formy racjonalizmu, zarówno idealistyczno-platońskiego, jak i formalistyczno-kantowskiego; będąc obiektywną, nie jest obiektywistyczna. Od strony pozytywnej zaś jest to etyka personalistyczna, wspólnotowa, egzystencjalna, otwarta na Absolut²⁷². Powinna „fundować wartość, rozumiejąc ją jako odbicie dla ludzkiej świadomości, transcendentalnych struktur bytu, gdyż wyrażają one doskonałość i dlatego jawią się jako godne szacunku i miłości”²⁷³. Z metodologicznego zaś punktu widzenia bierze pod uwagę wkład *nauk humanistycznych*, umieszczając ich rezultaty w kontekście ideału moralnego; jest ufundowana na przeżytym doświadczeniu moralnym; jest inspirowana chrześcijaństwem, ale nie w celu naśladowania, lecz raczej aktualizowania owej inspiracji; bierze pod uwagę aktualne dyskusje etyczne, nie w celu podążania za innymi rozwiązaniami, ale rozeznawania, czy nie ma w nich wartościowych elementów pozwalających lepiej ująć ideał moralny²⁷⁴.

Podsumowując, warto zauważyć, że w opinii Valoriego „zadaniem analizy fenomenologicznej, a następnie ontologicznej, jest badanie etycznego doświadczenia transcendentalnego i materialnego, a nie formalnego (według klasycznej koncepcji

²⁷⁰ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 28 („un discorso ontologico concreto, vissuto, esistenziale, originario – quindi non naturalistico o logicistico o astratto o formalistico”). Zob. tenże, *Metodo...*, dz. cyt., s. 204n.

²⁷¹ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 28 („un’ontologia nuova, scientifica ma non scientifica, oggettiva ma non oggettivistica, personale ma non soggettivistica”). Pojęcie *ontologia nuova* Valori bierze od Pietro Priniego (zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 13).

²⁷² Zob. P. Valori, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 239n; tenże, *Fenomenologia e metafisica. Colloquio...*, dz. cyt., s. 450n.

²⁷³ P. Valori, *Per un discorso...*, dz. cyt., s. 19 („fondare il valore, intendendolo come il riflesso, per la coscienza umana, delle strutture trascendentali dell’Essere, in quanto dicono una perfezione e appaiono perciò degne di stima e di amore”).

²⁷⁴ Zob. P. Valori, *L’esperienza...*, dz. cyt., s. 240n.

Schelera), które funduje każdy sąd kategorialny wartości”²⁷⁵. Takim absolutnym kryterium jest *humanum*, godność człowieka, konkretnej osoby otwartej na intersubiektywność innych osób, która w wolności działa według swej istoty²⁷⁶. Stąd dla swojej koncepcji Valori preferuję nazwę: egzystencjalna etyka materialna ufundowana na osobie²⁷⁷. Uważa on, że postulowany przez niego personalizm etyczny nie popada w relatywizm, historyzm, indywidualizm; zachowuje absolutność wartości, biorąc pod uwagę uwarunkowania historyczne, psychologiczne, psychoanalityczne, społeczne, ekonomiczne, filozoficzne, ideologiczne. Píše on: „ta Wartość, przedmiot najpierw fenomenologicznej, a potem ontologicznej analizy – filozofii moralnej – jest rozumiana jako idealny horyzont, do którego musimy starać się dążyć, w najwyższym możliwym stopniu, na miarę naszych sił poznawczych i wolitywnych. Wysiłek ten, w odniesieniu do Ideału Absolutnego, zawsze pozostanie asymptotyczny. To właśnie tutaj należy umieścić relatywność, ale nie Wartości samej w sobie, ale sposobu jej poznania i chcenia”²⁷⁸.

W ontologii analiza doświadczenia moralnego, w rozumieniu Valoriego, osiąga kres z filozoficznego punktu widzenia. Dyskurs ontologiczny nie zwalnia z jednej strony z poprzedzającej go *naukowej* i fenomenologicznej analizy wartości, faktu moralnego oraz ich praktycznych treści, czyli praw, norm, zwyczajów, uprawnień i obowiązków²⁷⁹. Z drugiej, może być kontynuowany w teologii²⁸⁰. Teologia moralna również nie niweluje wyników analiz *nauk humanistycznych* i filozofii, nie jest wypełnieniem *luk*. Valori utrzymuje, że samo wyznawanie chrześcijaństwa nie wystarcza, a chrześcijanin nie jest zwolniony z obowiązku poszukiwania słusznej drogi również poprzez namysł *naukowy* i filozoficzny. Chodzi mu raczej o teologię moralną ujętą jako krytyczna refleksja nad życiem chrześcijanina²⁸¹.

²⁷⁵ P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 62 („è compito della analisi, prima fenomenologica, poi ontologica, di studiare tale esperienza etica *trascendentale-materiale*, non formale, secondo la classica concezione scheleriana – che fonda ogni giudizio categoriale di valore”).

²⁷⁶ Zob. tamże.

²⁷⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 182. W innym miejscu stwierdza również: „etyka humanistyczna i personalistyczna, za którą się opowiadamy” (tamże, s. 169 („morale umanistica e personalistica che sosteniamo”).

²⁷⁸ P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 64 („questo Valore, oggetto prima di analisi fenomenologica e poi ontologica – la Filosofia Morale – è concepito come un orizzonte ideale che dobbiamo cercare di perseguire, nel più alto grado possibile, secondo la misura delle nostre forze conoscitive e volitive. Tale sforzo, rispetto all’Ideale Assoluto, rimarrà sempre *asintotico*. È qui che va posta la relatività, non del Valore in sé, ma del modo di percepirlo e di volerlo”).

²⁷⁹ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 15; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 27.

²⁸⁰ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 82-85.

²⁸¹ Zob. P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19n.

3.4. Możliwość kontynuowania analizy na gruncie teologii moralnej

Valori konstatuje, że filozoficzne otwarcie na Absolut pozostanie niepełne, jeśli nie będzie zrealizowane w rzeczywistym, egzystencjalnym, nadprzyrodzonym i ponadracjonalnym spotkaniu z Bogiem. Jest to skok jakościowy dokonywany przez wiarę, który przekracza naukę i filozofię²⁸². Twierdzi on, że aby przyjąć objawienie, nie ma potrzeby przechodzenia przez wcześniejsze stopnie namysłu nad moralnością, a równocześnie odpowiedź wiary nie czyni zbędną analizy naukowej, fenomenologicznej i ontologicznej²⁸³.

Omawiany filozof utrzymuje, że „wartość opiera się na bycie, a afirmacja absolutnej wartości moralnej nie może zatem nie zawierać odniesienia do Absolutu ontologicznego”²⁸⁴. Doświadczenie moralne ma swój fundament ontologiczny w transcendentnym Absolutie metafizycznym, czyli w Bogu. Powstaje zatem pytanie o stosunek etyki do Boga.

Valori uważa, że błędnym ujęciem relacji filozofii i teologii jest fideizm. W tym ujęciu filozofia moralna jest niemożliwa, gdyż jedyną etyką jest etyka opierająca się na objawieniu chrześcijańskim. Innym błędnym ujęciem jest racjonalizm, który neguje możliwość teologii moralnej²⁸⁵. Omawiany filozof twierdzi, że filozofia moralna jest uprawniona i posiada autonomię przekraczającą objawienie. Pozostaje ona jednak niepełna, gdyż nie ujmuje elementów nadprzyrodzonych występujących w doświadczeniu moralnym. Zauważa on, że „porządek moralny znajduje swój bezpośredni fundament w racjonalności (...), ale swój fundament ontologiczny, pośredni i Ostateczny w istnieniu Boga”²⁸⁶. Analiza doświadczenia moralnego prowadzi do uchwycenia jego pierwotnego i ostatecznego fundamentu, którym jest Absolutna Wartość i Absolutny Byt, czyli Absolut²⁸⁷.

²⁸² Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 81; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 20.

²⁸³ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 71; F. Parisi, *Il valore della coscienza...*, dz. cyt., s. 265.

²⁸⁴ P. Valori, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 23 („il valore si fonda sull'essere, e l'affermazione di un valore morale assoluto non può non contenere quindi anche il richiamo a un Assoluto ontologico”). Zob. tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 233.

²⁸⁵ Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 3; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 9.

²⁸⁶ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 9 („l'ordine morale trova il suo fondamento immediato nella razionalità (...), ma il suo fondamento ontologico mediato ed Ultimo nella esistenza di Dio”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 24; tenże, *La fondazione dell'etica filosofica in Joseph de Finance*, w: L. Zarmati (red.), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph de Finance*, Wyd. Edizioni Romane di Cultura, Roma 1997, s. 48.

²⁸⁷ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 12; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 26.

Zdaniem Valoriego pojęcie życia moralnego ze swej istoty jest związane z pojęciem osoby. Z tego powodu wskazuje ono, nawet bez odwołania do objawienia, na Absolut Osobowy. Bez objawienia nadprzyrodzonego pojęcie to pozostaje jednak niejasne. Objawienie prowadzi natomiast do wewnętrznego *spotkania*, rozumienia i miłości²⁸⁸. Valori twierdzi, że „osoba moralna w takim stopniu posiada tę godność, w jakim uczestniczy, otwiera się, przekracza się w Ostatecznym, Prawdziwym Absolucie Ontologicznym”²⁸⁹. Z tego powodu osoba znajduje swoją rację w doświadczeniu Absolutu, czyli doświadczeniu religijnym, które jest konsekwencją świadomego doświadczenia moralnego²⁹⁰.

Co można powiedzieć o tym Absolucie? Valori twierdzi, że „koncepcja Boga, do której doszliśmy, pozostaje czysto filozoficzna; dlatego nie zawsze i nie we wszystkim musi się ona pokrywać z koncepcją Boga judeochrześcijańskiego objawienia. (...) Nasz wywód przekracza zatem dyskurs biblijny, nawet jeśli się mu nie przeciwstawia”²⁹¹. Czy ten Absolut można poznać? Z punktu widzenia doświadczenia moralnego, zdaniem Valoriego, możliwe jest znalezienie owego fundamentu ontologicznego „w sposób doświadczony, domyślny, niekoniecznie konceptualny”²⁹². Valori utrzymuje, że człowiek uczciwy, gdy podejmuje dobre działania, niekoniecznie musi myśleć o Bogu lub posiadać Jego filozoficzny obraz: „metafizyczne ufundowanie etyki nie wymaga konstrukcji wyobrażeniowych czy nawet kategorialnych”²⁹³. Bóg nie jest zewnętrznym prawodawcą, lecz jawi się jako „pierwotny fundament transcendentálny, ale doświadczany w ramach naszego etycznego działania”²⁹⁴.

Etyka laicka, czyli autonomiczna, pomijająca istnienie Boga, jest, zdaniem Valoriego, możliwa na poziomie epistemologiczno-fenomenologicznym oraz ontologicznym bezpośrednim i bliższym. Na poziomie ontologicznym pośrednim

²⁸⁸ Zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 63.

²⁸⁹ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 10 („la persona morale, dunque in tanto possiede quella dignità, in quanto partecipa, si apre, si trascende in un Ultimo Vero Assoluto Ontologico”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 24.

²⁹⁰ Zob. P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 63.

²⁹¹ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 11 („il concetto di Dio al quale siamo pervenuti rimane prettamente filosofico; perciò, non coincide sempre e in tutto necessariamente col concetto di Dio, manifestato dalla Rivelazione ebraico-cristiana. (...) Il nostro discorso prescinde quindi da quello biblico, anche se non vi si oppone”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 25.

²⁹² P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 11 („in maniera vissuta, implicita, non necessariamente concettuale”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 25.

²⁹³ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 12 („la fondazione metafisica dell’etica non ha bisogno di costruzioni immaginative e neppure categoriali”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 25.

²⁹⁴ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 12 („il Fondamento originario e trascendente, ma vissuto all’interno del nostro operare etico”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 25.

i ostatecznym nie jest możliwa. Twierdzi on, że analiza fenomenologiczna doświadczenia moralnego prowadzi do ukazania, że „wartość moralna znajduje swoje epistemologiczne kryterium i bliższy fundament ontologiczny w godności ludzkiej”²⁹⁵. Fundament ostateczny znajduje ona jednak tylko w odwołaniu się do Absolutu²⁹⁶. Etyka laicka jest natomiast powszechna i zawdzięcza się jej postęp w wielu wyzwaniach takich jak tolerancja religijna, wolność sumienia, słowa, prasy, prawo cywilne, sprawiedliwość społeczna. Również systemy etyczne uznawane przez Valoriego za błędne (kantyzm, kolektywizm, egzystencjalizm) mają zalety, gdyż odróżniają poziom życia naturalnego od religijno-teologicznego²⁹⁷.

Omawiany filozof nie zgadza się z twierdzeniem, że filozofia moralna nie wyjaśnia dostatecznie doświadczenia moralnego i że takiego wyjaśnienia udzieli etyka teologiczna. Jego zdaniem nie można zadowolić się tylko odwołaniem do Absolutu, gdyż zbyt często w historii prowadziło to błędów²⁹⁸. Refleksja teologiczna musi zatem brać pod uwagę *nauki humanistyczne* i filozofię. Teologia moralna w ścisłym sensie nie odpowie sama z siebie, czy kara śmierci w konkretnej sytuacji historycznej jest dozwolona czy nie lub czy rewolucja zbrojna jest dopuszczalna. Teologia moralna, czyli refleksja nad objawieniem chrześcijańskim jest, w ocenie Valoriego, inspiracją dla życia chrześcijanina, ale musi być nieustannie weryfikowana i aplikowana do życia dzięki badaniom *nauk humanistycznych* i filozofii²⁹⁹.

Valori zastanawia się także, czy objawienie dodaje coś do moralności opisywanej przez *nauki* i filozofię oraz czy moralność chrześcijańska posiada jakąś specyfikę³⁰⁰. Twierdzi on, że dzięki *naukom humanistycznym* i filozofii można co prawda poznać nie tylko fakty, ale i wartości, lecz bez objawienia nie można rozwiązać najważniejszych

²⁹⁵ P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 16 („il valore morale trova il suo criterio gnoseologico e il suo fondamento ontologico prossimo nella dignità della persona umana”). Zob. tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 28; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 80.

²⁹⁶ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 81.

²⁹⁷ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 17; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 28n.

²⁹⁸ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 16; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 27.

²⁹⁹ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 84n. Zob. także Z. Alszeghy, M. Flick, *Il movimento teologico italiano*, „Gregorianum”, nr 48 (1967), z. 2, s. 322, gdzie omawiane jest m.in. wystąpienie Valoriego, w którym mówił na ten temat. Molinaro publikuje recenzję pracy Valoriego w piśmie teologicznym, argumentując właśnie ważnością filozofii dla teologii moralnej (zob. A. Molinaro, *P. Valori, L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica, Morcelliana, Brescia 1971*, „Rivista di Teologia Morale”, nr 17 (1973), s. 173). W sensie ścisłym Valori rozumie teologię moralną jako badanie i namysł skierowane na to, co objawienie chrześcijańskie (Pismo, Tradycja, Magisterium) naucza o moralnym działaniu chrześcijanina (zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 82; tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 41). W sensie szerokim zawiera ona dodatkowo namysł nad sposobami rozumienia i przekazywania nauczania Kościoła, jest bardziej katechetyczna, duszpasterska, kulturowa, historyczna (zob. tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 82).

³⁰⁰ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 82.

problemów egzystencjalnych: początku i końca życia, cierpienia, grzechu, śmierci. Bez poznania ich ostatecznego fundamentu i bez pomocy łaski, życie moralne jest zagrożone, jak utrzymuje omawiany filozof, egoizmem i nihilizmem³⁰¹. Objawienie jest szczególnie pomocne w zrozumieniu misterium grzechu i zła. Wiara pomaga odkryć, dlaczego człowiek wie, co jest dobre i tego chce, a czyni zło³⁰². Wiara i łaska oddziałują na życie moralne, oświecają je, dają siłę, nadzieję, miłość nadprzyrodzoną wobec Boga i bliźniego aż do heroizmu i poświęcenia przekraczającego filantropię. Takie ujęcie pozwala Valoriemu na postawienie tezy o istnieniu specyficznej moralności chrześcijańskiej³⁰³. Choć jednocześnie uważa on, że należy unikać „wyrażenia *moralność chrześcijańska* i mówić raczej o *chrześcijańskiej inspiracji moralności*, rozumiejąc przez moralność (...) postępowanie rzeczywiście odpowiadające godności osoby”³⁰⁴. Inspiracja chrześcijańska ma bardziej znaczenie soteriologiczno-eschatologiczne niż normatywno-praktyczne³⁰⁵. Nie chodzi jednak o wprowadzanie dychotomii między etyką naturalną a etyką nadprzyrodzoną. Chodzi o to, że osoby, które nie wierzą w Chrystusa, mogą podejmować takie same decyzje moralne, posiadać te same dyspozycje i te same zachowania, co ludzie wierzący³⁰⁶. Zdaniem Valorigo nie ma zatem sprzeczności pomiędzy antropologią a teologią czy humanizmem a religią³⁰⁷. Również ktoś nieuznający Boga może i powinien być uczciwy, nawet jeśli nie znajduje ostatecznych podstaw ontologicznych swojego dobrego postępowania³⁰⁸. Z tego powodu Valori uważa, że słynny aforyzm Dostojewskiego o tym, że *bez Boga wszystko jest dozwolone* jest niejednoznaczny. Objawienie nie jest niezbędne dla poznania podstawowych zasad moralnych, lecz jest „moralnie konieczne dla poznania zarówno zakresu moralności nadprzyrodzonej, jak i zasad moralności naturalnej w całej ich pełni”³⁰⁹. W jego ujęciu zatem etyka nie jest ani heteronomiczna, ani autonomiczna, lecz teonomiczna³¹⁰.

³⁰¹ Zob. tamże, s. 83.

³⁰² Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 6.

³⁰³ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 83.

³⁰⁴ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 231 („l'espressione di *morale cristiana* e parlare piuttosto di *ispirazione cristiana della morale*, intendendo per morale (...) una condotta veramente conforme alla dignità della persona”).

³⁰⁵ Zob. P. Valori, *Metodologia della ricerca...*, dz. cyt., s. 110.

³⁰⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 232.

³⁰⁷ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 18.

³⁰⁸ Zob. tamże, s. 17; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 29.

³⁰⁹ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 6 („moralmente necessaria per conoscere sia l'ambito della morale soprannaturale sia anche i principi della morale naturale in tutta la loro pienezza”).

³¹⁰ Zob. tamże, s. 62; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 12; tenże, *Può esistere...*, dz. cyt., s. 25.

Podsumowując poglądy Valoriego, można przytoczyć jego słowa: „analiza etyczna znajduje się w istocie rzeczy na skrzyżowaniu różnych punktów widzenia: *nauk humanistycznych*, aksjologii przeżywanego doświadczenia, ontologii moralnej, a jako ostatecznego horyzontu tejże, wiary chrześcijańskiej i jej refleksyjnego przemyślenia, czyli teologii”³¹¹.

Rozważania zawarte w niniejszym rozdziale, wraz z analizami z rozdziału drugiego, wyczerpują postawiony we wstępie pracy cel rekonstrukcji poglądów etycznych Valoriego. Została zaprezentowana jego droga do zainteresowania myślą Husserla, interpretacja metody fenomenologicznej, a zwłaszcza propozycja jej wykorzystania jako jednego z kroków przedstawionej przez niego koncepcji analizy doświadczenia moralnego. Ostatni rozdział pracy poświęcony będzie spojrzeniu krytycznemu na poglądy omawianego filozofa.

³¹¹ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 253 („la ricerca morale si trova, in sostanza, all'incrocio di diversi punti di vista: le scienze umane, l'assiologia dell'esperienza vissuta, l'ontologia morale, come orizzonte ultimo di questa, la Fede Cristiana, e quindi, il suo ripensamento riflesso, la teologia”).

Rozdział IV

KWESTIE DYSKUSYJNE I UWAGI POLEMICZNE WOBEĆ POGLĄDÓW VALORIEGO

Po pierwszym rozdziale, w którym zarysowany został szerszy kontekst historyczno-filozoficzny twórczości filozoficznej Valoriego, dwa kolejne miały za cel rekonstrukcję jego poglądów. Niniejszy rozdział służyć będzie natomiast omówieniu niektórych zagadnień dyskusyjnych jego myśli. Jakie trudności wiążą się z jego propozycją etyki fenomenologicznej? Czym koncepcja ta różni się od koncepcji innych przedstawicieli fenomenologicznego nurtu rozumienia wartości? Czy jego rozwiązania opierają się zarzutom stawianym fenomenologom? W pierwszej kolejności zostanie podjęta próba spojrzenia, z perspektywy przeprowadzonych wcześniej analiz, na miejsce koncepcji Valoriego w nurcie etyki fenomenologicznej. Chodzi w szczególności o sprawdzenie, czy jest to ujęcie oryginalne, zwłaszcza wobec poglądów Husserla i Schelera. Z wielu zagadnień poruszanych przez omawianego filozofa szczegółowej analizie zostaną następnie poddane dwie sprawy, wyjątkowo znaczące dla badań nad koncepcjami związanymi z etyką fenomenologiczną. Mianowicie w drugim paragrafie zostanie zbadana charakterystyczna dla fenomenologii propozycja poszerzeniu zakresu doświadczenia, którą wysuwał również omawiany filozof. W trzecim natomiast zostanie przeprowadzona analiza rozumienia przez Valoriego centralnego dla etyki materialnej zagadnienia wartości. Chodzi o to, aby pokazać, czy poglądy omawianego filozofa mogą być uznane za rozwiązanie problemów będących słabymi punktami etyki fenomenologicznej. Ostatni paragraf poświęcony będzie podnoszonemu przez Valoriego postulatowi badań interdyscyplinarnych, który jest jednym z najważniejszych elementów jego koncepcji badania moralności.

Kolejne części rozdziału traktować zatem będą o wybranych zagadnieniach dotyczących poglądów Valoriego, ukazując je w szerszym kontekście w celu wydobycia elementów oryginalnych, wskazania słabości oraz zwrócenia uwagi na potrzebne uzupełnienia. Z tego względu tytuły kolejnych paragrafów zbudowane są w każdym przypadku z dwóch członów niejako sobie przeciwstawianych, mianowicie pierwszy odnosi się do poglądów omawianego filozofa, a drugi do głównego kontekstu, w jakim podejmowana jest dyskusja.

4.1. Koncepcja etyki a etyka fenomenologiczna

Na początku niniejszego paragrafu zostanie podjęta próba bliższego scharakteryzowania etyki fenomenologicznej. Pozwoli to następnie określić, jak wpisuje się w ten nurt koncepcja etyki zaproponowana przez Valoriego, a także zbadać, czy wnosi ona coś oryginalnego do dyskursu etycznego.

Ryszard Moń słusznie zauważa, że wyrażenie *etyka fenomenologiczna* jest wieloznaczne¹. Omówienie historii, rozwoju czy nawet tylko najważniejszych tez tego nurtu etycznego przekracza ramy niniejszej pracy. Zostaną zatem zasygnalizowane zasadnicze twierdzenia jego głównych przedstawicieli, aby uchwycić istotę ich poglądów.

Cechą charakterystyczną fenomenologicznego podejścia do etyki jest wzięcie za punkt wyjścia przeżywanego doświadczenia i jego treści oraz powstrzymanie się od postulowania istnienia rzeczywistości metafizycznej². Gdy mowa o przedstawicielach etyki fenomenologicznej, należy oczywiście wymienić Husserla, ale wcześniej także Brentana. Utrzymywał on, że jak sądy są prawdziwe lub fałszywe, tak wartościowanie jest słuszne lub niesłuszne, natomiast dobra i zła można doświadczyć w emotywnych aktach miłości i nienawiści³. Emocje są zatem dla niego źródłem wiedzy, na której można budować etykę. Jego koncepcja różni się jednak znacznie od propozycji emotywizmu, w którym emocje prowadzą do arbitralnego subiektywizmu. Brentano, świadomy niewystarczalności takiego praktycznego ujęcia, dodaje jeszcze element teoretyczny

¹ Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka*, cz. 1, Wyd. KUL, Lublin 2016, s. 107.

² Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics, a Historical Outline*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, dz. cyt., s. 520.

³ Zob. F. Brentano, *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, A. Węgrzecki, Wyd. PWN, Warszawa 1989, s. 19n; J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 521; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 107.

wyrażony w aktach preferencji związanych z potrzebą stopniowania wartości⁴. Zasadą postępowania uczynił twierdzenie: „wybierz cel, o którym rozumnie można sądzić, że jest rzeczywiście osiągalny; (...) wybierz spośród rzeczy osiągalnych to, co najlepsze”⁵.

Husserl jest mało znany z dzieł etycznych, co prowadziło niektórych do twierdzenia, że nie zajmował się tą tematyką. Analiza i wydanie niepublikowanych rękopisów ujawniły jednak obecność zagadnień etycznych w jego poglądach⁶.

Punktem wyjścia było dla niego konkretne doświadczenie, a celem skonstruowanie systemu uniwersalnych norm. Podkreślał on znaczenie powinności, która wyprzedza zarówno teleologiczne rozważania dotyczące celu, jak i deontologiczne odwołanie do zasad⁷.

W początkowej fazie twórczości Husserl kładł nacisk na związek etyki z logiką, który ma gwarantować racjonalność tej pierwszej. Jednocześnie mówił o autonomii etyki, wskazując na racjonalność praktyczną różną od racjonalności logicznej⁸. Logika jest dla niego niezbędna dla zapewnienia poprawności działań obieranych przez rozum praktyczny, a etyka jawi się jako technika racjonalnego działania⁹. Imperatyw w jego sformułowaniu brzmi: „czyń rzecz najlepszą z osiągalnych w sferze praktycznej”¹⁰.

W kolejnej fazie głoszonych poglądów Husserl mówił o paralelizmie logiki i etyki, a także, czerpiąc z personalizmu Schelera, zwracał uwagę na wartość osoby

⁴ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 521; W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska a etyka. Źródła, rozwój i kontynuacje*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 229.

⁵ F. Brentano, *O źródle poznania...*, dz. cyt., s. 17. Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 108.

⁶ Zob. E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, t. 28, Wyd. Kluwer, Den Haag 1988; tenże, *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, t. 37, Wyd. Springer, Dordrecht 2004; A. Roth, *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Wyd. Martinus Nijhoff, Haag 1960; J. Hart, *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Wyd. Springer, Dordrecht 1992; U. Melle, *Edmund Husserl: From reason to love*, w: J.J. Drummond, L. Embree (red.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 229-248; W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 223. Warto zauważyć, że w Polsce jako jeden z pierwszych zwracał uwagę na koncepcję etyki Husserla Tadeusz Styczeń (zob. R. Moń, S. Tondel, J. Krokos, A. Waleszczyński, *Tadeusz Styczeń*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 20).

⁷ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 522n; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 110.

⁸ Zob. F. Buongiorno, *Fondazione dell'etica e materia del dovere in Edmund Husserl*, „Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia”, nr 2 (2011), z. 1, s. 33; W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 237.

⁹ Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 109; F. Buongiorno, *Fondazione dell'etica...*, dz. cyt., s. 35.

¹⁰ E. Husserl, *Vorlesungen über Ethik...*, dz. cyt., s. 142 („tue das Beste unter dem erreichbaren Guten innerhalb deiner jeweiligen praktischen Gesamtsphäre”).

i etykę miłości¹¹. Tutaj imperatyw przyjmuje sformułowanie: „zrób wszystko, co w twojej mocy, zgodnie z najlepszą wiedzą i przekonaniem”¹². Witold Płotka tak oto komentuje te słowa: „czynić to, co najlepsze oznacza zatem urzeczywistniać to, co się miłuje jako oczywistą wartość”¹³. Dokonane przez Husserla ujęcie podmiotu etycznego jako osoby prowadzi w konsekwencji do zagadnień etyki społecznej. Życiem społecznym powinna kierować materialna zasada normatywna, zasada miłości, gdyż „nie żyjemy każdy swoim własnym solipsystycznym życiem etycznym, lecz wspólnym, podwojonym osobowo, a jednak jednym życiem etycznym”¹⁴. Podsumowując, warto przytoczyć słowa Płotki: „ostatecznym celem etyki jest normowanie życia. Husserl proponuje, aby od szczegółowych opisowo-etycznych analiz aktu wolitywnego przejść do normatywnych tez na temat działania. Tłem dla tych analiz jest hierarchiczna wizja wartości, które rządzą się immanentnymi jej prawami”¹⁵.

Jan Bengtsson określa etykę Husserla jako etykę obowiązku i utrzymuje, że rozwijał ją w Niemczech Alexander Pfänder (1870-1941), a także Knud Løgstrup (1905-1981) w Danii i Emmanuel Lévinas (1906-1995) we Francji. Również w rękopisach Jean-Paula Sartre’a (1905-1980) można znaleźć, jego zdaniem, fenomenologiczne analizy obowiązku¹⁶.

W powszechnej opinii najważniejszym jednak przedstawicielem etyki fenomenologicznej jest Max Scheler (1874-1928). Rezultaty badań opublikowane w dziele *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik* przez długi czas były uważane za całościowe ujęcie etyki fenomenologicznej. Scheler uważał, że systemy etyczne nie polepszyły moralności z powodu formalizmu i abstrakcyjności. Może się to natomiast dokonać poprzez naśladowanie odpowiednich osób dzięki intuicyjnemu

¹¹ Zob. W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 232n; U. Melle, *Edmund Husserl: From...*, dz. cyt., s. 229-248.

¹² E. Husserl, *Einleitung in die Ethik...*, dz. cyt., s. 7 („tue dein Bestes nach bestem Wissen und Gewissen”).

¹³ W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 246.

¹⁴ E. Husserl, *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tagung) und Glückseligkeit*, „Husserl Studies”, nr 13 (1997), s. 217 („wir leben dann nicht jeder sein solipsistisches ethisches Leben, sondern ein gemeinsames, ein doppelpersonales und doch einheitliches ethisches Leben”). Zob. W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 246-248. Inaczej widzi tę sprawę Stachewicz i zwraca uwagę na fakt, że jeśli wartości należą do sfery tego, co własne, jak chciał Husserl, może to prowadzić do „pewnej wersji transcendentally rozumianego monadyzmu (żeby nie powiedzieć solipsyzmu!) etycznego” (K. Stachewicz, *Fenomenologia Husserla a etyka. Wokół problemów metodologicznych*, „Fenomenologia”, nr 2 (2004), s. 95).

¹⁵ W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 256.

¹⁶ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 525; R. Moń, *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wyd. UKSW, Warszawa 2011, s. 46-57.

uchwyceniu ich dobroci¹⁷. Za cel postawił sobie „stworzyć etykę opartą na systemie praw *a priori*, wpływających z odczucia i preferowania intencjonalnego oraz na obiektywnej hierarchii wartości”¹⁸. Przy czym chodzi mu nie o aprioryczność poznawczą, ale wpisaną w materialność wartości. W ten sposób chciał uniknąć formalizmu Kanta i relatywizmu Nietzschego¹⁹.

Jego etyka ma charakter realistyczny i antypsychologistyczny. Krytykował on *Badania logiczne* Husserla za platonizm, a jego *Idee* za kartezjanizm. Etyka, w jego rozumieniu, jest nauką normatywną, normy zaś dotyczą obiektywnych wartości ujmowanych intencjonalnie i hierarchicznie uszeregowanych²⁰. Uważał, że nie istnieje przedmiotowe dobro moralne, ale jest ono urzeczywistniane przez wybór właściwych wartości: „fenomenologicznie rzecz ujmując, zarówno dobro, jak i zło jawią się jako urzeczywistnienie lub nie wartości pozytywnych bądź jako odpowiedni wybór wartości”²¹. Więcej o jego koncepcji wartości zostanie powiedziane w trzecim paragrafie niniejszego rozdziału.

Jeśli chodzi o dalszy rozwój etyki fenomenologicznej, to na potrzeby niniejszej pracy wystarczy poruszyć następujące zagadnienia.

Dietrich von Hildebrand (1889-1977), pozostający pod wpływem Schelera, podchodził do zagadnień etycznych na płaszczyźnie religijnej. Fundamentem powinności jest natura Boga, a Bóg wzywa przez wartości doniosłe. Człowiek intencjonalnie poznaje wartości, a realnie w nich uczestniczy przez zjednoczenie z dobrem. Jak zauważa Moń, dla niego „kategoria wartości nie stanowi najogólniejszej kategorii dobra. Tą bowiem jest doniosłość, znaczeniowość, ważność”²².

Nicolai Hartmann (1882-1950) dokonał natomiast metafizycznej czy też antropologicznej interpretacji myśli Schelera. Przyjmuje on idealne istnienie wartości, a ich poznanie jest analogiczne do poznania matematycznego. Odróżnia moc wartości od ich wysokości. Z tego, że wartości bytują idealnie, wynika, że są obiektywne, ale nie

¹⁷ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 523; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 111-113. Oprócz cytowanych prac na temat etyki Schelera zob. np. A. Węgrzecki, *Scheler*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975; P. Orlik, *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Wyd. IF UAM, Poznań 1995.

¹⁸ R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 113.

¹⁹ Zob. tamże; K. Stachewicz, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 90.

²⁰ Zob. W. Plotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 230n; J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 524.

²¹ R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 112.

²² Tamże, s. 125. Zob. T. Slipko, *Historia etyki*, Wyd. Petrus, Kraków 2019, s. 111; J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 525.

można nic powiedzieć na temat sposobu ich istnienia. Nie da się również ustalić hierarchii wartości, zależy ona bowiem od etosu historycznego²³.

Hans Reiner (1894-1991) i Herbert Spiegelberg (1904-1990) interpretowali natomiast myśl Schelera, odwołując się do powinności²⁴.

Wśród kolejnych przedstawicieli etyki fenomenologicznej można wymienić między innymi Hansa Jonasa (1903-1993), Stephana Strassera (1905-1991), Annę-Terese Tymieniecką (1923-2014), Roberta Sokolowskiego (1934-), Bernharda Waldenfelsa (1934-), Jamesa G. Harta (1936-) czy Jamesa R. Menscha (1949-)²⁵.

Podsumowując rozważania dotyczące etyki fenomenologicznej, można zauważyć, że z pewnością metoda zaproponowana przez Husserla jest przydatna do analizowania doświadczenia moralnego. Wydaje się, że dzięki redukcji ejdetycznej można dotrzeć do istoty moralności i wyjaśnić ją jako daną w doświadczeniu. Problematiczna staje się jednak próba przejścia do systemu normatywnego, ponieważ poznanie ejdetyczne jako aprioryczne i intuicjonistyczne rości sobie prawo do pewności i niepodważalności, co uniemożliwia dialog moralny. Krzysztof Stachewicz zauważa, że użycie metody fenomenologicznej do budowania systemu norm może prowadzić do błędnego koła, gdyż aby przestrzegać norm, trzeba posiadać wgląd ejdetyczny w istotę wartości, ale mając ten wgląd, nie potrzeba norm, aby postępować dobrze. Utrzymuje on również, że redukcja ejdetyczna nie bierze pod uwagę momentu dziejowego. Wyraża wątpliwości, czy rzeczywiście doświadczenie moralne przebiega tak, jak utrzymują fenomenologowie, czy człowiek ujmuje wartości poprzez wgląd w ich istotę²⁶. Koncepcji Husserla można również zarzucić, jak zauważa Płotka, arbitralne przyjęcie określonej hierarchii wartości oraz zbyt ogólne sformułowanie zasady miłości²⁷. Zdaniem Monia zaś, „choć Husserl przyznawał pierwszeństwo oczywistości intuicyjnej, to jednak jego etyka w sensie organizacji naukowej jest teoretyczną konstrukcją”²⁸.

²³ Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 116n, 122; K. Stachewicz, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 91.

²⁴ Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 117; tenże, *Warto czy należy...*, dz. cyt., s. 46n, 57-65.

²⁵ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 527n; W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 249-255.

²⁶ Zob. K. Stachewicz, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 84-94. Aby metoda Husserla odpowiadała zdroworozsądkowemu realizmowi w etyce, Stachewicz proponuje między innymi dokonać reinterpretacji pojęcia doświadczenia transcendentnego tak, aby dowartościować doświadczenie nastawienia naturalnego i nie wykluczać przeświadczeń doświadczenia empirycznego, a także zrezygnować z przyjęcia absolutnej pewności wyników redukcji ejdetycznej i rozumieć redukcję fenomenologiczną jako procedurę teoriopoznawczą (zob. tamże, s. 95-97).

²⁷ Zob. W. Płotka, *Fenomenologia Husserlowska...*, dz. cyt., s. 257.

²⁸ R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 109.

Czy koncepcja zaproponowana przez Valoriego wpisuje się w nurt etyki fenomenologicznej? Wydawało się stosowne określić ją w tytule rozprawy mianem fenomenologicznej. Najważniejszym argumentem za takim jej ujęciem jest fakt postawienia przez omawianego filozofa metody fenomenologicznej w centrum analizy doświadczenia moralnego. Ales Bello zwraca uwagę, że Valori „wskazał na zasadnicze znaczenie metody fenomenologicznej, a zwłaszcza zastosował ją w dziedzinie etyki. W rzeczywistości jego dwie fundamentalne prace dotyczą możliwości samej metody i jej spójnego wykorzystania w badaniach etycznych”²⁹. Sam Valori nadaje jednemu z głównych tekstów podtytuł *Rozprawa o fenomenologicznym ufundowaniu etyki*, a we wstępie do niego wprost stwierdza, że chce używać metody fenomenologicznej w rozumieniu Husserla i Schelera³⁰. A zatem właśnie nadanie metodzie fenomenologicznej doniosłego znaczenia dla całej analizy jest momentem decydującym o określeniu tym mianem całej koncepcji.

Dodatkowo należy zauważyć, że analizy Valoriego, zwłaszcza z lat sześćdziesiątych, wypełniają lukę w fenomenologii włoskiej, gdyż oprócz książki Vanni Rovighi, jego tekst z 1959 roku jest uważany za pierwsze całościowe ujęcie myśli Husserla we Włoszech³¹.

W końcu uzupełnieniem argumentacji mogą być następujące spostrzeżenia. Valori zgadza się z wieloma autorami mówiącymi o wielkim wpływie Husserla na filozofię współczesną³². Jest świadomy badania myśli Husserla we Francji, Belgii, Holandii, Wielkiej Brytanii, Ameryce Łacińskiej³³. Orientuje się dobrze w rozwoju fenomenologii w Stanach Zjednoczonych, gdzie Anna-Teresa Tymieniecka wyrażała nadzieję na „powrót fenomenologii do jej pierwotnego ideału naukowości i bliższe porównanie z naukami przyrodniczymi i humanistycznymi”³⁴. Jego zdaniem publikacja kolejnych tomów w serii *Analecta Husserliana*, w których widzi kontynuację *Jahrbuch*

²⁹ A. Ales Bello, *Introduction...*, dz. cyt., s. 466 („highlighted the ultimate significance of the phenomenological method and, more particularly, applied it to the field of ethics. In fact, his two fundamental works are concerned with the possibilities of the method itself and its coherent utilization in ethical research”).

³⁰ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 10.

³¹ Zob. P.B. Mondin, *P. Valori, Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, „Divus Thomas”, nr 64 (1961), s. 174. Mowa o tekście: S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Wyd. Unione Tipografica, Milano 1938-1939.

³² Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 7. Valori przytacza zdanie m.in. Alphonse’a De Waelhensa, Ludwiga Landgrebego, Renato Lazzariniego, Émile’a Bréhiera, Marvinia Farbera, Philippe’a Thévenaza.

³³ Zob. tamże, s. 8.

³⁴ P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 396 („un ritorno della fenomenologia al suo ideale primitivo di scientificità ed un suo confronto più stretto con le scienze sia naturali sia umane”).

für Philosophie und phänomenologische Forschung, jest dobrą inicjatywą i świadczy o aktualności fenomenologii³⁵.

Po krótkim przedstawieniu rozwoju etyki fenomenologicznej i wyjaśnieniu, dlaczego etyka Valoriego może być określona jako fenomenologiczna, można przejść teraz do pokazania, jak konkretnie jego koncepcja ma się do tego nurtu.

Warto zwrócić uwagę na użycie przez Valoriego, w przytaczanym podtytule książki z 1971 roku, słowa *ufundowanie*. Powiada on, że jest to *rozprawa o fenomenologicznym ufundowaniu etyki*. Taka perspektywa odsyła w pewnym sensie na poziom metaetyczny. I rzeczywiście większa część tekstów Valoriego poświęcona jest zagadnieniom metodologicznym oraz próbom uzasadnienia ważności i możliwości etyki. Ponadto podejmuje on również próby zdefiniowania pojęć używanych w etyce. Sam tłumaczy termin *ufundowanie etyki* jako „zadawanie pytań, które są na ustach wszystkich, nawet jeśli nie zawsze są wyrażane wprost. Co to jest dobro i zło, legalne i nielegalne, uczciwe i nieuczciwe, sprawiedliwe i niesprawiedliwe, obowiązujące i zakazane? Wszystkie te bezpośrednie pytania można zastąpić pytaniem podstawowym: dlaczego *muszą* być raczej uczciwy niż nieuczciwy, raczej *dobry* niż *zły*?”³⁶ Jak wiadomo, te dwa zagadnienia, metodologia i analiza pojęć, są charakterystyczne dla metaetyki. Przy czym, należy zauważyć, że Valori nie używa wprost tego określenia.

Kolejnym elementem definiującym propozycję Valoriego jest postulowana interdyscyplinarność. Z jednej strony jest to otwartość na wyniki *nauk humanistycznych* stanowiące tło analizy (była już mowa o tych jego poglądach, a zagadnienie będzie poddane szerszej dyskusji w ostatnim paragrafie rozdziału). Z drugiej, można mówić o interdyscyplinarności w sensie koniecznego włączenia ontologii do przeprowadzanej analizy. Jak zostało pokazane, analiza fenomenologiczna, zdaniem Valoriego, ujawnia istnienie nieuwarunkowanej, niezbywalnej, absolutnej godności osoby, ale nie wyjaśnia ontologicznych korzeni tej godności, „nie tematyzuje fundamentu ontologicznego takiej wartości”³⁷. Stąd wniosek, że fenomenologia nie wystarczy do uzasadnienia etyki

³⁵ Zob. tamże.

³⁶ P. Valori, *La fondazione dell'etica...*, dz. cyt., s. 43 („porsi delle domande che sono sulla bocca di tutti, anche se non sempre espresse in forma esplicita. Che cos'è il bene e il male, il lecito e l'illecito, l'onesto e il disonesto, il giusto e l'ingiusto, l'obbligatorio e il proibito? A tutte queste questioni immediate è sosteso un interrogativo appunto di fondo: perché debbo essere onesto piuttosto che disonesto, buono piuttosto che cattivo?”).

³⁷ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19 („non tematizza il fondamento ontologico di tale valore”). Zob. tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 70; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 4; tenże, *N. Brown, The Worth of Persons...*, dz. cyt., s. 733.

Warto zauważyć, że są to argumenty poniekąd zbieżne z tymi, które przedstawił Wojtyła w krytyce poglądów Schelera: zob. K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu*

i potrzebne jest odwołanie się do ontologii (i ewentualnie teologii). Zdaniem Stachewicza relacje między ontologią a etyką mogą przybierać cztery warianty. W ramach etyki tomistycznej ma miejsce mocna ontologizacja etyki, a w ramach etyki wartości słaba ontologizacja. W poglądach Lévinasa dochodzi do słabej deontologizacji etyki, natomiast w etyce formalnej do jej mocnej deontologizacji³⁸. Rozwiązanie fenomenologiczne zalicza się oczywiście do drugiego wariantu, o którym Stachewicz mówi: „zdeontologizowane jest tu w zasadzie doświadczenie moralne, a ontologia pojawia się na etapie ugruntowania tego doświadczenia w kategorii wartości. Ontologia wartości jest jednak na gruncie etyki fenomenologicznej kwestią drugorzędną i wtórną. Problemy moralne są tu bowiem analizowane na gruncie doświadczenia aksjologiczno-etycznego”³⁹. Jeśli chodzi o koncepcję Valoriego, to może być ona uznana za zmodyfikowaną wersję tego wariantu, gdyż ontologia rzeczywiście pojawia się na etapie uzasadnienia, ale nabiera zasadniczego znaczenia dla całości analiz.

Światło na możliwość określenia koncepcji Valoriego rzuca również propozycja jej zastosowania. Zdaniem Valoriego, przykładowo, w etyce seksualnej dochodzi do konfliktu aksjologicznego pomiędzy miłością a zasadami, które wydają się niewystarczająco odpowiadające współczesnej kulturze i anachroniczne. Rozwiązaniem tych napięć jest, według niego, motywowanie zasad moralnych racjami personalistycznymi. Na przykład w dyskusji o możliwości stosunków przedmażeńskich argumenty z przeszłości o charakterze społecznym są niewystarczające i nietrafione.

systemu Maksa Schelera, Wyd. TN KUL, Lublin 1959, s. 124 („Ta prawidłowość etyczna jest ostatnim krokiem, który potrafimy uczynić w dziedzinie dociekań etycznych przy pomocy metody fenomenologicznej, zagłębiając się w przeżycia etyczne niejako po śladach odkrytej w nich szczególnej etycznej wartości. Metodą tą odkrywamy dobro i zło etyczne, widzimy, jak kształtuje ono przeżycia osoby, ale natomiast żadną miarą nie potrafimy określić obiektywnej zasady, przez którą jeden akt osoby jest etycznie dobry, a inny zły. Dla ustalenia tej zasady musimy oderwać się od metody fenomenologicznej. Ten moment zagadnienia, który nas zmusza do przejścia od metody fenomenologicznej do metody metafizycznej w dociekaniach etycznych, leży jeszcze na terenie doświadczenia fenomenologicznego”). Wojtyła wcześniej opublikował tezy swojej rozprawy: zob. K. Wojtyła, *System etyczny Maksa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, „Polonia Sacra”, nr 6 (1953/54), s. 143-161. Ślipko zauważa, że z podobną do Wojtyły oceną poglądów Schelera wystąpił niemal równocześnie, choć niezależnie, Helmut Dahm w pracy doktorskiej, którą później opublikowano: zob. H. Dahm, *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Wyd. Pustet, München-Salzburg 1971 (zob. T. Ślipko, *Rozwój myśli etycznej Karola Kard. Wojtyły*, „Collectanea Theologica”, nr 50 (1980), z. 2, s. 63). Zob. również J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos”, nr 1 (1991), s. 56; T. Biesaga, *Karola Wojtyły krytyka koncepcji Maksa Schelera*, „Logos i Ethos”, nr 47 (2018), z. 1, s. 185; G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019, s. 66-67; G. Hołub, *Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła*, „Studia Gilsoniana”, nr 11 (2022), z. 1, s. 145-161.

³⁸ Zob. K. Stachewicz, *O kłopotach etyki z ontologią*, „Etyka”, nr 35 (2002), s. 19.

³⁹ Tamże.

Abstrahując od wymiaru sakramentalnego, który nie może wchodzić do dyskursu filozoficznego, argumentem przeciwnym jest, zdaniem Valoriego, wymóg miłości autentycznie osobowej i egzystencjalnej. Miłość, która ma przeciwstawiać się egoizmowi, zmysłowości, prowizoryczności, powinna mieć charakter ciągłości i stabilności, dlatego pojawia się potrzeba ratyfikacji poprzez formę kontraktu. Autentyczna miłość wyraża się w całkowitym oddaniu drugiej osobie. Dodatkowo chodzi również o autentyczną miłość wobec ewentualnego potomstwa i zapewnienie mu warunków rozwoju poprzez stabilność związku⁴⁰. Jego argumentacja stawia zatem w centrum osobę ludzką. Zdaniem Valoriego również relacje ekonomiczne, społeczne i polityczne mogą być budowane na pojęciu osoby. Prawa ekonomiczne także powinny być podporządkowane człowiekowi i wpływać na prawa rynku⁴¹. W przypadku aborcji zaś, jak zauważa Valori, negatywna ocena moralna też wynika z faktu, że jawi się ona jako działanie przynajmniej potencjalnie nieodpowiadające godności osoby. Przy wątpliwości, czy już ma się do czynienia z osobą, działanie jej niegodne jest błędem⁴².

Przy takim ujęciu konfliktów etycznych powstaje problem sposobu ich rozwiązywania. Valori stawia pytania, czy z etycznego punktu widzenia lepiej, aby doszło do wewnętrznego nawrócenia i doskonalenia się czy reformy struktur zewnętrznych? Czy wobec najsłabszych członków społeczeństwa lepiej dbać o filantropię i charytatywność poszczególnych osób, czy raczej rozwiązania systemowe?⁴³ Jego propozycja to etyka skoncentrowana na poszczególnych, konkretnych osobach: „*osoba*, wolna, niezastąpiona, niepowtarzalna, w pewien sposób niekomunikowalna, pojedyncza (...) jest *celem samym w sobie* i dlatego jej wartość nigdy, z żadnego powodu, nie może być całkowicie podporządkowana wartości struktur, instytucji społecznych, dobra wspólnego, kultury masowej, walki klasowej”⁴⁴. Przemiana wewnętrzna i zmiana struktur powinny dokonywać się równolegle, gdyż zmiana etosu

⁴⁰ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 243n.

⁴¹ Zob. tamże, s. 244.

⁴² Zob. P. Valori, *Metodologia della ricerca...*, dz. cyt., s. 111n. Warto w tym miejscu przytoczyć opinię, że „Valori był niewątpliwie prekursorem wykorzystania metody fenomenologicznej we współczesnej bioetyce. Od lat 80. XX wieku, podczas niezwykle ciekawych zajęć ze studentami oraz w różnego rodzaju publikacjach, poddawał analizie fenomenologicznej ważne aktualne problemy bioetyczne” (P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez, *Inspiracje chrześcijańskie...*, dz. cyt., s. 174). Niestety w samych publikacjach Valoriego tematy bioetyczne nie są poruszane szeroko, a nie zachowały się w archiwach jezuitów inne materiały, na przykład dotyczące zajęć uniwersyteckich.

⁴³ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 246n.

⁴⁴ Tamże, s. 248 („*la persona*, libera, insostituibile, irripetibile, in certo modo incomunicabile, singolare (...) è un fine in sé, e il suo valore non può quindi mai, per nessuna ragione, essere totalmente subordinato a quello delle strutture, istituzioni sociali, bene pubblico, cultura di massa, lotta di classe”).

naturalnie wpływa na przemianę instytucjonalną, a zmiana struktur wpływa na etos jednostek⁴⁵.

Jakie jest natomiast kryterium oceny działania konkretnego człowieka? W tym miejscu wystarczające jest wyjaśnienie, że deklaratywnie Valori opowiada się za pewną formą proporcjonalizmu. Szczegółowa analiza tego zagadnienia zostanie przeprowadzona w trzecim paragrafie rozdziału.

Wracając do zagadnienia określenia koncepcji Valoriego, należy w końcu zauważyć, że on sam preferuje określenie: „egzystencjalna etyka materialna ufundowana na osobie”⁴⁶. W innym zaś miejscu mówi również, że opowiada się za etyką humanistyczną i personalistyczną⁴⁷.

Widać zatem, że koncepcja etyki zaproponowana przez Valoriego zasługuje na miano *fenomenologicznej* z powodu przyjętej przewodniej metody analiz, ale jednocześnie jest to pewnego rodzaju modyfikacja etyki fenomenologicznej. Poszukiwanie uzasadnienia etyki kieruje na grunt *metaetyczny*. Postulat poszerzenia badań pozwala mówić o etyce *interdyscyplinarnej*, poszukiwanie fundamentu o etyce uzasadnionej *ontologicznie*, a uczynienie z wartości moralnej kryterium oceny o etyce *materialnej* i *aksjologicznej*. Uznanie godności osoby za wartość moralną implikuje użycie określeń *personalistyczna* i *humanistyczna*. Odwoływanie się do konkretnej osoby i jej doświadczenia moralnego prowadzi do określenia *egzystencjalna*, a sposób rozwiązywania konfliktów moralnych pozwala użyć terminu *proporcjonalistyczna*.

Może właśnie z powodu takiego szerokiego i wieloaspektowego ujęcia etyki przez omawianego fenomenologa, jeden z recenzentów jego pracy określał tę koncepcję jako „nowe ujęcie etyki”⁴⁸. Choć taka ocena wydaje się na wyrost, można z pewnością powiedzieć, że poglądy Valoriego jawią się jako próba adekwatnego ujęcia głębi doświadczenia moralnego osoby ludzkiej. Wpisują się w nurt etyki fenomenologicznej, a jednocześnie są jej twórczym rozwinięciem.

Kolejne paragrafy niniejszego rozdziału będą próbą krytycznego przyjrzenia się dwóm najważniejszym, zaproponowanym przez Valoriego, modyfikacjom propozycji fenomenologicznej.

⁴⁵ Zob. tamże.

⁴⁶ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 182 („etica esistenziale materiale fondata sulla persona”).

⁴⁷ Zob. tamże, s. 169.

⁴⁸ F. Valeri, P. Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, *Morcelliana, Brescia 1971*, „Aquinas”, nr 15 (1972), z. 1, s. 216 („nuova impostazione dell'etica”).

4.2. Propozycja poszerzenia zakresu doświadczenia a przedmiot fenomenologii

Jedną z charakterystycznych cech fenomenologii Husserla jest poszerzenie zakresu doświadczenia. Na początku niniejszego paragrafu zostanie przedstawiona synteza rozważań dotyczących pojęcia doświadczenia w koncepcji Valoriego, które były przeprowadzone w poprzednim rozdziale. Następnie zostanie omówiona krytyka Giorgia Gianniniego wysuwana wobec jego poglądów, a także krytyka Tadeusza Stycznia wobec fenomenologicznego ujęcia doświadczenia. W części końcowej paragrafu zostaną zaprezentowane uściślenia dokonane przez omawianego filozofa oraz ich krytyczna analiza.

Warto rozpocząć rozważania od przypomnienia w tym miejscu fenomenologicznej zasady wszelkich zasad: „każda źródłowo prezentująca naoczność jest źródłem prawomocności poznania, że wszystko, co się nam w *intuicji* źródłowo (...) przedstawia, należy po prostu przyjąć jako to, jako co się prezentuje, ale także jedynie w tych granicach, w jakich się prezentuje”⁴⁹. Owa zasada absolutnej wierności i bezwarunkowej otwartości na dane doświadczenia jest dla Valoriego rdzeniem fenomenologii⁵⁰. Aby wyjaśnić, co jest przedmiotem tak rozumianej intuicji, powołuje się on na Finka, który twierdził, że „rzeczą w sensie fenomenologicznej zasady badawczej może być wszystko, co się jawi samo w sobie”⁵¹. Valori uważa zatem, że „źródłowa *Selbstgegebenheit* przedmiotu staje się ostatecznym słowem metodologii Husserlowskiej i jednocześnie wskazuje jej absolutną zasadę”⁵². Utrzymuje on, że fenomenologia pozwala na otwarcie się podmiotu na zasadę wszelkich zasad, czyli konieczność przyjęcia przedmiotu takim, jaki jest i w granicach, w jakich się daje. W ten sposób fenomenologia jawi się jako hermeneutyka samoprezentacji rzeczywistości⁵³.

Zostało pokazane, że zdefiniowanie pojęcia doświadczenia jest pierwszym momentem fenomenologicznej analizy moralności. Valori przytacza zdanie Schelera, że to, co jest dane *a priori*, jest doświadczane w nie mniejszym stopniu niż wszystko to, co jest dane przez doświadczenie w sensie obserwacji i indukcji⁵⁴. Zatem termin

⁴⁹ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 73.

⁵⁰ Zob. P. Valori, *A che punto...*, dz. cyt., s. 402.

⁵¹ E. Fink, *Die phänomenologische...*, dz. cyt., s. 330 („alles und jedes, was an ihm selbst zu Gesicht gebracht wird (...) kann Sache sein im Sinne der phänomenologischen Forschungsmaxime”).

⁵² P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 97 („la autodattità (*Selbstgegebenheit*) originaria dell’oggetto diviene in tal modo la parola definitiva della metodologia husserliana e ne indica insieme l’assoluto principio”).

⁵³ Zob. tamże, s. 184.

⁵⁴ Zob. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 46.

doświadczenie oznacza nie tylko doświadczenie empiryczne, czyli syntetyczne *a posteriori*, ale również doświadczenie *a priori* zarówno syntetyczne, jak i analityczne⁵⁵.

Valori wymienia trzy cechy charakteryzujące doświadczenie. Po pierwsze, bezpośrednie odniesienie do przedmiotu, który się *samo-prezentuje*. Nie chodzi tylko o doświadczenie empiryczne, ale transcendentalne, ontologiczne, metafizyczne, również religijne, zatem doświadczenie rzeczywistości metaempirycznych⁵⁶. Po drugie, receptywność, gdyż dane doświadczenia nie są tworzone przed podmiot, ale są przez podmiot przyjmowane⁵⁷. Po trzecie, rzeczywisty kontakt z *rzeczami*, a w fenomenologii rzeczy odpowiadają „temu, co zwykle nazywa się *daną*, *datum* obecnym w świadomości, czymś jednak, co naprawdę istnieje i nie może być zatem zredukowane do czysto logicznej możliwości. Ten *sens* fenomenu, który nie jest ani przedmiotem empirii, ani przedmiotem formalno-abstrakcyjnej racjonalności, Husserl nazywa (...) *istotą*”⁵⁸. Doświadczenie, w rozumieniu Valoriego, jest zatem „bezpośrednim i receptywnym kontaktem z rzeczywistością ujmowaną w swej istocie i sensie”⁵⁹.

Co więcej, przejście od fenomenologii do ontologii jest możliwe, właśnie dlatego, że „pozostaje ono w ścisłym związku z rzeczywistym i integralnym doświadczeniem człowieka, który jest widziany nie tylko w swoim aspekcie statyczno-kontemplatywnym, ale także dynamiczno-aktywnym”⁶⁰. Doświadczenie w wymiarze fenomenologicznym odznacza się bezpośredniością, receptywnością, kontaktem z rzeczywistością, natomiast doświadczenie w wymiarze ontologicznym odznacza się egzystencjalnym zapośredniczeniem, dynamizmem intelektualnym i relacją z rzeczywistością nie tylko bezpośrednią, ale fundamentalną i ostateczną. Między dwoma modalnościami, jak utrzymuje Valori, nie ma sprzeczności, ale wzajemność i wynikanie⁶¹.

⁵⁵ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 114-118; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 11.

⁵⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 119n.

⁵⁷ Zob. tamże, s. 120.

⁵⁸ Tamże, s. 121 („a ciò che si suole chiamare normalmente *il dato*, la *datità* presente alla coscienza, qualcosa però che veramente esiste e non può quindi ridursi ad un puro *possibile* logico. Questo *sens* del fenomeno, che non è né oggetto della *empiria* né oggetto di una razionalità formale-astratta, è ciò che Husserl chiama (...) *essenza*”).

⁵⁹ Tamże, s. 121 („un contatto immediato e ricettivo con la realtà intesa nella sua essenza e significato”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 14; F. Liverziani, *Value ethics and experience*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 16, Wyd. Reidel, Dordrecht 1983, s. 268n.

⁶⁰ P. Valori, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 13 („esso rimanga accuratamente aderente alla esperienza reale ed integrale dell'uomo che viene visto non soltanto nel suo momento statico-contemplativo, ma anche nel suo aspetto dinamico-attivo”).

⁶¹ Zob. tamże, s. 14.

Po ukazaniu się publikacji Valoriego o zastosowaniu metody fenomenologicznej do badania moralności poddał ją krytyce Giorgio Giannini, profesor filozofii związany z Uniwersytetem Laterańskim⁶². Głównym punktem jego sprzeciwu była właśnie koncepcja doświadczenia, gdyż, jego zdaniem, ujęcie Valoriego wyklucza z zakresu doświadczenia akt rozumowania. Giannini utrzymuje, że wada polega na wskazywaniu na „konkretne doświadczenie, a nie na doświadczenie jako takie, w wyniku czego rozumowaniu nadaje się znaczenie czysto abstrakcyjne”⁶³. Uważa on, że Valori nie ujmuje doświadczenia w całej jego złożoności, gdyż bierze pod uwagę jedynie doświadczenia bezpośrednie i receptywne. Giannini twierdzi natomiast, że nie można uznać, że doświadczenie charakteryzuje się koniecznie bezpośredniością⁶⁴. W badaniu moralności jest tak tylko przy ujmowaniu aktu moralnego, ale nie przy ujmowaniu jego fundamentu ontologicznego, gdyż „to ostateczne uzasadnienie jest utożsamiane z uzasadnieniem sądu wartościującego, który następuje po sądzie orzekającym. Sąd wartościujący, traktowany jako apercepcja moralności, może być bez wątpienia postrzegany jako dana obecna w świadomości lub istota w sensie husserlowskim, ale jego podstawa, czy też prawomocność sposobu, w jaki wynika on z sądu orzekającego, z konieczności zakłada rozumowanie, a tu jesteśmy poza uzasadnieniem fenomenologicznym”⁶⁵. Zauważa on również, że „solidna fenomenologia doświadczenia moralnego musi zawierać niezbędne powiązania, które pozwolą w sposób uprawniony połączyć sąd wartościujący z sądem orzekającym”⁶⁶, a to wymaga, aby do zakresu koncepcji doświadczenia włączyć również akty rozumowania. Jeśli doświadczeniem jest tylko kontakt bezpośredni, uniemożliwia to, w jego ocenie, ujęcie fundamentu ontologicznego⁶⁷.

⁶² Zob. A. Molinaro, *Mons. Giorgio Giannini*, w: A. Piolanti (red.), *La Pontificia Università...*, dz. cyt., s. 293n.

⁶³ G. Giannini, *Rilievi su recenti pubblicazioni*, „Aquinas”, nr 15 (1972), z. 1, s. 224n („una determinata esperienza e non l’esperienza in quanto tale, con il risultato di conferire alla mediazione razionale un significato puramente astratto”). Zob. tenże, *L’esperienza morale e il concetto di esperienza*, „Giornale di metafisica”, nr 27 (1972), z. 5-6, s. 539.

⁶⁴ Zob. G. Giannini, *L’esperienza morale...*, dz. cyt., s. 539.

⁶⁵ Tamże, s. 540 („questa fondazione ultima si identifica con la fondazione del giudizio di valore, giudizio che consegue al giudizio di constatazione. Il giudizio di valore, preso come appercezione della moralità, può essere visto senza dubbio come datità presente alla coscienza o essenza husserlianamente intesa, ma la sua fondazione, o la legittimità del modo secondo cui esso consegue al giudizio di constatazione, implica necessariamente la mediazione razionale, e qui siamo oltre la fondazione fenomenologica”).

⁶⁶ Tamże („una sana fenomenologia dell’esperienza morale deve contenere gli agganci necessari per connettere legittimamente il giudizio di valore al giudizio di constatazione”).

⁶⁷ Zob. tamże.

Kolejny zarzut dotyczy postulowanej receptywności rzeczywistości w doświadczeniu. Giannini twierdzi, że „w ten sam sposób, w jaki noema odnosi się do przedmiotu poprzez treść noematyczną, noemat odnosi się do przedmiotu poprzez treść ekstra-noematyczną (...). Jak powinien być rozumiany ten przedmiot? Wydaje się, że musimy odpowiedzieć, że jest on zredukowany do treści reprezentatywnej lub pojęciowej”⁶⁸. Tematem centralnym fenomenologii jest intencjonalna świadomość, która ma funkcję konstytuującą, lecz takie ujęcie prowadzi, w jego przekonaniu, do poważnych wątpliwości dotyczących natury rzeczywistości, z którą podmiot posiada kontakt w doświadczeniu⁶⁹. Giannini oświadcza radykalnie: „istnienie nie może być bezkarnie wzięte w nawias”⁷⁰.

Podobne zarzuty pojawiają się w recenzji Virgillia Fagone: „czy możliwe jest, by po wzięciu w nawias rzeczywistego istnienia, zgodnie z tą samą podstawową zasadą filozofowania, odzyskać je poprzez odwołanie się do doświadczenia przedorzecznikowego i świata życia (*Lebenswelt*), od którego zaczyna się powrót podmiotu do jego aktu poznawczego?”⁷¹ Można zgodzić się z Valorem, zauważa autor recenzji, co do prymatu intuicji ejdetycznej nad redukcją fenomenologiczną. Niemniej jednak to redukcja warunkuje intuicję, a „jeśli konstytucja noematyczna (...) jest uwarunkowana wzięciem w nawias rzeczywistego istnienia, to nigdy nie będzie możliwe dojście, na czysto fenomenologicznej podstawie, do ontologii bytu, czyli do poszukiwania sensu samego istnienia”⁷². Jego zdaniem fenomenologia może tworzyć ontologie regionalne, może być wielką pomocą dla filozofowania, ale upada jej pretensja do bycia podstawą całej filozofii⁷³.

⁶⁸ Tamże, s. 540n („allo stesso modo che la noesi si riferisce all’oggetto attraverso un contenuto noematico, così il noema si rapporta all’oggetto attraverso un contenuto extranoematico (...). Ma come deve essere concepito tale oggetto? A noi sembra di dover rispondere che esso si riduca ad un mero contenuto rappresentativo o nozionale”). Zob. G. Giannini, *A proposito di metodo...*, dz. cyt., s. 538.

⁶⁹ Zob. G. Giannini, *L’esperienza morale...*, dz. cyt., s. 541.

⁷⁰ G. Giannini, *A proposito di metodo...*, dz. cyt., s. 538 („l’essere non può venir messo impunemente tra parentesi”).

⁷¹ V. Fagone, P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, „Civiltà Cattolica”, nr 112 (1961), t. 3, z. 2666, s. 185 („è possibile, una volta messa tra parentesi l’esistenza effettiva, nello stesso principio fondante del filosofare, recuperarla mediante il ricorso all’esperienza antepredicativa e al mondo della vita (*Lebenswelt*), da cui ha inizio il ritorno del soggetto sul suo atto conoscitivo?”). Podobny zarzut dotyczący redukcji fenomenologicznej stawia Valoremu De Finance (zob. J. De Finance, P. Valori, *L’esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell’etica*, Morcelliana, Brescia 1971, „Doctor Communis”, nr 25 (1972), s. 63).

⁷² V. Fagone, P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 186 („se la costituzione noematica (...) è condizionata dalla messa tra parentesi dell’esistenza effettiva, non sarà mai possibile pervenire, su basi puramente fenomenologiche, ad un’ontologia dell’essere, cioè una ricerca del significato della stessa esistenza”).

⁷³ Zob. tamże.

Krytykę fenomenologicznego rozumienia doświadczenia, choć nie w odniesieniu do Valorigo, przeprowadził również polski filozof Tadeusz Styczeń (1931-2010). Zgadzał się on ze swoim nauczycielem, Karolem Wojtyłą (1920-2005), co do potrzeby rozszerzenia zakresu doświadczenia⁷⁴. Z powodu zbyt wąskiego jego ujęcia odrzucał naturalistyczną koncepcję etyki i doceniał fenomenologiczne poszerzenie zakresu doświadczenia, ale zwracał uwagę na wątpliwości dotyczące tego, czy „ta koncepcja doświadczenia w ogóle, a moralnego w szczególności, gwarantuje dostatecznie nieodzowną dla doświadczenia bezpośrednią bliskość kontaktu poznawczego z odnośną rzeczywistością, zwłaszcza moralną, taką, jaka ona jest”⁷⁵.

Warunek bliskości nie tylko poszerza zakres doświadczenia, jak chce fenomenologia, ale jest również, utrzymuje Styczeń, warunkiem jego ograniczenia, a także wymaga uznania warunku konkretności oraz warunku „poznawczego kontaktowania podmiotu z transcendentnym w stosunku do niego, egzystencjalnie danym przedmiotem”⁷⁶. Właśnie doświadczenie jest dla niego źródłem wiedzy etycznej⁷⁷. Widzimy zatem w tym ujęciu podobieństwo poglądów Styczenia i Valorigo. Niemniej jednak, zdaniem Styczenia, fenomenologowie „programowo wyłączają z obrębu doświadczenia warunek egzystencjalnej transcendentności przedmiotu, a także konkretności. W miejsce egzystencjalnej transcendentności proponuje się transcendentność gwarantowaną rzekomo samą strukturą aktu poznawczego, mianowicie

⁷⁴ Zob. G. Hołub, T. Biesaga, J. Merecki, M. Kostur, *Karol Wojtyła*, dz. cyt., s. 65n. Dla Wojtyły, podobnie jak później dla Valorigo, punktem wyjścia etyki jest doświadczenie, a twierdzenie to znajduje się u samych początków jego filozoficznej drogi. Również uważa, że pierwszą fazą analizy doświadczenia jest opis fenomenologiczny, choć inaczej niż Valori, doszukiwał się punktu wyjścia etyki w analizie fenomenu powinności (zob. K. Wojtyła, *Rozważania o istocie człowieka*, Wyd. WAM, Kraków 1999; tenże, *Problem teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Wyd. SS. Loretanek-Benedyktynów, Warszawa 1969, s. 240; tenże, *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 17 (1969), z. 2, s. 5-24; T. Styczeń, *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 27 (1979), z. 2, s. 15-32; (przedruk: T. Styczeń, *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi*, „Znak”, nr 309 (1980), s. 263-274 oraz T. Styczeń, *Kardynał Karol Wojtyła – Filozof Moralista*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka*, cz. 1, dz. cyt., s. 381-393); A. Szostek, *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak”, nr 309 (1980), s. 275-289; J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność...*, dz. cyt., s. 57; R. Moń, E. Podrez, *Etyka*, w: P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski (red.), *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 139n). Również inny polski etyk, Tadeusz Ślipko, wychodził w analizach od doświadczenia fenomenologicznego (zob. tamże, s. 138).

⁷⁵ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Wyd. TN KUL, Lublin 1972, s. 63nn, 114nn. Zob. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia w etyce*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 4 (1968), z. 2, s. 38.

⁷⁶ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 116.

⁷⁷ Zob. R. Moń, S. Tondel, J. Krokos, A. Waleszczyński, *Tadeusz Styczeń*, dz. cyt., s. 19; R. Moń, E. Podrez, *Etyka*, dz. cyt., s. 141-143; R. Moń, *Autonomia jako autotranscendencja w prawdzie*, „Ethos”, nr 33 (2020), z. 1, s. 343.

tw. intencjonalnością”⁷⁸. Styczeń zwraca uwagę, że ten warunek spełniają również akty fantazji czy wyobraźni, co przyznają sami fenomenologowie. W ten sposób „rozmijają się po prostu z samym przedmiotem etyki”, a tak ujęta bezpośredniość jest nie tylko „czysto postulatywna, a w dodatku myląca”⁷⁹. Doświadczenie w rozumieniu fenomenologii nie dotyczy samych rzeczy, ale „pojęć o rzeczach, urzeczowionych abstraktów, zreizowanych hipostaz, bądź też w poszczególnych przypadkach, urzeczowionych wyobrażeń”⁸⁰. Przyczyną takiego błędnego, w jego ocenie, ujęcia jest wzięcie w nawias istnienia⁸¹. Styczeń konstatuje: „musimy wyrazić zasadniczą wątpliwość co do empirycznego uprawomocnienia twierdzeń etyki opartej na takim doświadczeniu”⁸².

Zauważa on również, że Scheler trochę inaczej niż Husserl podchodził do zagadnienia konkretności i ogólności istot, chciał on bowiem „scharakteryzować doświadczenie fenomenologiczne, zwłaszcza zaś jego przedmiot, w taki sposób, by uzyskane na jego podstawie ogólne twierdzenia dało się prawomocnie odnosić do realnych w najmocniejszym tego słowa znaczeniu faktów”⁸³. Jednak i ten zabieg, jego zdaniem, prowadzi do oderwania istoty ujmowanej w doświadczeniu fenomenologicznym od rzeczy istniejącej realnie⁸⁴.

Podsumowując powyższe rozważania, można powiedzieć, że chodzi tutaj o często spotykany zarzut pod adresem całej tradycji fenomenologicznej o to, że przedmiotem metody fenomenologicznej są treści świadomości, a nie przedmioty rzeczywistości⁸⁵.

⁷⁸ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 117n. Zob. S. Kamiński, T. Styczeń, *Doświadczalny punkt wyjścia...*, dz. cyt., s. 41.

⁷⁹ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 118.

⁸⁰ Tamże.

⁸¹ Zob. tamże, s. 118n, 170n. Styczeń dyskutował z Schelerem i sprzeciwiał się wzięciu w nawias istnienia, gdyż uważał, że istnienie jawi się zawsze wraz z treścią. Według niego dostrzegł to Husserl i dlatego w późniejszych poglądach zastąpił redukcję ejdetyczną redukcją transcendentálną (zob. R. Moń, S. Tondel, J. Krokos, A. Waleszczyński, *Tadeusz Styczeń*, dz. cyt., s. 48).

⁸² T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 119.

⁸³ Tamże, s. 120.

⁸⁴ Zob. tamże, s. 120n. Styczeń konstatuje: „ta nieudane w efekcie koncepcja jest mimo wszystko przejawem najdojrzalszego bodaj w dziejach refleksji metaetycznej uświadomienia sobie podstawowego problemu metodologicznego etyki w ogóle: w jaki sposób zapewnić jej realną doniosłość, a zarazem uniwersalną apodyktyczność, co stanowi tylko inne sformułowanie problemu empiryczności i apodyktyczności etyki” (tamże, s. 123). Scheler, w ocenie Styczenia, zdając sobie sprawę z niewystarczalności rozwiązań Kanta, postulował oparcie etyki na doświadczeniu w celu jej empirycznego uwierzytelnienia. Zmodyfikował jednak podejście Husserla, chcąc bronić konieczności jej tez. Stąd istota w ujęciu Schelera jest zarazem konkretna, jak i ogólna (tamże).

⁸⁵ Zob. np. K. Stachewicz, *Czy wartości są fundamentem moralności i etyki, czyli kilka pytań pod adresem materiale wertethik*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 73.

Postulatem Gianniniego, wobec diagnozowanego przez niego problemu, jest zmiana koncepcji doświadczenia, gdyż ujęcie Valoriego uniemożliwia analizę ontologiczną, co z kolei prowadzi do sytuacji, w której to nie moralność jest przedmiotem analizy: „gdyby ze względu na określony fundament fenomenologiczny, trzeba było rozpocząć dyskurs o fundamencie metafizycznym, który nie jest już w ciągłości z fundamentem fenomenologicznym, należałoby dojść do wniosku, że jest się poza sferą doświadczenia moralnego. Kiedy mówimy o ciągłości między dyskursem fenomenologicznym a dyskursem metafizycznym, mamy na myśli ciągłość między sądem orzekającym a sądem wartościującym, ale traktując sąd wartościujący nie jako zwykłą daną obecną w świadomości, lecz jako sąd implikujący metafizyczne racje konieczności swojego istnienia”⁸⁶. Zdaniem Gianniniego należy zatem zmienić koncepcję doświadczenia, choć pozostając przy ujęciu fenomenologicznym, ale nie według myśli Husserla⁸⁷.

Propozycja Stycznia polega natomiast na powiązaniu etyki z metafizyką: „sposób powiązania doświadczenia moralności z metafizyką – czego wypadkową jest postulowana przez nas etyka – można więc scharakteryzować najogólniej bądź jako przekład odpowiednich tez metafizyki na język doświadczenia moralności (konkretyzacja metafizyki), bądź jako – co zresztą na to samo wychodzi – umetafizykalnienie doświadczenia moralności (metafizyczna interpretacja danych doświadczenia moralności)”⁸⁸. Jak sam ocenia, „najbardziej dojrzałe próby ujęcia etyki akcentują konieczność doprowadzenia teorii moralności aż do (tak czy inaczej pojmowanej) metafizyki”⁸⁹. Uznaje on zatem rozwiązanie fenomenologiczne za niewystarczające, czego dowodem jest, według niego, samo pojawienie się pytań o ostateczne wyjaśnienie faktów moralnych⁹⁰.

⁸⁶ G. Giannini, *L'esperienza morale...*, dz. cyt., s. 542 („se eventualmente, a causa di una determinata fondazione fenomenologica, si fosse costretti ad iniziare, a proposito della fondazione metafisica, un tipo di discorso che non è più in continuità con quello fenomenologico, si dovrebbe concludere che si è fuori dell'ambito dell'esperienza morale. Quando parliamo di continuità tra discorso fenomenologico e discorso metafisico, intendiamo riferirci alla continuità tra giudizio di constatazione e giudizio di valore, ma considerando il giudizio di valore non come semplice datità presente alla coscienza, ma come implicante le ragioni metafisiche del suo dover essere”)

⁸⁷ Zob. tamże, s. 541.

⁸⁸ T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 194. Sformułowanie „metafizyczna interpretacja danych doświadczenia moralności” Styczeń bierze, co sam zaznacza w przypisie, od Wojtyły.

⁸⁹ Tamże, s. 194 (przypis).

⁹⁰ Zob. tamże, s. 204. Styczeń pisze: „z przedstawionymi dotąd intuicjonistycznymi teoriami metaetycznymi autor solidaryzuje się w zasadzie tylko co do konieczności autonomicznego, doświadczonego punktu wyjścia etyki. Różni się zaś od nich bądź co do bliższego określenia metodologicznego programu etyki, bądź w przedmiocie tego, co wskazuje się za podstawę jego realizacji” (tamże).

Zanim zostanie przedstawiona odpowiedź Valoriego na zarzuty Gianniniego, warto zauważyć, że komentując poglądy Husserla, twierdzi on, że jak scholastyka miała tendencję do tłumaczenia relacji świadomość – byt w kategoriach ontologicznych, tak fenomenologia próbuje sprawić, aby również przedmiotowość w mocnym sensie mogła wchodzić w kategorie noematyczno-znaczeniowe⁹¹. Pyta jednak: czy „taka próba zredukowania przedmiotu do czystego korelatu noezy ratuje naprawdę jego głęboką naturę? Czy nie wprowadza się w ten sposób na nowo tego dualizmu sensu i rzeczywistości, czyli bytu i świadomości, który chciano wyeliminować poprzez doktrynę intencjonalności? Czy sens noematyczny odpowiadający *istocie* scholastycznej nie spełnia dokładnie tej samej funkcji *forma vicaria*, czyli reprezentowania przedmiotu w świadomości?”⁹² Postawienie powyższych pytań ujawnia, że Valori zdawał sobie sprawę z niebezpieczeństwa redukcji fenomenologicznej. Z tego właśnie powodu, jak zostało pokazane w poprzednich rozdziałach, uznaje on niewystarczalność analizy fenomenologicznej i konieczność odwołania się do ontologii. Jest to jednak ontologia oparta na doświadczeniu moralności, na afirmacji wartości moralnej. Istnienie, w takim ujęciu, nie tyle jest wzięte w nawias, ile doświadczane przez analogię. Przy czym, ma on na myśli nie analogię bytu, jak w scholastyce, ale analogię wartości osoby ludzkiej: „z pewnością mam jej doświadczenie. Jest to jednak ściśle związane z wartością absolutu. Tak więc przez analogię mam doświadczenie Absolutu. Nie bezpośrednio, ale poprzez wartość, którą widzę i której dotykam”⁹³. To człowiek ma wartość, stąd potrzebna jest metafizyka istnienia człowieka. Nie istnienia po prostu, ale istnienia człowieka. Metafizyka klasyczna, zdaniem Valoriego, próbowała się uzasadniać w Absolutcie, ale wtedy należy założyć Jego istnienie, co nie wszyscy czynią. Do Absolutu, zdaniem omawianego filozofa, dociera się zaś poprzez etykę, poprzez poznanie istnienia wartości, istnienia człowieka, oraz tego, że człowiek jest wartością. Najpierw dzięki analizie fenomenologicznej dostrzega się wartość człowieka, następnie dociera się do wartości absolutnej⁹⁴.

⁹¹ Zob. P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 157.

⁹² Tamże („siffatto tentativo di *ridurre l'oggetto* a puro correlato della noesi salva veramente la sua più profonda natura? Non si introduce di nuovo in tale maniera quella dualità di significato e di realtà, cioè di essere e di coscienza che si era voluto evitare con la dottrina della intenzionalità? E il *significato noematico* corrispondente alla *essenza* scolastica non adempie proprio alla stessa funzione della *forma vicaria*, che è di *rappresentare* l'oggetto nella coscienza?”). Zob. V. Fagone, P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 186.

⁹³ F. Parisi, *Intervista al prof. Paolo Valori S.J.*, w: F. Parisi, *Il valore della coscienza...*, dz. cyt., s. 12 („di questo ultimo posso certamente avere esperienza. Ma esso è intimamente legato al valore dell'assoluto. Quindi per analogia ho esperienza dell'Assoluto. Non diretta, non immediata, ma attraverso il valore, che vedo e che tocco con mano”). Zob. V. Fagone, P. Valori, *Il metodo fenomenologico...*, dz. cyt., s. 186.

⁹⁴ Zob. F. Parisi, *Intervista...*, dz. cyt., s. 9; P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 63.

W odpowiedzi na zarzuty Gianniniego Valori zwraca uwagę właśnie na ten aspekt i utrzymuje, że przyjęta koncepcja doświadczenia wynika z potrzeby ufundowania filozofii moralnej na możliwie najwierniejszym opisie doświadczenia moralnego w celu uniknięcia abstrakcyjności i relatywistycznego empiryzmu⁹⁵. Chodzi mianowicie o wspomniane wyżej zawieszenie założeń metafizycznych, gdyż w przeszłości etyka była traktowana jako pochodna metafizyki lub teologii naturalnej, a w dzisiejszej sytuacji takie podejście nie jest powszechnie zrozumiałe⁹⁶. Valori uważa, że współcześnie filozofia moralna musi odpowiedzieć na pytanie o obiektywne kryterium moralne, wspólne dla wszystkich ludzi, a dopiero potem o ontologiczne fundamenty takiego kryterium⁹⁷. Rozpoczyna zatem od analizy fenomenologicznej, gdyż chce ukazać istnienie doświadczenia moralnego, a nie je zakładać lub szukać fundamentu ontologicznego „tego, o czym się nie wie, czym jest”⁹⁸.

W dyskusji z Gianninim precyzuje on trzy wskazywane wcześniej cechy doświadczenia. Bezpośredniość oznacza obecność przedmiotu fizycznego, psychicznego, duchowego, materialnego, zmysłowego, wyobrażonego, rozumianego, poznanego, kochanego. Receptywność oznacza pasywność w przyjmowaniu, niezależność od woli podmiotu. Kontakt z rzeczywistością to natomiast kontakt z przedmiotem w rozumieniu fenomenologii, czyli z danymi obecnymi dla świadomości lub istotami. W przypadku doświadczenia moralnego chodzi zatem o bezpośredni, obecny (wł. *presenziale*), przeżywany kontakt z rzeczywistością, która się narzuca, rzeczywistością nie empiryczną, ale istotową, która wyraża nie świat faktualny, ale znaczenie, godność, wartość ludzkiego postępowania⁹⁹.

Fenomenologiczna koncepcja doświadczenia, w propozycji Valoriego, nie wyklucza rozszerzenia jego pojmowania, gdyż można mówić o doświadczeniu ontologicznym, metafizycznym czy teologicznym. Dla Valoriego fenomenologia to przede wszystkim metoda, a nie system metafizyczny. Co więcej, interpretacja myśli Husserla może prowadzić do różnych systemów metafizycznych. Uważa on, że najodpowiedniejszą interpretacją jest natomiast ontologia

⁹⁵ Zob. P. Valori, *Fenomenologia e metafisica...*, dz. cyt., s. 439n; I.G. Romero, *Fenomenología y Metafísica. Un debate en la filosofía italiana actual*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, nr 3 (1982), s. 234.

⁹⁶ Zob. P. Valori, *Fenomenologia e metafisica...*, dz. cyt., s. 440; F. Parisi, *Intervista...* dz. cyt., s. 7.

⁹⁷ Zob. P. Valori, *Fenomenologia e metafisica...*, dz. cyt., s. 440.

⁹⁸ Tamże, s. 441 („ciò che non si sa che cosa sia”)

⁹⁹ Zob. tamże, s. 442. Choć inny recenzent zastanawia się, czy doświadczenie moralne nie jest rozumiane przez Valoriego zbyt ogólnie (zob. A. Molinaro, *P. Valori, L'esperienza morale...*, dz. cyt., s. 172).

egzystencjalno-personalistyczna. W takim szerszym ujęciu doświadczenia można mówić już nie tyle o bezpośredniości, ile o przeżytej obecności¹⁰⁰. Doświadczenie w sensie fenomenologicznym, cechujące się bezpośredniością, receptywnością i kontaktem z rzeczywistością, zostaje zatem poszerzone o doświadczenie w sensie ontologicznym, które „ma cechy pośrednictwa egzystencjalnego, dynamizmu intelektualnego i kontaktu z rzeczywistością nie tylko bezpośrednią, ale fundamentalną i ostateczną”¹⁰¹. Takie ujęcie doświadczenia jest dla Valoriego niezbędne, gdyż jawi się ono jako „niezbędna mediacja między doświadczeniem opisowym właściwym dla nauk przyrodniczych oraz doświadczeniem w ścisłym sensie ontologiczno-metafizycznym, które to bez propedeutyki i towarzyszenia uzasadnienia fenomenologicznego ryzykowałoby upadek w naiwny dogmatyzm lub niejasny ezoteryzm”¹⁰².

Widać zatem, że Valori zgodziłby się z drugim rozwiązaniem proponowanym przez Stycznia, mianowicie z umetafizykowaniem doświadczenia moralności. Jeśli zatem upraszczając, można powiedzieć, że Styczeń, za Wojtyłą, chciał uzupełnić tomizm, w sensie etyki klasycznej, o podejście fenomenologiczne, to Valori chciał uzupełnić fenomenologię o jakiś system metafizyczny. Nie mówi wprost, że chodzi o metafizykę klasyczną, ale w gruncie rzeczy proponowane przez niego cechy ontologii moralnej opartej na doświadczeniu w dużym stopniu odpowiadają propozycji klasycznej. Wniosek ten jest o tyle ciekawy, że jest bardzo mało prawdopodobne, że w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych Valori z jednej strony, a Wojtyła i Styczeń z drugiej, znali nawzajem swoje poglądy. Można zatem mówić o pewnym paralelizmie włoskiego i polskiego odczytania myśli Husserla i zastosowania jej do badania moralności.

Na koniec rozważań zawartych w niniejszym paragrafie warto powtórzyć, że z przeprowadzonych analiz wynika, że Valori rozumiał trudności wynikające z zastosowania redukcji fenomenologicznej, zwłaszcza zagadnienie związane z relacją bytu i świadomości. Właśnie ten aspekt był dla niego jednym z argumentów dowodzących konieczności kontynuowania analizy doświadczenia moralnego na gruncie ontologii. Propozycja poszerzenia zakresu doświadczenia miała na celu, w argumentacji

¹⁰⁰ Zob. P. Valori, *Fenomenologia e metafisica...*, dz. cyt., s. 445-447; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt. s. 10-15.

¹⁰¹ P. Valori, *Fenomenologia e metafisica...*, dz. cyt., s. 448 („possiede invece dei caratteri di mediazione esistenziale, di dinamismo intellettuale e di contatto con la realtà, non solo immediata ma fondamentale ed ultima”).

¹⁰² P. Valori, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 189 („mediazione necessaria tra l'esperienza circoscritta propria delle scienze naturali e l'esperienza in senso stretto *ontologica-metafisica* che senza la propedeutica e l'accompagnamento di una giustificazione fenomenologia, rischierebbe di decadere o nel dogmatismo ingenuo o in un vago esoterismo”).

Valoriego, objęcie całej rzeczywistości moralnej, a przejście na grunt ontologii uzasadnienie i uprawomocnienie otrzymanych wyników.

4.3. Ujęcie wartości moralnej a norma moralności

W trzecim paragrafie zostanie omówione zagadnienie wartości, a zatem centralny problem etyki fenomenologicznej. Aby dobrze ująć to, jak Valori rozumiał wartość, zostaną najpierw zarysowane poglądy innych przedstawicieli etyki materialnej na ten temat oraz zarzuty, które są zwykle im stawiane. Pozwoli to w konsekwencji na ocenę, czy koncepcja Valoriego różni się od tych stanowisk, czy opiera się stawianym im zarzutom oraz czy wartość w rozumieniu omawianego filozofa może służyć za normę moralności.

Jak wiadomo, pojęcia *wartość* używa się w różnych dziedzinach nauki, a jego definicja jest trudna, ponieważ kategoria ta jest zakresowo szeroka i zawiera element ocenny. Sam termin jest nowy, ale historia problematyki sięga filozofii greckiej¹⁰³. Uważa się, że sformułowanie *filozofia wartości* pochodzi od Rudolfa Lotzego (1817-1881). Twierdził on, że wartości istnieją tylko w odniesieniu do podmiotu i są przez podmiot tworzone. Wartości nie posiadają realnego istnienia, ale mają znaczenie, są warte¹⁰⁴. Stanisław Kowalczyk uważa, że Lotze jest przedstawicielem umiarkowanego aksjologicznego subiektywizmu pochodzącego od Kanta i Brentana¹⁰⁵. Inni reprezentanci tego nurtu to Heinrich Rickert (1863-1936), Wilhelm Windelband (1848-1915), Alexius Meinong (1853-1920) czy Christian von Ehrenfels (1859-1932)¹⁰⁶.

Do drugiego nurtu należą zaś obiektywistyczne koncepcje wartości, wśród których wymienia się tomizm i fenomenologię¹⁰⁷.

W tomizmie termin *wartość* nie był używany, lecz „konwersja bytu i ontycznego dobra pozwala wnioskować, na gruncie tomizmu, o ścisłej jedności bytu i wartości”¹⁰⁸. Współcześnie w tomizmie aksjologia opiera się na teorii własności transcendentalnych bytu i odróżnia wartości transcendentalne oraz kategoriałne. Zaletą interpretacji

¹⁰³ Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica”, nr 56 (1986), z. 1, s. 37n; tenże, *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 12 (1960), z. 4, s. 71n.

¹⁰⁴ Zob. T. Ślipko, *Historia etyki*, dz. cyt., s. 98; S. Kowalczyk, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 77.

¹⁰⁵ Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 42. Kowalczyk nie zgadza się z twierdzeniem, że Brentano jest przedstawicielem obiektywnej aksjologii.

¹⁰⁶ Zob. tamże, s. 42n; tenże, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 78; T. Ślipko, *Historia etyki*, dz. cyt., s. 99.

¹⁰⁷ Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 44.

¹⁰⁸ Tamże, s. 45; tenże, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 74.

tomistycznej, w ocenie Kowalczyka, jest element realizmu wynikający z uznania realnej bytowości przedmiotu za fundament wartości: „forma substancjalna bytu i akt istnienia są istotnymi *nosicielami* wszelkich wartości, dlatego separowanie – czy tym więcej przeciwstawianie bytu i wartości – jest bezzasadne”¹⁰⁹. W jego przekonaniu ontologia klasyczna to jednak nie aksjologia, gdyż nie uwypatnia aktywnego nastawienia podmiotu¹¹⁰.

Fenomenologiczna teoria wartości możliwa jest zaś na podstawie pochodzącej od Brentana tezy o intencjonalnym charakterze aktów uczuciowych. Tezę tę powtórzył Husserl, a opracowaną teorię wartości przedstawił Scheler¹¹¹. Przyjmuje on dualizm ontologiczny, oddzielenie rzeczy i wartości. Nie podaje jednak dokładnej definicji wartości. Są one dla niego jakościami nieempirycznymi, idealnymi, hierarchicznie uporządkowanymi, o charakterze obiektywnym i absolutnym¹¹². Wartości w koncepcji Schelera można porównać do kolorów, które nie istnieją bez nośnika i mogą być właściwe dla różnych przedmiotów. Przy czym przedmioty noszą wartości czy kolory w sposób przypadłościowy, lecz same wartości czy kolory istnieją absolutnie i *a priori*¹¹³. W nastawieniu naturalnym człowiek doświadcza jedynie nośników wartości, ale może ująć je same w fenomenologicznym oglądzie istoty. Nie chodzi jednak o jakąś szczególną wiedzę metafizyczną, ale o zmianę nastawienia. Jak kolory są ujmowane wzrokiem, tak wartości poprzez uczucia. Sposób ujmowania wartości Scheler nazywa poznaniem intuicyjno-emocjonalnym, które konstytuuje porządek duchowy, porządek serca¹¹⁴.

Dla Schelera wartości są również fundamentem powinności. Jak zauważa Moń, w jego ujęciu „etyka opiera się na wartościach, nie na powinnościach, gdyż zakres wartości jest szerszy niż powinności. Etyka powinności musi dotyczyć wartości osoby, która ma być zabezpieczona. Aby wartość mogła być urzeczywistniona, musi istnieć jej

¹⁰⁹ S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 45. Zob. M.A. Krąpiec, *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak”, nr 130 (1965), s. 424-433.

¹¹⁰ Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 46.

¹¹¹ Zob. np. A. Niemczuk, *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2005, s. 99.

¹¹² Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 47n; A. Niemczuk, *Stosunek wartości...*, dz. cyt., s. 101.

¹¹³ Zob. J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 524; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 111.

¹¹⁴ Zob. P. Valori, *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia...*, dz. cyt., kol. 338; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 52; J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 524; S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 48; J. Galarowicz, *Materiałna etyka wartości*, w: W. Jaworski (red.), *Człowiek, etyka, polityka*, Wyd. Abrys, Kraków 1998, s. 11; tenże, *Fenomenologiczna etyka wartości*, Wyd. PAT, Kraków 1997, s. 64n; tenże, *Max Scheler*, Wyd. Petrus, Kraków 2019, s. 45n; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 111; T. Ślipko, *Historia etyki*, dz. cyt., s. 110.

nosiciel”¹¹⁵. Scheler uważa, że tylko osoba może być etyczna i to właśnie osoba ma najwyższą wartość¹¹⁶.

Scheler odmawiał wartościom moralnym istnienia substancjalnego. Istnieją one *am Rücken* innych wartości i ujawniają się przy okazji urzeczywistnienia wyższych lub niższych wartości materialnych¹¹⁷. Jak utrzymuje Stanisław Kurlandzki, poznanie wartości moralnych „jest poznaniem apriorycznym, ale w tym sensie, że samą istotę tych wartości poznajemy w aktach ejdetycznej, oglądowej intuicji emocjonalnej, całą naraz, bezpośrednio. Dzięki aprioryczności, intuicyjności i bezpośredniości poznania moralnego dana wartość etyczna ujawnia się w świadomości osoby przeżywającej określoną wartość, z całą oczywistością i niepowątpiewalnością”¹¹⁸. Skoro pewność poznania wartości i ich hierarchii pochodzi z odczucia wartości, pojawia się pytanie, czy każdy człowiek będzie miał taką samą pewność. Kurlandzki uważa, że wydaje się, iż trzeba mieć przygotowanie fenomenologiczne i dlatego można zapytać, czy taka teoria będzie mieć „charakter ogólnie ważny, konieczny i powszechny”¹¹⁹. Jest to, w jego ocenie, możliwe przy założeniu, że „każdy człowiek, normalny pod względem intelektualnym i psychicznym, odczuwa w swych osobowych emocjonalnych przeżyciach wartości przedmiotowych pojawienie się wartości moralnej pozytywnej lub negatywnej”¹²⁰. Niemniej jednak, jak to ocenia, fenomenologia „nie dysponuje uniwersalnym i absolutnym narzędziem poznawczym, pozwalającym na nieomyłne

¹¹⁵ R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 116. Zob. M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 210; S. Kowalczyk, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 79; tenże, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 48; F. Liverziani, *Value ethics...*, dz. cyt., s. 274; J. Galarowicz, *Materialna etyka wartości*, dz. cyt., s. 13.

¹¹⁶ Zob. M. Scheler, *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak”, nr 12 (1967), s. 1517; J. Bengtsson, *Phenomenological Ethics...*, dz. cyt., s. 524; J. Galarowicz, *Max Scheler*, dz. cyt., s. 100n; S. Kurlandzki, *Personalizm Maxa Schelera*, „Personalizm”, nr 6 (2004), s. 18; R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 114; A. Kobyliński, *The Phenomenological-Axiological Personalism according to Max Scheler*, w: P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés (red.), *Personalismus a súčasnosť*, Wyd. Prešovská Univerzita, Prešov 2010, s. 88. Jak wiadomo, Wojtyła zgadzał się z Schelerem, że osoba jest źródłem wartości etycznej. Nie zgadzał się jednak z jego uzasadnieniem, że opiera się to na emocjonalności natury osoby. Zdaniem Wojtyły „źródłem wartości etycznej jest sama sprawczość osoby” (K. Wojtyła, *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 5 (1955/57), z. 1, s. 130n. Zob. tenże, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 118n; T. Biesaga, *Karola Wojtyły krytyka...*, dz. cyt., s. 182n).

¹¹⁷ Zob. R. Moń, *Etyka fenomenologiczna*, dz. cyt., s. 111; S. Kurlandzki, *Personalizm Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 17, 22; T. Biesaga, *Karola Wojtyły krytyka...*, dz. cyt., s. 183. Styczeń komentuje istnienie wartości moralnych *am Rücken* i dodaje: „nieporównywalnie bliższe prawdy i prostsze wydaje się jednak uznanie szczegółowych treści powinny (moralnych wartości) za sposoby afirmowania osoby-przedmiotu dla niej samej, a nawet uznanie ich za moralne (bezwzględnie powinny) właśnie z racji afirmowania osoby ze względu na nią samą, czyli z tytułu urzeczywistnienia miłości samej osoby jako terminus ad quem aktów moralnych” (T. Styczeń, *Problem możliwości etyki...*, dz. cyt., s. 136 (przypis)).

¹¹⁸ S. Kurlandzki, *Personalizm Maxa Schelera*, dz. cyt., s. 24.

¹¹⁹ Tamże, s. 26.

¹²⁰ Tamże.

uniknięcie błędu czy iluzji”¹²¹. Na problem poznawania wartości zwraca również uwagę Andrzej Niemczuk. W związku z tym, że fenomenologowie przypisują doświadczeniu aksjologicznemu bezpośredniość, powstaje, jego zdaniem, problem kryterium prawdziwości. Scheler i Hildebrand mówią o możliwych złudzeniach, gdyż zależy im na obiektywizmie, a jeśli każde poznanie ejdetyczne byłoby nieomyślne, prowadziłoby to do relatywizmu. Jednak brak intersubiektywności poznania intuicyjnego wiedzie do pewnego rodzaju elitaryzmu epistemologicznego w dziedzinie moralności¹²². Podobny zarzut stawia fenomenologom Stachewicz. Zauważa on, że dla nich wartości ujmowane są w oglądzie ejdetycznym, co ma charakter absolutystyczny. Stąd, jego zdaniem, wynika koncepcja ślepoty na wartości, która jest bardzo wygodna, ale i ryzykowna, gdyż w konsekwencji pociąga za sobą, między innymi, brak możliwości dialogu¹²³.

Inny przedstawiciel nurtu fenomenologicznego, Hildebrand, łączy tomizm z fenomenologią. Jako tomista uznaje obiektywny i absolutny charakter wartości, jako fenomenolog uwypukla podmiotowy punkt wyjścia. Wartości to dla niego właściwości przedmiotu, znaczenia, rdzeń bytu. Posiadają one idealne istnienie, choć nie w sensie idealizmu Platona¹²⁴.

Próbie połączenia tomizmu z fenomenologią podejmował również Karol Wojtyła. W centrum rozważań stawiał on osobę ludzką¹²⁵. Osoba i jej wartość, czyli godność, ujawnia się dla niego w doświadczeniu: „nie jest ona przedmiotem dowodzenia, lecz jedynie pokazania”¹²⁶. Dla Wojtyły „wartość moralna pojawia się nie *na marginesie*

¹²¹ Tamże.

¹²² Zob. A. Niemczuk, *Metapraczynna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii...*, dz. cyt., s. 103-112.

¹²³ Zob. K. Stachewicz, *Czy wartości są...*, dz. cyt., s. 72; tenże, *Fenomenologia a dialog*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 1, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 47-59.

¹²⁴ Zob. S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 46n. Johannes Hessen (1889-1971) natomiast łączył augustinizm i fenomenologię. Swoją propozycję nazywał zredukowanym platonizmem (zob. tamże, s. 49).

¹²⁵ Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność...*, dz. cyt., s. 63; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma (red.), *Wokół antropologii Karola Wojtyły. Zadania Metafizyki*, t. 18, Wyd. PTTA, Lublin 2016, s. 220. Biesaga zauważa: „przedstawienie normy moralności i praktyczne jej zastosowanie w opisie właściwej miłości między kobietą a mężczyzną, tj. miłości małżeńskiej i rodzicielskiej, zawarł Wojtyła w ciągle aktualnej książce *Miłość i odpowiedzialność*, a metaetyczną analizę owej normy przeprowadził w manuskrypcie napisanym po ukazaniu się w 1969 roku książki *Osoba i czyn* i przesłanym do T. Stycznia w 1972 roku, a opublikowanym dopiero w 1991 roku pt. *Człowiek w polu odpowiedzialności*” (tamże. Zob. K. Wojtyła, *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 51 (1959), t. 59, s. 163-172; tenże, *Miłość i odpowiedzialność*, „Znak”, nr 71 (1960), s. 561-614; tenże, *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Wyd. TN KUL, Lublin 1960; tenże, *Osoba i czyn*, Wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969; tenże, *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Wyd. Instytut Jana Pawła II, Rzym-Lublin 1991).

¹²⁶ T. Biesaga, *Spór o normę moralności*, Wyd. PAT, Kraków 1998, s. 220. Zob. na temat pojęcia godności, jej definicji i roli w etyce: A. Rodziński, *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak”, nr 159 (1967),

czynu ludzkiego, jako – powiedzmy – produkt uboczny tego czynu. Doświadczenie przemawia za tym, że wartość ta urzeczywistnia się w *czynie* wewnątrz tej dynamicznej struktury, jaką czyn posiada jako *actus personae*. W ślad za tym wartość moralna niejako *osadza się* w osobie, zakorzenia się w niej i staje się jej własną jakością¹²⁷. Jan Galarowicz utrzymuje, że „zdaniem Karola Wojtyły wartości moralne istnieją w sposób obiektywny, ale nie istnieją ani w sposób realny, ani idealny, ani świadomościowy, ani intencjonalny. Jest to szczególny, im tylko właściwy sposób istnienia. Myślę, że można by ten sposób istnienia nazwać realnością moralną”¹²⁸.

Próbie korekcji etyki tomistycznej podejmowali również tacy myśliciele jak wspomniany już Tadeusz Styczeń, a także Adam Rodziński (1920-2014) i Andrzej Szostek (1945-). W ocenie Stachewicza jednak „personalizm tomistyczny dokonał częściowej aksjologizacji podstawy etyki w duchu filozofii nowożytnej, rozwiązując pewne aporie etyczne powstałe w ramach klasycznej etyki metafizycznej, ale wygenerował wiele innych. Z punktu widzenia metafizycznego, koncepcja ta jest zbyt aksjologiczna, w perspektywie etyki wartości – zbyt metafizyczna”¹²⁹.

Warto jeszcze wspomnieć o Romanie Ingardenie, dla którego wartości mają charakter obiektywny, choć uważa on, że nie są one własnościami rzeczowymi. Nie da się ich zakwalifikować jednoznacznie ani jako byt idealny, ani jako byt realny, ani jako byt intencjonalny. Stąd też stawia on tezę, że być może różnego rodzaju wartości istnieją na różne sposoby. Szkicowo dzieli wartości na trzy grupy: witalne, kulturowe i moralne. Niemniej jednak uważa on, że niejasne są zasady podziału wartości, nie wiadomo, jaka jest ich struktura, jaki jest ich sposób istnienia i jaka jest ich hierarchia¹³⁰.

s. 1113-1120; A. Szostek, *Rola pojęcia godności w etyce*, „Studia Filozoficzne”, nr 213-214 (1983), z. 8-9, s. 77-91; M. Gogacz, *Filozoficzna interpretacja godności osoby*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 25 (1989), z. 1, s. 181-207; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 219-236; R. Moń, *Godność człowieka a jego autonomia*, w: E. Podrez, T. Stawecki (red.), *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*, Wyd. UW, Warszawa 2012, s. 79-87.

¹²⁷ K. Wojtyła, *Problem teorii moralności*, dz. cyt., s. 227. Zob. J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność...*, dz. cyt., s. 66.

¹²⁸ J. Galarowicz, *Człowieczeństwo a moralność...*, dz. cyt., s. 67. Zob. G. Hołub, *On the Essence of Karol Wojtyła's Personalism*, w: R. Fayos Febrer, E. Ortiz Lluca (red.), *El testimonio de Karol Wojtyła*, Wyd. Universidad de Navarra, Navarra 2022, s. 123.

¹²⁹ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Wyd. Universitas, Kraków 2001, s. 385.

¹³⁰ Zob. R. Ingarden, *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wyd. Literackie, Kraków 1966, s. 83-127; tenże, *Uwagi o względności wartości*, w: R. Ingarden, *Przeżycie...*, dz. cyt., s. 67-82; S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 49n; J. Galarowicz, *Materialna etyka wartości*, dz. cyt., s. 13; K. Stachewicz, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 91n; Z. Majewska, *Język a wartości*, w: J. Lipiec (red.), *Istnienie i poznanie wartości*, Wyd. Eureka, Kraków 1991, s. 72; też, *Problem intuicji w filozofii Husserla i Ingardena*, w: A. Drabarek (red.), *Intuicja w filozofii i etyce*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 87n; też, *Problemy doświadczenia i istnienia wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 2010, s. 65n. Wspomniana polska filozof Zofia Majewska, komentując poglądy Ingardena, opowiada się natomiast za intencjonalnym sposobem istnienia wartości,

Komentatorzy stanowiska fenomenologicznego prezentują różne jego oceny. Zdaniem polskiego filozofa, Antoniego Siemianowskiego (1930-2022), fenomenologia najlepiej radzi sobie z zagadnieniem wartości. Etyka arystotelesowsko-tomistyczna natomiast gubi rozumienie wartości przez wyjście od systemu metafizycznego i antropologicznego¹³¹.

Inne stanowisko prezentuje Kowalczyk, który uważa, że zarówno tomizm, jak i fenomenologia przyjmują obiektywny charakter wartości, ale w odmienny sposób wyjaśniają ich naturę. Tomizm czyni to na drodze ontologicznej, fenomenologia na drodze personalistycznej. Stąd też twierdzi on, że oba stanowiska należy zintegrować. Píše on: „realność ontologiczna uzależniona jest od aktu istnienia bytu, będącego *nosicielem* wartości. Równocześnie jednak jest ewidentny fakt powiązania wartości ze światem osób jako rozumnych i wolnych sprawców wartości. Dlatego można powiedzieć, że wartości są realne dzięki osobie: formalnie w wyniku aktywności człowieka, fundamentalnie zaś dzięki sprawczej mocy Boga”¹³². Przyjęcie realności nie prowadzi do przyjęcia autonomii w sensie niezależności od nosiciela. Wartości to jakości immanentne i jednocześnie, gdy są zrealizowane, mają jakiś nowy stopień realności. Swoją koncepcję Kowalczyk nazywa ontologią personalistyczną¹³³.

Niemczuk wskazuje na braki etyki fenomenologicznej związane z problemem określenia statusu ontologicznego wartości, który, w jego ocenie, wynika z braku metafizyki. Dlatego, w jego ocenie, status ontologiczny wartości jest niejasny u Schelera, Hildebranda czy Ingardena. Najbardziej konsekwentny był, jego zdaniem, Hartmann, dla którego wartości bytują idealnie¹³⁴. Niemczuk zwraca również uwagę na fakt, że wywodzenie powinności z wartości może być zaś uznane za błąd naturalistyczny: „słabością aksjologii fenomenologicznej jest ontologizacja wartości, która, nie pozwalając na prawomocne wytłumaczenie powinności, uniemożliwia etykę”¹³⁵.

tzew. relacjonizmem aksjologicznym (zob. Z. Majewska, *Problemy doświadczania...*, dz. cyt., s. 115; też, *Problem neutralności aksjologicznej*, w: D. Karłowicz, J. Lipiec, B. Markiewicz, B. Szymańska (red.), *Wartość bycia*, Wyd. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków–Warszawa 1993, s. 115).

¹³¹ Zob. A. Siemianowski, *O możliwości uprawiania etyki wartości*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii...*, dz. cyt., s. 40n.

¹³² S. Kowalczyk, *Filozoficzne koncepcje wartości*, dz. cyt., s. 50.

¹³³ Zob. tamże; tenże, *Filozofia wartości*, dz. cyt., s. 81-84.

¹³⁴ Zob. A. Niemczuk, *Stosunek wartości...*, dz. cyt., s. 102; tenże, *Metapraczyzna modyfikacja...*, dz. cyt., s. 112n; tenże, *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przezwyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Wyd. UMCS, Lublin 1994; K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 388; tenże, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 91; J. Galarowicz, *Materiałna etyka wartości*, dz. cyt., s. 13.

¹³⁵ A. Niemczuk, *Stosunek wartości...*, dz. cyt., s. 103; tenże, *Metapraczyzna modyfikacja...*, dz. cyt., s. 115.

Fenomenologowie mogliby odpowiedzieć, że nie trzeba uzasadniać powinności dyskursywnie, gdyż uzasadnia ją ogląd ejdetyczny powinności. Niemczuk pyta, czy to nie jest jednak determinizm, gdyż podmiot musi zrealizować tak poznaną powinność. A determinizm uniemożliwia koncepcję wolności, co znów uniemożliwia etykę¹³⁶. W jego przekonaniu „główna wada aksjologii fenomenologicznej, czyli ontologizacja wartości, jest konsekwencją tezy epistemologicznej o receptywnym, a więc teoretycznym ich poznaniu. Jeśliby uczucia były faktycznie aktami poznawczymi, to obiekty przez nie poznawane na pewno nie byłyby wartościami – z tego mianowicie powodu, że przedmioty czystego poznania są neutralne aksjologicznie. Jeśli więc wartościom odpowiada po stronie podmiotu reakcja uczuciowa, to znaczy to raczej, że stosunek między podmiotem a wartościami nie jest poznaniem teoretycznym, lecz relacją praktyczną, a samo poznanie wartości jest procesem bardziej skomplikowanym niż prosty uczuciowy ogląd”¹³⁷. Jest to dla niego argument za modyfikacją aksjologii fenomenologicznej w kierunku koncepcji metapraktyki¹³⁸.

Z krytyką etyki fenomenologicznej występuje Stachewicz. On również zwraca uwagę na problem statusu ontologicznego wartości i ich związku z powinnością. Ponadto zarzuca fenomenologom, że nie zwracają uwagi na ekonomiczne pochodzenie pojęcia wartości, a używany przez nich termin jest rozmyty semantycznie¹³⁹. Fenomenologowie, jak zauważa, „nie chcąc przyjąć stanowiska idealistycznego w aksjologii, wklęli się w nieprzezwyciężalne aporie i trudności”¹⁴⁰. Zwraca również uwagę, że w etyce fenomenologicznej dochodzi do niezauważalnego przejścia od analizy doświadczenia moralnego do rozwiązań normatywnych i „w punkcie wyjścia niejako następuje ontologizacja treści doświadczenia moralnego”¹⁴¹. Pojęcie wartości związane było, jak zauważa, z poziomem epistemologicznym. Przeniesienie go na poziom ontologiczny jest tworzeniem alternatywy dla porządku bytu i generuje problemy¹⁴². Jego zdaniem takie

¹³⁶ Zob. A. Niemczuk, *Metapraktyczna modyfikacja...*, dz. cyt., s. 115n.

¹³⁷ Tamże, s. 117. Zob. tenże, *Stosunek wartości...*, dz. cyt., s. 104.

¹³⁸ Zob. A. Niemczuk, *Stosunek wartości...*, dz. cyt., s. 203nn, 289-294; tenże, *Metapraktyczna modyfikacja...*, dz. cyt., s. 97-123; tenże, *Diagnoza i terapia aksjologii*, w: B. Truchlińska (red.), *Aksjologia współczesności. Problemy i kontrowersje*, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 27-35.

¹³⁹ Zob. K. Stachewicz, *Czy wartości są...*, dz. cyt., s. 62nn; tenże, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 388; tenże, *Fenomenologia Husserla...*, dz. cyt., s. 91.

¹⁴⁰ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 388.

¹⁴¹ K. Stachewicz, *Czy wartości są...*, dz. cyt., s. 68.

¹⁴² Zob. tamże.

podejście do tej sprawy zdaje się potwierdzać sceptycyzm lubelskich tomistów wobec prób łączenie tomizmu z fenomenologią¹⁴³.

Jak na tle powyższych analiz jawi się koncepcja Valoriego? W toku podjętych badań pokazano, że definiuje on etyczny sąd wartościujący jako „przeżyty, egzystencjalny akt, wyrastającym z samych korzeni kondycji ludzkiej, w którym podmiot – poszukując racji i sensu swego życia – wyraża wartość tych właśnie działań, które wydają mu się ustanawiać lub wzbogacać ten sens”¹⁴⁴. Wartościowanie etyczne jest zatem doświadczeniem bezpośrednim, receptywnym i konkretnym, które jawi się jako „wolne od swoich fizyczno-socjologiczno-psychologicznych uwarunkowań (...) manifestując się jako *akt*, a nie po prostu *fakt*; ale jednocześnie jawi się jako kierowany pewnymi motywami, wartością, która w nim promieniuje”¹⁴⁵. Wyróżnienie doświadczenia moralnego pozwoliło Valoriemu w konsekwencji na afirmację istnienia specyficznego typu wartości, mianowicie wartości moralnych. Valori proponuje definicję wartości moralnej, ujmując ją jako „doskonałość lub jakość nieodłączną od aktu ludzkiego (wewnętrznego lub zewnętrznego), gdy on jawi się jako autentycznie ludzki, odpowiadający godności osoby i najgłębszemu sensowi jej egzystencji”¹⁴⁶. Co jest zatem kryterium moralności? Jest nim godność osoby: „godność osoby ludzkiej, mojej lub drugiego – nieoddzielona, ale zjednoczona we wspólnocie innych osób – konstytuuje zatem kryterium istotowe każdego sądu moralnego. Zachowanie lub działanie, indywidualne lub wspólne, jest o tyle bardziej uczciwe, o ile bardziej realizuje tę godność”¹⁴⁷. Wartość moralna nie może być zatem odseparowana od podmiotu wartości, czyli osoby. Osoba „nigdy nie istnieje wyłącznie w funkcji celu lub wartości, która jest

¹⁴³ Zob. K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 382. Zob. np. M.A. Krąpiec, *Człowiek i wartości*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 27 (1979), z. 2, s. 52.

¹⁴⁴ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 130 („un atto esistenziale vissuto, sgorgante della stesse radici della condizione umana, in cui il soggetto – in cerca di un perché e di un significato della sua vita – esprime appunto il valore di quelle azioni che più gli appaiono costituire o arricchire tale significato”). Zob. tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1419.

¹⁴⁵ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 131 („svincolata dai suoi condizionamenti fisio-socio-psicologici (...) manifestandosi quale un atto, non semplicemente un fatto; ma insieme guidata da certi motivi, dal valore cioè che in essa risplende”).

¹⁴⁶ Tamże, s. 179 („perfezione o qualità inerente ad un atto umano (interno o sterno), allorché esso si manifesta come autenticamente *umano*, vale a dire conforme alla dignità della persona, e corrispondente quindi al senso più profondo della sua esistenza”). Zob. tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 3.

¹⁴⁷ P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 79 („la dignità della persona umana, mia ed altrui – non separata ma unita alla comunità delle altre persone – costituisce dunque il criterio essenziale di ogni giudizio morale. Una condotta o una azione, individuale o collettiva è tanto più onesta quanto più realizza tale dignità”).

jej obca, nawet jeśli może być nosicielem wartości idealnej, która nie została jeszcze zrealizowana i która ją przekracza”¹⁴⁸.

Zdaniem Valoriego, jak zostało pokazane w poprzednim rozdziale, zaproponowana przez niego definicja wartości rozwiązuje aporie dotyczące tego zagadnienia. Wartość moralna jawi się jako ostateczna racja powinności, fundament prawa moralnego, ale fundament, który nigdy nie jest do końca odkryty, co sprawia, że postęp moralny jest możliwy¹⁴⁹ oraz utrzymana zostaje powszechność i niezmienność wartości moralnych przy różnorodności historycznej, socjologicznej, psychologicznej¹⁵⁰. Przyjęcie godności osoby za kryterium moralności, w jego opinii, rozwiązuje napięcie pomiędzy powinnością i wolnością¹⁵¹, tłumaczy związek wewnętrznych intencji z zewnętrznym aktem¹⁵², nie przeczy innym próbom poszukiwania fundamentu moralności, ale zawiera je w sobie¹⁵³, unika zarzutu subiektywizmu¹⁵⁴ oraz zarzutu naturalistycznego obiektywizmu, empiryzmu czy racjonalizmu¹⁵⁵, jednoczy perspektywę pozytywno-opisową oraz normatywno-dyrektywną poprzez przyjęcie, że etyka nie może być ufundowana ani na faktach empirycznych, ani na przyjęciu abstrakcyjnych wartości¹⁵⁶, przekracza także napięcie pomiędzy poszukiwaniem szczęśliwości i poszukiwaniem celu ostatecznego, gdyż ujęcie godności osoby jako treści wartości

¹⁴⁸ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 18 („non è mai esistente soltanto in funzione di un fine o di un valore che le sia estraneo, anche se può essere portatrice di un ideale di valore non ancora realizzato e che la trascende”).

Jak wiadomo, wartość osoby jest normą moralności w poglądach Wojtyły. Mówił on o tzw. normie personalistycznej. Styczeń natomiast, uczeń Wojtyły, formułował tę normę w następujących słowach: *persona est affirmanda propter se ipsam* (zob. T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 45-46 (1997-1998), z. 2, s. 35). W latach dziewięćdziesiątych prowadzona była dyskusja między tomistami a uczniami Wojtyły, której skutkiem było zwrócenie wagi na mocne i słabe strony obu (personalistycznej i tomistycznej) propozycji co do normy moralności (zob. T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 220. Dyskusja miała miejsce w 31 i 32 numerze „Roczników Filozoficznych”). W jej przebiegu Andrzej Szostek zaproponował sformułowanie: *bona sunt affirmanda* (zob. A. Szostek, *Wokół afirmacji osoby. Próby uściślenia inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 32 (1984), z. 2, s. 159).

Valori jako źródła swojego stanowiska personalistycznego wskazuje poglądy Husserla, Schelera, a także Antonia Rosminiego (1797-1855), Jacquesa Maritaina (1882-1973), Emmanuela Mouniera (1905-1950) i Luigiiego Stefaniniego (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 18; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 55; tenże, *Metodologia della ricerca bioetica...*, dz. cyt., s. 110).

¹⁴⁹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 214.

¹⁵⁰ Zob. tamże, s. 182n.

¹⁵¹ Zob. tamże, s. 47n.

¹⁵² Zob. tamże, s. 48-52.

¹⁵³ Zob. tamże, s. 184.

¹⁵⁴ Zob. tamże, s. 181.

¹⁵⁵ Zob. tamże, s. 181n.

¹⁵⁶ Zob. tamże, s. 41, 186.

proceedi do nadania szczęśliwości i celowi charakteru absolutności, który nie jest odseparowany od dynamizmu osoby¹⁵⁷.

Status ontologiczny wartości zostaje rozstrzygnięty, w ocenie Valoriego, przez uznanie, że „wartość moralna, zbieżna z godnością i sensem ludzkiego postępowania, jako właściwa osobie wolnej, konstytuuje własne i na swój sposób autonomiczne królestwo, niepodporządkowane innym wartościom, lecz raczej z nimi skoordynowane”¹⁵⁸. Osoba jest przez niego uważana nie za to, kim jest faktycznie, ale za to, kim się stanie, jeśli zechce, postępując według wewnętrznego dynamizmu w celu realizacji siebie i autentycznego życia. Horyzont jest zatem idealny, gdyż nie może być w pełni zrealizowany. Jest jednak realny, gdyż ma za przedmiot istnienie konkretnej osoby ujętej z jej jednostkowymi uwarunkowaniami biologicznymi, psychologicznymi, socjologicznymi i ekonomicznymi oraz najwyższymi jakościami jak godność, racjonalność, wolność, zdolność miłowania. Etyka ujmuje osobę istniejącą w jej konkretnej rzeczywistości, lecz otwartą ku nieskończonej możliwości¹⁵⁹. Przyjęta koncepcja wartości moralnej, w opinii Valoriego, pozwala również rozstrzygnąć zagadnienia dotyczące absolutnego lub relatywnego charakteru norm moralnych, a także związku normy z jej konkretną aktualizacją¹⁶⁰, gdyż wartość moralna jest abstrakcyjna jako nigdy do końca nieosiągalna, lecz również konkretna jako przejawiająca się w danym doświadczeniu moralnym¹⁶¹.

Niemniej jednak Valori, jak już zostało ukazane, jest świadomy wad etyki fenomenologicznej, zwłaszcza zbytniego oddzielenia wartości od bytu i dobra oraz intuicji emocjonalnej od władzy rozumu¹⁶². Największym brakiem zaś, w jego ocenie, okazuje się brak możliwości określenia fundamentu ontologicznego godności osoby, która dzięki analizie fenomenologicznej jawi się jako wartość moralna i kryterium moralności¹⁶³.

Na podstawie zarysu różnych, zwłaszcza fenomenologicznych, koncepcji wartości oraz prezentacji poglądów Valoriego na ten temat, warto postawić dwa pytania.

¹⁵⁷ Zob. tamże, s. 41-43, 187; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 70.

¹⁵⁸ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 142 („il valore morale, che coincide con la dignità e il significato della condotta umana in quanto inerisce ad una persona libera, costituisce un dominio proprio, e, a suo modo, autonomo, non subordinato ad altri valori, ma piuttosto ad essi coordinato”).

¹⁵⁹ Zob. tamże, s. 188.

¹⁶⁰ Zob. tamże, s. 45n.

¹⁶¹ Zob. tamże, s. 213, 232n; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 45n, 61n.

¹⁶² Zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 53n.

¹⁶³ Zob. P. Valori, *Significato...*, dz. cyt., s. 70; tenże, *Dalla fenomenologia...*, dz. cyt., s. 19; tenże, *Filosofia morale: questioni...*, dz. cyt., s. 4; tenże, N. Brown, *The Worth of Persons...*, dz. cyt., s. 733.

Po pierwsze: czym koncepcja Valoriego różni się od koncepcji przedstawianych przed przedstawicielami fenomenologicznego nurtu rozumienia wartości? Po drugie: czy jego koncepcja opiera się zarzutom stawianym fenomenologom?

Bez wątpienia ujęcie wartości proponowane przez Valoriego należy do nurtu fenomenologicznego, co sam stwierdza, mówiąc: „z historycznego punktu widzenia słowo *wartość* jest niejako *uświęcone* przez tę tradycję fenomenologiczną – zwłaszcza Husserla i Schelera – z której czerpaliliśmy inspirację i od której nie mamy żadnego powodu odchodzić”¹⁶⁴. I rzeczywiście jego ujęciu wartości najbliższy jest do poglądów Schelera, choć z istotnymi różnicami.

Podobnie jak Scheler, Valori rozumie wartości jako jakości, które ujawniają się w aktach osoby¹⁶⁵. Podobnie jak u Schelera, właśnie osoba jest nośnikiem wartości i podobnie jak u Schelera, wartości są ujmowane w poznaniu intuicyjno-emocjonalnym. Nie podejmuje on jednak tematu hierarchii wartości, natomiast przyjmuje ich ujawnianie się razem z innymi wartościami, przy czym nie używa znanego sformułowania *am Rücken*, ale mówi o własnym i na swój sposób autonomicznym królestwie wartości moralnych, które są nie tyle podporządkowane innym wartościom, ile są z nimi skoordynowane. Valori nie zgadza się z Schelerem co do naganności nakierowania działania na wartość moralną. Uważa, że poszukiwanie cnoty nie jest naganne, jeśli rozumie się cnotę jako dobro obiektywne. Ideał moralności otwiera się i rozszerza aż do momentu, w którym osoba zapomina o sobie w poszukiwaniu dobra absolutnego. Moralność nie może być zatem hipostazowana jako niezależna wartość absolutna, ale musi być zharmonizowana z relacjami osoby z innymi osobami, światem i Absolutem, choć im niepodporządkowana¹⁶⁶.

Zasadniczym zagadnieniem dotyczącym wartości jest, jak to wynika z powyższych analiz historycznych, problem statusu ontologicznego wartości. Zarówno Niemczuk, jak i Stachewicz zwracają uwagę na fakt braku jasnego rozstrzygnięcia tego zagadnienia u fenomenologów. Zostało pokazane, że Valori uważa swoje ujęcie za rozwiązujące aporie dotyczące wartości, w tym aporię związaną z ich istnieniem. Przyjmuje on istnienie horyzontu moralności, który jest jednocześnie idealny jako nigdy

¹⁶⁴ P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 168 („dal punto di vista storico poi la parola *valore* è, per dir così, *consacrata* da quella tradizione fenomenologica – soprattutto in Husserl e Scheler – a cui ci siamo ispirati e da cui non abbiamo ragione alcuna per discostarci”).

¹⁶⁵ Molinaro zwraca uwagę, że definicja wartości moralnej to teza główna książki, lecz byłoby lepiej, gdyby do tej definicji doprowadziła Valoriego bardziej ścisła metoda fenomenologiczna (zob. A. Molinaro, *P. Valori, L'esperienza morale...*, dz. cyt., s. 172).

¹⁶⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 142; tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1422n.

nieosiągalny i realny jako dotyczące konkretnej osoby ludzkiej¹⁶⁷. Takie ujęcie jest warte uwagi jako próba uchwycenia złożoności problematyki i pogodzenia różnych aspektów zagadnienia. Można jednak wysunąć tezę, że cytowani w tym paragrafie komentatorzy poglądów związanych z etyką fenomenologiczną nie byłiby nim usatysfakcjonowani, podobnie jak koncepcjami Schelera, Hildebranda czy Ingardena. Również postulowane przez Valoriego przejście do ontologii moralnej nie rozstrzyga definitywnie trudności. Próba rozwiązania tego zagadnienia może być jednak uznana za reprezentatywną dla całego wysiłku podejmowanego przez Valoriego. Nie chce on zamykać dialogu poprzez przyjmowanie rozwiązań systemowych. Z tego powodu analizy rozpoczyna zawsze od doświadczenia, kierując się słynnym zawołaniem *von unten*, aby potem dopiero przejść do kategoryalizacji, ale niedefinitywnych. Z tego powodu, jak już zastało pokazane w poprzednim rozdziale, uważa on, że wartość moralna nie może być w pełni ujęta w kategoriach konceptualnych, choć kategoryalizacja jest do pewnego stopnia możliwa.

Kolejnym zagadnieniem dyskutowanym w ramach oceny etyki fenomenologicznej jest sprawa pewności poznania intuicyjnego, które jawi się jako elitarne i dostępne tylko dla posiadających wgląd ejdetyczny. Zdaniem Valoriego rozwiązanie tej trudności polega na uznaniu, że właściwe jest formułowanie ogólnych zasad, pod warunkiem opierania na doświadczeniu moralnym. Uważa on, że „eksplikacja pojęciowa nie powinna zastępować normalnego *zmysłu moralnego*, lecz raczej go ukierunkowywać i doskonalić”¹⁶⁸. Jak utrzymuje, etyk nie jest kimś uprzywilejowanym, kto ma prawo narzucać normy moralne innym, ale ma im pomagać odkryć to, co już sami wiedzą¹⁶⁹. Według Valoriego ejdetyczny ogląd wartości jest zatem dostępny dla każdego człowieka, a normy formułowane na gruncie etyki służą do kierowania i doskonalenia intuicji emocjonalnej. Normatywność pełni zatem niejako funkcję służebną wobec intuicyjnego poznawania wartości godności i kierowania się nią. Takie podejście wynika z typowego dla tradycji fenomenologicznej uznania aprioryczności i niedefiniowalności pojęcia normatywności¹⁷⁰.

Następnym zarzutem wobec fenomenologicznego ujęcia etyki jest brak pełnego wyjaśnienia związku wartości z powinnością. Zostało pokazane, że Valori, za Schelerem,

¹⁶⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 188.

¹⁶⁸ Tamże, s. 192 („l'esplicazione concettuale non dovrebbe alterare il normale *senso morale* ma piuttosto orientarlo e raffinarlo”).

¹⁶⁹ Zob. tamże.

¹⁷⁰ Zob. P. Duchliński, *Normatywność – jej źródła i sposoby badania. Analiza metateoretyczna*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności...*, dz. cyt., s. 33.

uznaje powinność za pochodną wartości. Wartość, w jego ujęciu, nie jest danym faktem, ale przedmiotem wyboru, który jawi się jako domagający się realizacji. Wartość jest tak bardzo związana z istnieniem, że przekształca się w powinność¹⁷¹. Podobny sposób uchYLENIA *gilotyny Hume'a* proponowany jest na przykład w ramach tomizmu¹⁷².

Osobnym zagadnieniem jest sprawa godności osoby. Valori czyni właśnie z godności osoby ostateczne kryterium moralności. Nie podaje on jednak wprost definicji tego pojęcia. Można wywnioskować z jego poglądów, jak zauważa Garrone, że przez godność osoby rozumie on „nie intuicyjne ujęcie indywidualnej wrażliwości czy pragmatyczne pojęcie o charakterze utylitarnym, ale raczej potrzebę głębokiego doświadczenia (...) drugiego człowieka i tajemnicy jego losu”¹⁷³. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że jest to ujęcie niejasne. Osobę ludzką i jej godność należy kochać, a ten jest dobry, kto szanuje godność osoby. Taka jest teza Valoriego, z którą oczywiście trudno się nie zgodzić. Postawienie w centrum konkretnej osoby pozwala z pewnością uniknąć teoretycznego abstrakcjonizmu. Można mu jednak zarzucić pewnego rodzaju tautologizm: jeśli dobre jest to, co służy podnoszeniu godności osoby, to nie wiadomo, co to konkretnie znaczy, kto to ocenia, kto definiuje godność osoby. Rozwiązaniem byłoby może ściślejsze zdefiniowanie pojęć metafizycznych. Ale i takie pojęcia w historii podlegały przecież dyskusjom. Valori z pewnością broniłby się przed tymi zarzutami, mówiąc, że właśnie podawanie definicji prowadzi do abstrakcyjności rozważań, a rozwiązaniem jest wierny opis danych doświadczenia¹⁷⁴.

Niemniej jednak takie stanowisko nie rozwiewa wszystkich wątpliwości, dlatego warto podjąć próbę doprecyzowania propozycji Valoriego.

Tadeusz Biesaga zwraca uwagę, że personaliści (Wojtyła, Rodziński, Styczeń, Szostek) rozróżniają trzy pojęcia godności: osobową, osobowościową i osobistą. Jak

¹⁷¹ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 162n. Rozwiązanie zaproponowane przez Valoriego uznawał za niewystarczające Molinaro (zob. A. Molinaro, *P. Valori, L'esperienza morale...*, dz. cyt., s. 172).

¹⁷² Zob. P. Duchliński, „*Gilotyna Hume'a*” a współczesna etyka tomistyczna, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności...*, dz. cyt., s. 216n; K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1968; T. Styczeń, *Etyka jako antropologia normatywna*, dz. cyt., s. 5-38; M.A. Krąpiec, *Odzyskać świat realny*, Wyd. TN KUL, Lublin 1999; A. Maryniarczyk, *Racjonalność w etyce a normatywna moc prawdy*, w: K. Krajewski (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 131-142.

¹⁷³ F. Garrone, *P. Valori, L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica, Morcelliana, Brescia 1971*, „*Renovatio*”, nr 7 (1972), z. 3, s. 440 („non un dato intuitivo della sensibilità individuale, o un dato pragmatico di origine utilitaristica, bensì l'esigenza di una esperienza approfondita (...) dell'altro e del mistero del suo destino”).

¹⁷⁴ Zob. F. Parisi, *Il valore della coscienza...*, dz. cyt., s. 367n. Zdaniem Parisiego takie podejście nie było wcale obce scholastyce, co widać w koncepcji *usus et praxis ecclesiae*, które były źródłem teologii moralnej. Odwołanie te owego *sensus fidei* wskazuje Parisi również w drogach św. Tomasza, gdzie jest uprzednie wobec rozumowania.

komentuje Biesaga, „godność osoby jest nam dana wprost, bezpośrednio, intuicyjnie. Konkretna osoba w specyficznym doświadczeniu od strony swej wsobnej wartości ujawnia nam tę wartość, czyli godność osobową”¹⁷⁵. Godność osobowościowa jest natomiast „wynikiem nabycia sprawności moralnych”, a godność osobista to „psychologiczne poczucie własnej godności”¹⁷⁶.

Biesaga przedstawia również poglądy kilku współczesnych autorów próbujących określić, czym jest godność ludzka. I tak trzy pojęcia godności wyróżnia Daniel P. Sulmasy. Mówi o godności wewnętrznej posiadanej ze względu na bycie człowiekiem, godności doskonałości związanej ze sprawnościami moralnymi i godności przypisanej, która jest otrzymywana¹⁷⁷. Podobnie Patrick Lee i Robert P. George mówią o godności osoby lub osobowej, o godności przez aktualizację zdolności oraz o poczuciu godności¹⁷⁸. Josef Seifert mówi o czterech typach godności: ontologicznej, związanej z zaistnieniem; świadomego podmiotu, nabytej lub moralnej oraz relacyjnej¹⁷⁹. Edmund D. Pellegrino rozróżnia zaś godność wrodzoną i przypisaną¹⁸⁰.

Autorzy książki *Etyka a problem podmiotu* przytaczają natomiast poglądy Nathalie Maillard, która proponuje odróżnić dwa znaczenia godności. Pierwsze odnosi się do godności jako wartości osoby, która domaga się szanowania. Drugie znaczenie ma konotacje perfekcjonistyczne. Jednocześnie Maillard odróżnia godność w sensie zasady moralnej i godność w sensie zasady politycznej¹⁸¹. Autorzy komentują: „w pierwszym znaczeniu godność jest przypisana wszystkim ludziom jako osobom niezależnie od ich rangi społecznej lub pełnionej funkcji”¹⁸².

¹⁷⁵ T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 228.

¹⁷⁶ Tamże.

¹⁷⁷ Zob. D.P. Sulmasy, *Dignity and Bioethics. History, Theory, and selected Applications*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 469-501; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 229.

¹⁷⁸ Zob. P. Lee, R.P. George, *The Nature and Basis of Human Dignity*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 409-433; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 230n.

¹⁷⁹ Zob. J. Seifert, *The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity*, w: J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia (red.), *The Nature and Dignity of Human Person as the Foundation of Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, Wyd. LEV, Città del Vaticano 2003, s. 194-215; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 232n.

¹⁸⁰ Zob. E.D. Pellegrino, *The Lived Experience of Human Dignity*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 513-539; T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 234.

¹⁸¹ Zob. N. Maillard, *Faut-il être minimalisme en étique? Le libéralisme, la morale et le rapport a soi*, Wyd. Labor et Fides, Genève 2014.

¹⁸² P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez (red.), *Etyka a problem podmiotu*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2022, s. 161.

W świetle zrekonstruowanych poglądów Valorigo oraz przedstawionych propozycji jest oczywiste, że można utożsamić godność w znaczeniu przyjmowanym przez omawianego filozofa z godnością osobową (personalisci lubelscy), wewnętrzną (Sulmasy), osoby (Lee, George), ontologiczną (Seifert), wrodzoną (Pellegrino), jako wartość osoby (Maillard).

Pozostaje jednak wątpliwość, sformułowana wyżej, dotycząca aplikacji tak ujętej normy moralności. I w tym przypadku również warto odwołać się do poglądów personalistów lubelskich. Jak komentuje ich (Wojtyły i Stycznia) poglądy Biesaga: „norma personalistyczna określa dobroć czynu, a prawo naturalne określa słusznościowy wymiar tego czynu. To, że powinienem, dowiaduję się na poziomie doświadczenia godności osoby, a to, co powinienem czynić względem osoby, dowiaduję się dzięki poznaniu natury osoby”¹⁸³. Innymi słowy, sumienie jest aktem rozumu, który w kontekście godności osoby rozpoznaje prawo naturalne¹⁸⁴. Należy przypomnieć, że Valori utrzymuje, że kryterium godności osoby ludzkiej w zasadzie nie różni się od klasycznego kryterium *lex naturalis*¹⁸⁵. Niemniej jednak, zwracał on uwagę, że pojęcie *natura* zbyt często jest redukowane do biologii, a na gruncie filozofii toczy się zaś dyskusja nad znaczeniem prawa naturalnego¹⁸⁶. W jego ocenie może dojść do pomieszania pojęć, szczególnie istoty metafizycznej i natury fizjologicznej, a w konsekwencji, jak zauważa, można popaść w naturalizm etyczny¹⁸⁷. Z tej przyczyny omawiany filozof chce mówić przede wszystkim o godności, szacunku i miłości (na poziomie katechetyczno-pastoralnym, jak go określa), a formuł klasycznych używać raczej na poziomie filozoficzno-teologicznym¹⁸⁸. Takie podejście prowadzi jednak do konieczności wyjaśnienia aplikacji normy do konkretnych sytuacji. A skoro Valori nie chce mówić o prawie naturalnym, znajduje rozwiązanie w tzw. proporcjonalizmie¹⁸⁹.

¹⁸³ T. Biesaga, *Godność osoby ludzkiej...*, dz. cyt., s. 227.

¹⁸⁴ Zob. tamże.

¹⁸⁵ Zob. P. Valori, *Filosofia morale: questioni conclusive*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988², s. 3.

¹⁸⁶ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 175. Valori zastanawia się czy nie warto zastąpić pojęcia *prawo naturalne* innym, np. „wymogi prawego rozumu”, „warunki autentycznego realizowania się osoby”, „istotne normy życia ludzkiego” (tamże („*esigenze della retta ragione*”, „*condizione per una realizzazione autentica della persona*”, „*norme essenziali della vita umana*”)). Zob. również: tenże, *La “natura” norma di moralità?*, „*Aquinas*”, nr 27 (1984), z. 2, s. 317-325; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 73nn.

¹⁸⁷ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 172; tenże, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 56, tenże, *Valore morale*, dz. cyt., s. 1424n.

¹⁸⁸ Zob. P. Valori, *La “natura” norma...*, dz. cyt., s. 324n.

¹⁸⁹ Proporcjonalizm to pogląd nakazujący działanie „dające szansę osiągnięcia jak najwyższej proporcji skutków dobrych do złych” (R. Plich, *Proporcjonalizm: pokusa utylitaryzmu w teologii moralnej*, „Forum Teologiczne”, nr 12 (2011), s. 74). Proporcjonalisci odrzucają możliwość stwierdzenia zła czy dobra czynu na podstawie jego przedmiotu. W ich ocenie należy wziąć pod uwagę całość działania, a środki oceniać

Jakie jest bowiem, zdaniem Valorigo, kryterium działania w konkretnej sytuacji moralnej? Utrzymuje on: „to ja sam (moje sumienie) oceniam, co sprawia, że bardziej ludzki jest ten czyn, a nie inny”¹⁹⁰. Sumienie osądza na podstawie kryterium wartości osoby ludzkiej, nie ma innych kryteriów. Kryterium oceny jest „*doskonalenie osoby*”¹⁹¹. Nie można podać stałych i niezmiennych rozwiązań. Nie można powiedzieć, że zawsze jest źle uderzyć, a zawsze dobrze pogłaskać, jak uważa Valori. Podobnie jest przy zagadnieniu wojny sprawiedliwej czy kary śmierci. Stąd też opowiada się on za „pewną formą proporcjonalizmu”¹⁹². Twierdzi, że proporcjonalizm bywa w celach polemicznych umyślnie mylony z utylitaryzmem. Tymczasem proporcjoniści zakładają istnienie absolutnych wartości moralnych, które są związane z godnością i wartością osoby ludzkiej¹⁹³. Wartości moralne, jak utrzymuje omawiany filozof, nie są czysto formalne lub tautologiczne, ale materialne i obiektywne, czyli „nie są *puste*, ale zawierają treść, którą jest wartość i godność osoby”¹⁹⁴. Zatem „istnieje absolutny, transcendentalny

razem z celem, do którego prowadzi. W związku z takim ujęciem twierdzą, że nie istnieją czyny wewnętrznie złe czy dobre (zob. tamże, s. 75). Należy zauważyć, że Jan Paweł II w Encyklice *Veritatis splendor* stwierdził sprzeczność proporcjonalizmu z nauczaniem Kościoła (zob. Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993, nr 74-83; na temat zarzutów wobec proporcjonalizmu zob. także R. Plich, *Proporcjonalizm...*, dz. cyt., s. 78-84).

Ciekawe są źródła tego podejścia, które wskazuje papież: „wielu moralistów katolickich, zwolenników tego kierunku, stara się przy tym odciąć od utylitaryzmu i pragmatyzmu, oceniających moralność ludzkich czynów bez odwoływania się do prawdziwego ostatecznego celu człowieka. Słusznie uważają oni, że należy poszukiwać coraz bardziej przekonujących argumentów racjonalnych dla usprawiedliwienia wymogów i uzasadnienia norm życia moralnego. To poszukiwanie jest uprawnione i konieczne, jako że porządek moralny, ustanowiony przez prawo naturalne, jest zasadniczo dostępny dla ludzkiego rozumu. Poszukiwanie to odpowiada też potrzebom dialogu i współpracy z niekatolikami i niewierzącymi, zwłaszcza w społeczeństwach pluralistycznych” (Jan Paweł II, *Encyklika Veritatis...*, dz. cyt., nr 74). Jak najbardziej można odnieść te słowa również do Valorigo, który stawiał tezę o różnicy między proporcjonalizmem i utylitaryzmem, a potrzeba dialogu leżała u podstaw całej jego myśli. Należy zauważyć, że jego poglądy na temat proporcjonalizmu były wyrażone nie tylko przed ogłoszeniem *Veritatis splendor*, ale również później. W wywiadzie w 2002 roku powiedział wprost: „jestem skłonny opowiedzieć się za pewną formą proporcjonalizmu” (F. Parisi, *Intervista...*, dz. cyt., s. 11 („io sono propenso a sostenere un certo proporzionalismo”)). Przy czym, komentując stanowisko Valorigo na temat nieistnienia czynów wewnętrznie dobrych i złych w sensie ścisłym oraz zasadniczej roli intencji w ocenie czynu, trzeba zauważyć, że zwraca on uwagę raczej na sprawę odpowiedzialności podmiotu działającego (zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 194. Jako komentarz zob. R. Moń, „*Humanae vitae*” odpowiedzią na współczesne spory filozoficzno-teologiczne oraz przypomnieniem podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 32 (2019), z. 3, s. 43-46).

¹⁹⁰ F. Parisi, *Intervista...*, dz. cyt., s. 10n („sono io stesso (la mia coscienza) a giudicare ciò che rende più umano un tal gesto invece che un altro”). Valori nie podejmuje szerzej zagadnienia sumienia. Przyjmuje w zasadzie koncepcję Tomasza z Akwinu i mówi o konieczności formowania sumienia (zob. P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 84-86).

¹⁹¹ F. Parisi, *Intervista...*, dz. cyt., s. 11 („il miglioramento della persona”).

¹⁹² Tamże („un certo proporzionalismo”).

¹⁹³ Zob. P. Valori, *Utilitarismo classico e proporzionalismo odierno: somiglianze e differenze*, w: S. Biolo (red.), *Questione dell'utilitarismo*, Wyd. Marietti, Genova 1991, s. 98.

¹⁹⁴ Tamże („non sono vuoti ma pieni di un contenuto che è appunto il valore e la dignità della persona”).

parametr moralności, który pozostaje stały i niezmienny, przynajmniej jako idealny horyzont wszystkich poszczególnych wyborów historycznych”¹⁹⁵.

Valori utrzymuje, że w ramach proporcjonalizmu dokonuje się oceny czynu w sytuacji konkretnej oraz globalnej, czyli ocenia się intencję, przedmiot, cel i okoliczności. Takie podejście przeciwstawia się z jednej strony esencjalizmowi deontologicznemu, a z drugiej matematycznej kalkulacji utilitaryzmu. Jest to raczej „integralna intuicja aksjologiczna, która bierze pod uwagę wszystkie dane wartości, precyzyjnie je analizuje i ustala, które z nich powinny, z zachowaniem ostrożności, przeważać nad innymi”¹⁹⁶.

Oprócz oceny dobra lub zła konkretnego aktu można mówić również o ocenie jego słuszności lub niesłuszności. Są to oceny różne, ale nieodseparowane od siebie. Istnieją czyny, które są niesłuszne, choć nie mogą być uznane za *sic et simpliciter* złe. Valori podaje przykład zabicia wroga na wojnie lub popełnienia samobójstwa, aby nie zdradzić innych. Są to czyny niesłuszne, gdyż nie respektują godności osoby, ale ujęte w całości mają proporcjonalnie dużą rację¹⁹⁷. Zaletą proporcjonalizmu, w jego ocenie, jest zwrócenie uwagi na fakt, że „doświadczenie moralne nigdy nie może być całkowicie skonceptualizowane w sposób zewnętrzny i definitywny, ale polega na przeżywanej wzajemnej relacji osób. Ta relacja nie ma w sobie nic subiektywistycznego ani relatywistycznego: najpełniejsze urzeczywistnienie godności osoby pozostaje w rzeczywistości absolutną normą i kryterium przekraczającym okoliczności (historyczne, socjologiczne, psychologiczne, utilitarne)”¹⁹⁸.

Źródeł podejścia Valoriego można doszukiwać się zatem w odrzuceniu legalizmu, który może być przypisywany stanowisku deontologicznemu. Wobec tego można odczytywać propozycję omawianego filozofa w kontekście charakterystycznej dla

¹⁹⁵ Tamże, s. 99 („esiste un parametro trascendentale assoluto della moralità che rimane fisso e invariato, almeno come orizzonte ideale di tutte le scelte storiche particolari”).

¹⁹⁶ Tamże, s. 102 („una intuizione assiologica integrale che considera tutti i valori in gioco, li esamina accuratamente e stabilisce quali debbano prudentemente prevalere in confronto di altri”).

¹⁹⁷ Zob. tamże, s. 102n. Na temat rozróżnienia czynów na dobre i złe oraz słuszne i niesłuszne zob. np. V. Gluchman, *Etyka społecznych konsekwencji*, tłum. P. Krocze, Wyd. Humanitas, Warszawa 2012; J. Mysona Byrska, *Nieutilitarystyczny konsekwencjonalizm – projekt etyczny dla XXI wieku*, „Logos i Ethos”, nr 36 (2014), z. 1, s. 247-250.

¹⁹⁸ P. Valori, *Utilitarismo classico...*, dz. cyt., s. 104 („l’esperienza morale non è mai del tutto concettualizzabile in maniera estrinseca e definitiva, ma consiste in un rapporto vissuto di persona a persona. Tale rapporto non ha nulla di soggettivistico e di relativistico: la realizzazione al massimo completa della dignità della persona rimane infatti come il metro e il criterio assoluto, trascendente le circostanze (storiche, sociologiche, psicologiche, utilitarie”).

współczesnej filozofii moralnej i teologii reinterpretacji utilitaryzmu¹⁹⁹. Andrzej Szostek przestrzega jednak przed zbyt powierzchownym zrozumieniem norm absolutnych właściwych deontologizmowi (co ma miejsce w tych reinterpretacjach) i postuluje przeprowadzanie analiz aksjologiczno-antropologicznych w celu wskazywania właściwej realizacji norm nakierowanych na afirmowanie osoby²⁰⁰. Wydaje się, że sam Valori był świadomy problemów, na które (niezależnie) zwraca uwagę Szostek. Za wszelką cenę chciał on uniknąć tworzenia systemu etycznego i formułowania ścisłych przepisów moralnych. Uważał, że doświadczenie moralne wymyka się zbyt radykalnym konceptualizacjom. Stąd nieustanne podkreślanie dialogu, otwartości, dyskusji. I stąd również odwołanie się do proporcjonalizmu, choć z wyraźnym, deklaratywnym dystansowaniem się od utilitaryzmu. Valori utrzymywał, że chodzi mu o „pewną formę proporcjonalizmu”²⁰¹. O jakiej formie mówi? Światło na jego poglądy rzuca sformułowanie dotyczące czynów wewnętrznie dobrych i złych. Jak zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, Valori uważa, że nie istnieją takie czyny „w sensie ścisłym i formalnym”²⁰². Kluczowe wydaje się właśnie cytowane zastrzeżenie, gdyż w innym miejscu stwierdza wprost, że „istnieją akty wewnętrznie dobre lub złe niezależnie od zewnętrznego prawa ludzkiego lub boskiego”²⁰³. Należy zwrócić uwagę na konteksty obu tych stwierdzeń. Pierwsze pada przy okazji rozróżnienia moralności na statyczną i dynamiczną, a dotyczy tego drugiego aspektu rozumianego jako wybór obiektywnej wartości moralnej (miłość) lub braku wartości (egoizm, nienawiść). Aspekt dynamiczny jest jednak konsekwencją aspektu statycznego, który opiera się na godności osoby będącej obiektywną normą moralności²⁰⁴. Właśnie w kontekście rozważań o normie moralnej pada drugie stwierdzenie (o istnieniu aktów wewnętrznie dobrych i złych)²⁰⁵. A zatem celem jest osoba ludzka, jej godność i absolutny wymóg jej szanowania i kochania, ale przejawy miłości należą do dynamicznego aspektu moralności, który wymyka się systematyzacji, konceptualizacji, ścisłym rozróżnieniom terminologicznym. Tak opisane stanowisko Valoriego wydaje się słusznym określić jako proporcjonalizm środków, a nie celów.

¹⁹⁹ Zob. A. Szostek, *Dwie uwagi o utilitaryzmie. Na marginesie współczesnej dyskusji w teologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 83-84 (1978), z. 3-4, s. 46-54.

²⁰⁰ Tamże, s. 54.

²⁰¹ F. Parisi, *Intervista...*, dz. cyt., s. 11 („un certo proporzionalismo”).

²⁰² P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 194 („in senso stretto e formale”).

²⁰³ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 57 („esistono degli atti intrinsecamente buoni o cattivi indipendentemente dalla legge esterne umana o divina”).

²⁰⁴ Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 195.

²⁰⁵ P. Valori, *Lezioni di filosofia...*, dz. cyt., s. 55n.

Można zauważyć zatem pewne podobieństwo stanowiska Valoriego i poglądów Tadeusza Ślipki, który w ocenie szczegółowych sytuacji bioetycznych posługiwał się argumentacją konsekwencjonalistyczną²⁰⁶. Jak zauważa jednak Duchliński, nie chodzi o konsekwencjonalizm w wersji utylitarystycznej, który „nie respektując wartości samej w sobie, nie widzi przeszkód do takiego instrumentalnego traktowania osoby, jeśli tylko przyniosłoby to oczekiwane korzyści czy przyjemności”²⁰⁷. Ślipko używa tymczasem argumentacji konsekwencjonalistycznej, ale „nie jest to jednak konsekwencjonalizm czynów, skutków działania, lecz środków do niego prowadzących”²⁰⁸. Jak komentuje Duchliński, „wszelkie środki naszego działania powinny być zatem tak dobrane, aby mogły osobę afirmować, nie zaś degradować jej wartość do roli przedmoralnego dobra, które ma służyć urzeczywistnieniu utylitarystycznych celów”²⁰⁹. W podobnym sensie można odczytać komentarz Barbary Chyrowicz, która, omawiając poglądy Juliana Nida-Rümelina, mówi o postawieniu „kalkulacji środków w miejsce kalkulacji skutków”²¹⁰.

Podsumowując, można powiedzieć, że Valori opowiada się za pewną formą proporcjonalizmu, ale dokonuje zastrzeżeń i modyfikacji, które pozwalają zakwalifikować jego stanowisko jako bliskie umiarkowanemu deontologizmowi²¹¹.

Mówiąc o godności osoby, warto jeszcze zauważyć, że zastrzeżenia może budzić samo ujęcie osoby ludzkiej. Valori, jak zostało pokazane, przyjmuje pewnego rodzaju aktualistyczną koncepcję osoby. W jego etyce osoba jest uważana nie za to, kim jest faktycznie, ale za to, kim się może stać, jeśli będzie się realizowała, poszukując autentycznego sensu życia²¹². Prawdopodobnie przejął tę koncepcję od Schelera, choć wprost tego nie zaznacza. Właśnie Scheler bowiem utrzymuje, że „raczej tylko na pewnym etapie ludzkiej egzystencji ma zastosowanie pojęcie osoby”, a „miejsca, gdzie istota osoby przebłyскуje przed nami po raz pierwszy, należy szukać tylko w pewnym

²⁰⁶ Zob. P. Duchliński, *Rekonstrukcja poglądów metabioetycznych Tadeusza Ślipki SJ*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 16 (2018), s. 21n.

²⁰⁷ Tamże, s. 23.

²⁰⁸ Tamże, s. 23n.

²⁰⁹ Tamże, s. 24.

²¹⁰ Zob. B. Chyrowicz, *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 43-44 (1995-1996), z. 2, s. 185; J. Nida-Rümelin, *Kritik des Konsequentialismus*, Wyd. Oldenbourg, München 1993.

²¹¹ Zob. np. T. Styczeń, *Deontologizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Wyd. PTTA, Lublin 2001, t. 2, s. 487-488; T. Biesaga, *Deontologizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, dz. cyt., t. 2, s. 488-490.

²¹² Zob. P. Valori, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 188.

rodzaju człowieka, a nie w człowieku w ogóle”²¹³. Jest zatem jasne, jak zauważa Wojtyła, że Scheler „przeczy istnieniu osoby jako substancjalnego bytu”²¹⁴.

Takie stanowisko Valoriego może wzbudzić pytania: a co w sytuacji, kiedy rozwój osoby nie następuje? Jako wolny podmiot może ona nie chcieć realizować swej godności. Co wtedy ze statusem osobowym? Co z osobami, które nie z własnej winy nie aktualizują swej wartości? O ile podejście Valoriego do zagadnienia osoby jest zrozumiałe jako zgodne z całą koncepcją, o tyle zdaje się on nie zauważać powstających wątpliwości.

Podsumowując powyższe rozważania, warto odpowiedzieć na postawione wyżej pytania. Czy koncepcja Valoriego różni się od koncepcji przedstawianych przez przedstawicieli fenomenologicznego nurtu rozumienia wartości? Tak, propozycja Valoriego co do ujęcia wartości to zmodyfikowane stanowisko Schelera. W jego ocenie postulowane zmiany, a zwłaszcza odwołanie się do konieczności uzasadnienia ontologicznego, rozwiązują typowe dla etyki fenomenologicznej aporie. Czy jego koncepcja rzeczywiście opiera się zarzutom stawianym fenomenologom? Analizy pokazały, że poczynione przez niego modyfikacje unikają niektórych zarzutów stawianych etyce fenomenologicznej, ale pozostawiają jednak poważne wątpliwości. Z pewnością można jednak powiedzieć, że przyjęta przez niego koncepcja wartości może służyć jako norma moralności, przynajmniej w tym znaczeniu, które normatywności nadaje Valori.

4.4. Postulat interdyscyplinarności a bezzalożeniowość

Ostatni paragraf rozdziału poświęcony jest stawianemu przez Valoriego postulatowi interdyscyplinarności w analizie doświadczenia moralnego. Aby dobrze zrozumieć to zagadnienie, warto najpierw przyjrzeć się terminowi *interdyscyplinarność*. Następnie zostanie rozważona sprawa możliwości badań interdyscyplinarnych w ramach etyki, by w części końcowej paragrafu poddać analizie propozycję omawianego filozofa, zwłaszcza w kontekście fenomenologicznej zasady bezzalożeniowości.

²¹³ M. Scheler, *Der Formalismus...*, dz. cyt., s. 495n („es ist vielmehr erst eine bestimmte Stufe menschlicher Existenz, auf die der Personbegriff Anwendung findet”; „so ist doch der Ort gleichsam, wo uns das Wesen der Person zum erstenmal aufblitzt, nur bei einer gewissen Art von Menschen, nicht beim Menschen überhaupt zu suchen”).

²¹⁴ K. Wojtyła, *Ocena możliwości...*, dz. cyt., s. 120.

Termin *interdyscyplinarność* pojawił się w nauce w XX wieku, choć sama idea istniała już wcześniej²¹⁵. Pojęcie to związane jest w pewnym sensie z klasyfikacją nauk. Początkowo podkreślany był aspekt metodologiczny, a interdyscyplinarność miała charakter wtórny wobec uznania specyficznego przedmiotu poszczególnych nauk. Obecnie w tle interdyscyplinarności jest raczej klasyfikacja wiedzy, niekoniecznie jej charakter metodologiczny, gdyż klasyfikacja jest pochodną również czynników organizacyjnych²¹⁶. Jan Woleński podaje szereg powodów, dla których problem interdyscyplinarności stał się aktualny w ostatnich latach. Wymienia potrzebę specjalizacji badań, międzynarodowość, która prowadzi do współpracy lokalnej i globalnej, zwiększenie się ilości informacji naukowych czy komercjalizację nauki. Jednocześnie zwraca uwagę na czynniki hamujące interdyscyplinarność, takie jak ambicje lokalne i indywidualne czy konkurencja²¹⁷.

Czym jest zatem interdyscyplinarność? Według Jarosława Gary idea ta opiera się na założeniu, „zgodnie z którym natura określonego problemu badawczego siłą rzeczy lokuje się na pograniczu (styku) głównych dyscyplin naukowych i ich szczegółowych *pól problemowych*. Tym samym mówimy tu o współzależności i współdziałaniu poszczególnych dyscyplin, które podejmują badania na rzecz dobrze określonego problemu”²¹⁸. Monika Walczak uważa natomiast, że zamiast wyrażenia *interdyscyplinarność* lepiej byłoby mówić *interdyscyplinowość*²¹⁹. Podaje, że interdyscyplinarność rozumiana jest bowiem zazwyczaj jako wielodyscyplinowość, a termin bywa również używany jako „zbiorcza nazwa na określenie zjawiska prowadzenia badań w ramach wielu dyscyplin naukowych i wykraczania poza jedną dyscyplinę”²²⁰. Bardzo ważne jest zatem uważne używanie pojęć i odróżnianie interdyscyplinarności zwłaszcza od multidyscyplinarności i transdyscyplinarności²²¹.

²¹⁵ Zob. J. Kurczewska, *Wariacje na temat interdyscyplinarności*, w: S. Biliński (red.), *Oceny nauki*, Wyd. PAU, Kraków 2014, s. 80.

²¹⁶ Zob. J. Woleński, *Interdyscyplinarność, integracja i podziały nauk*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 220 (2019), z. 2, s. 12-18; T. Kotarbiński, *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1961, s. 547-565.

²¹⁷ Zob. J. Woleński, *Interdyscyplinarność...*, dz. cyt., s. 17n; J. Gara, *Idea interdyscyplinarności i interdyscyplinarna natura wiedzy pedagogicznej*, „Forum Pedagogiczne”, nr 1 (2014), s. 44.

²¹⁸ J. Gara, *Idea interdyscyplinarności...*, dz. cyt., s. 38.

²¹⁹ Zob. M. Walczak, *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 207 (2016), z. 1, s. 113 (przypis).

²²⁰ Tamże, s. 114.

²²¹ Zob. J. Gara, *Idea interdyscyplinarności...*, dz. cyt., s. 36-38; R. Poczubut, *Interdyscyplinarność i pojęcia pokrewne*, w: A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler (red.), *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności*, Wyd. Impuls, Kraków 2012, s. 41.

Zdaniem Walczak „interdyscyplinarność to własność nauki (...), na pierwszym miejscu rozumianej czynnościowo jako badania lub wytworowo jako wiedza uzyskana w wyniku tych czynności”²²². Może to być również własność nauki rozumianej jako metoda, język czy instytucja. Jak rozumieć tę własność nauki? Allen Repko tak definiuje badania interdyscyplinarne: „proces odpowiadania na pytanie, rozwiązywania problemu lub zajmowania się tematem, który jest zbyt szeroki lub złożony, aby mógł być adekwatnie podjęty przez jedną dyscyplinę naukową, oraz czerpania z perspektyw dyscyplin naukowych i integrowania ich spostrzeżeń w celu osiągnięcia pełniejszego zrozumienia lub postępu poznawczego”²²³. Willy Østreng uważa, że badania interdyscyplinarne dążą do „tworzenia syntez naukowych pomiędzy co najmniej dwiema dyscyplinami w celu osiągnięcia postępu naukowego”²²⁴. Zdaniem Walczak właśnie „synteza i integracja są kategoriami kluczowymi dla rozumienia wiedzy interdyscyplinarnej, niezależnie od tego, jak jest ona ujmowana”²²⁵. Argumentuje ona, że co prawda według powszechnego przekonania interdyscyplinarność zastępuje dyscyplinowość, a wiedza interdyscyplinarna jest niezależna od wiedzy dyscyplinowej, lecz tak jednak nie jest, gdyż „interdyscyplinarne syntezy tworzone są w oparciu o wiedzę z zakresu poszczególnych dyscyplin a nie w separacji wobec nich: bez wiedzy dyscyplinowej nie są one możliwe. Przekonanie, że interdyscyplinarność znosi granice między naukami (dyscyplinami) jest błędne: bez wyznaczenia granic (demarkacjonizm) nie byłaby możliwa interdyscyplinarność rozumiana jako synteza elementów dyscyplinowych”²²⁶. Jest natomiast prawdą, że wiedza interdyscyplinarna ma charakter bardziej złożony, szerszy, holistyczny i kontekstowy²²⁷.

²²² M. Walczak, *Czy możliwa jest...*, dz. cyt., s. 115.

²²³ A.F. Repko, *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, Wyd. Sage Publications Inc., Los Angeles 2008, s. 12 („a process of answering question solving a problem, or addressing a topic that is too broad or complex to be dealt with adequately by a single discipline and draws on disciplinary perspectives and integrates their insights to produce a more comprehensive understanding or cognitive advancement”). Zob. M. Walczak, *Czy możliwa jest...*, dz. cyt., s. 115. Repko precyzuje definicję sformułowaną w 1997 roku przez Julie Klein i Williama Newella: J.T. Klein, W.H. Newell, *Advancing Interdisciplinary Studies*, w: J. Gaff, J. Ratcliff (red.), *Handbook of the Undergraduate Curriculum: A Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Change*, Wyd. Jossey-Bass, San Francisco 1977, s. 393n.

²²⁴ W. Østreng, *Science without Boundaries: Interdisciplinarity in Research, Society and Politics*, Wyd. University Press of America, Lanham 2010, s. 33 („to produce scientific syntheses between two or more disciplines for the sake of scientific progress”). Zob. M. Walczak, *Czy możliwa jest...*, dz. cyt., s. 117.

²²⁵ M. Walczak, *Czy możliwa jest...*, dz. cyt., s. 117.

²²⁶ Tamże.

²²⁷ Zob. tamże, s. 118.

Jedną z cech charakteryzujących interdyscyplinarność jest, jej zdaniem, rodzaj integracji wyników poszczególnych dyscyplin. Przedstawia ona pięć możliwych form integracji, które nazywa: zlepek, luźne złożenie, wiązanie, destylacja i scalenie²²⁸. Integracja pierwszego typu to zestawienie wyników różnych dziedzin bez tworzenia spójnej całości. Integracja drugiego typu cechuje się dominacją jednej dyscypliny, która wykorzystuje wyniki pozostałych. Z integracją trzeciego typu wiąże się ujęcie przedmiotu jako punktu odniesienia dla zaangażowanych dyscyplin. Czwarty typ integracji polega na utworzeniu nowej dyscypliny, której przedmiotem jest jakiś aspekt wyabstrahowany z innych dyscyplin. W przypadku piątego typu powstaje zaś nowa, niezależna dyscyplina²²⁹.

Zdaniem Walczak jedynie w przypadku integracji trzeciego typu, czyli wiązania, można mówić zarówno o interdyscyplinarności, jak i integracji w stopniu pozwalającym uchwycenie spójnej całości. W innych typach integracji wiedza pozostaje słabo zintegrowana lub monodyscyplinowa. Cechą charakterystyczną wiedzy interdyscyplinarnej są zaś dwa elementy: integracja oraz różnorodność²³⁰.

Jak można zdefiniować interdyscyplinarność w rozumieniu Valoriego? Byłaby ona mianowicie formą pośrednią między drugim a trzecim typem integracji według ujęcia Walczak. Z jednej strony bowiem cechą charakterystyczną dla trzeciego typu integracji jest wspólny przedmiot badania, który jest punktem odniesienia dla różnych dziedzin. Przedmiot ten jest pewnego rodzaju nadrzędnym tematem badań. Walczak tłumaczy tę cechę klasycznym, lecz dziś rzadziej używanym, podziałem na materialny i formalny przedmiot nauki²³¹. Można odnaleźć tę cechę w propozycji Valoriego, gdzie przedmiot materialnym jest człowiek i jego działanie moralne, a przedmiot formalny jest ustalany przez poszczególne nauki. Z drugiej jednak strony, „przy integracji typu *luźnego złożenia* dominującą pozostaje zwykle jedna dyscyplina, która pożycza i wykorzystuje pewne elementy innej dyscypliny”²³². Ten aspekt również jest zauważalny w koncepcji Valoriego, według którego wyniki *nauk humanistycznych* są wartościowe, ale zawsze z punktu widzenia filozofii jako dyscypliny głównej. W sumie można uznać propozycję Valoriego za prawdziwie interdyscyplinarną w rozumieniu Walczak.

²²⁸ Zob. tamże, s. 121. Podział ten przedstawia za Shiyali R. Ranganathanem.

²²⁹ Zob. tamże, s. 121-124.

²³⁰ Zob. tamże, s. 125.

²³¹ Zob. tamże, s. 122n.

²³² Tamże, s. 122.

Po krótkim omówieniu pojęcia interdyscyplinarności, można postawić pytanie o jej możliwość w etyce. Chodzi zwłaszcza o stosunek postulatu interdyscyplinarności do zasady Hume’a zakazującej wyprowadzania wniosków normatywnych ze zdań deskryptywnych²³³. Zdaniem Nataszy Szutty efektem stosowania tej zasady jest rzadkie odwoływanie się w etyce do wyników nauk empirycznych. Zwraca ona uwagę, że etycy nie znają tych wyników lub je ignorują, a dyskusje etyczne prowadzone są raczej bez udziału badaczy z innych dziedzin. Postawa ta jest związana z przekonaniem o autonomiczności etyki w sferze metodologicznej²³⁴. Gdyby etyka miała tylko charakter teoretyczny lub chodziłoby tylko o włączenie wyników badań empirycznych do etyki opisowej, nie budziłoby to wątpliwości, jak utrzymuje Katarzyna Zahorodna²³⁵. Jednak rozstrzygnięcia etyczne mają przecież implikacje praktyczne. Teorie etyczne podają ideały postępowania, formułują cele i motywy działania, ukazują życie moralnie dobre i regulują relacje społeczne. Stąd, zdaniem Szutty, „praktyczność etyki wymusza na niej spełnienie dodatkowego – bardzo ważnego – warunku. Jest nim respektowanie minimalnego psychologicznego realizmu”²³⁶. Zasadę tę sformułował Owen Flanagan w następującym brzmieniu: „upewnij się, konstruując teorię moralną lub projektując ideał moralny, że charakter, proces decyzyjny i zalecane zachowanie są możliwe lub postrzegane jako możliwe dla istot takich jak my”²³⁷. Zdaniem Szutty można rozumieć ten warunek dwojako: „realizowalność moralnych ideałów, promowanych w teoriach etycznych” lub „zgodność tych ideałów z naturalnym sposobem ludzkiego funkcjonowania w obrębie podstawowych ludzkich procesów – kognitywnych, woliowych oraz mechanizmów zachowania i struktury osobowości”²³⁸.

²³³ Zob. D. Hume, *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1963, s. 259n. Choć np. Niemczuk, mówiąc w kontekście aksjologii o pozostawaniu poza kompetencjami ontologii sfery normatywnej, odwołuje się do Kanta, argumentując, że *gilotyna Hume’a* została rozpowszechniona dopiero po sformułowaniu koncepcji błędu naturalistycznego przez Moore’a, a sam Hume nie stosował się do tej zasady, w przeciwieństwie do Kanta właśnie, który konsekwentnie przestrzegał reguły, aby nie wywodzić sądów etycznych z aposteriorycznych (zob. A. Niemczuk, *O nieistnieniu i normatywności wartości*, „Kultura i Wartości”, nr 28 (2019), s. 100 (przypis)).

²³⁴ Zob. N. Szutta, *Granice autonomii etyki. O potrzebie uwzględniania wyników nauk empirycznych w etyce*, „Analiza i Egzystencja”, nr 39 (2017), s. 50.

²³⁵ Zob. K. Zahorodna, *Znaczenie badań empirycznych w etyce. Psychologia moralności a etyka filozoficzna*, „Ruch Filozoficzny”, nr 77 (2021), z. 1, s. 151n.

²³⁶ N. Szutta, *Granice autonomii...*, dz. cyt., s. 51. Zob. K. Rychter, *Neuralne korelaty poczucia winy i wstydu – z perspektywy filozofa*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 26 (2020), s. 157.

²³⁷ O. Flanagan, *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge 1993, s. 32 („make sure when constructing a moral theory or projecting a moral ideal that the character, decision processing, and behavior prescribed are possible, or are perceived to be possible, for creatures like us”).

²³⁸ N. Szutta, *Granice autonomii...*, dz. cyt., s. 51.

Pierwsze rozumienie zakłada przedstawienie przykładów konkretnych ludzi żyjących moralnie dobrze. Nawet pobieżna analiza ujawnia jednak, zdaniem Szutty, że postaci stawiane za wzory postępowania mają słabości, a ideały prezentowane w poszczególnych teoriach etycznych nie znajdują raczej realizacji w życiu konkretnych jednostek. Niemniej jednak można rozumieć te ideały jako idee regulatywne wskazujące kres ludzkiego doskonalenia²³⁹.

Drugie rozumienie minimalnego realizmu psychologicznego oznacza, w jej przekonaniu, konieczność wzięcia pod uwagę sposobu funkcjonowania człowieka, jego możliwości, ograniczeń czy struktury osobowości. Dane w tym zakresie są dostarczane przez nauki empiryczne i ujawniają na przykład wysokie zautomatyzowanie procesu podejmowania decyzji²⁴⁰.

W konsekwencji, zdaniem Szutty, korzystanie z wyników nauk empirycznych, „nie odbiera etyce jej szczególnego – normatywnego – charakteru. Z jednej strony stawia pewne granice, w których moralne ideały powinny się mieścić, a z drugiej pozwala zrozumieć obszary ludzkiej aktywności, które powinny być poddane etycznej regulacji”²⁴¹. W przekonaniu Zahorodnej natomiast „przeprowadzenie systematycznego i rzetelnego namysłu nad dziedzinami etyki filozoficznej pozwala wskazać te jej sfery, które zostały uformowane pod wpływem wyników badań empirycznych”²⁴². Takimi obszarami są, jej zdaniem, kodeksy postępowania, procedury biomedyczne czy neuronaukowe, regulacje wykorzystania zwierząt w eksperymentach. Badania empiryczne i statystyczne wpływają zatem na etykę normatywną, ale „nie mają one na celu usuwania rozważań czysto filozoficznych, a raczej dopełnianie ich, by tworzyć obraz powinności i możliwych zachowań człowieka”²⁴³.

Powyższe rozważania pozwalają zatem postawić tezę o możliwości jakiejś formy interdyscyplinarności w analizach etycznych. Konkretnym przykładem takich badań może być stosunkowo nowe podejście do zagadnień etycznych charakterystyczne dla neuronauk.

²³⁹ Zob. tamże, s. 52-58.

²⁴⁰ Zob. tamże, s. 59; W. Dziarnowska, P. Przybysz, *Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego*, „Rocznik Kognitywistyczny”, nr 4 (2010), s. 57-64. Można wymienić jako przykłady badania Daniela Kahnemana, Johna Bargha, Roya Baumeistera (zob. N. Szutta, *Granice autonomii...*, dz. cyt., s. 59-64), Jonathana Haidta, Joshuy Greena, Marca Hausera (zob. K. Zahorodna, *Znaczenie badań...*, dz. cyt., s. 153-158).

²⁴¹ N. Szutta, *Granice autonomii...*, dz. cyt., s. 70.

²⁴² K. Zahorodna, *Znaczenie badań...*, dz. cyt., s. 165.

²⁴³ Tamże, s. 168. Zob. K. Rychter, *Neuronalne korelaty...*, dz. cyt., s. 157.

Termin *neuroetyka* pojawia się w 2002 roku dzięki Wiliamowi Safire i Adinie Roskies²⁴⁴. Przez neuroetykę, zdaniem Barbary Chyrowicz, można rozumieć „dyscyplinę filozoficzną sytuującą się na styku neuronauki i etyki, której przedmiotem są etyczne problemy wynikające tak z uwzględnienia w ocenie działania wyników neuronauki, jak i z praktycznego zastosowania jej (ich?) osiągnięć”²⁴⁵. Jednym z celów neuroetyki jest „neuronaukowe wyjaśnianie ludzkiego działania, interpretowanie w perspektywie wiedzy na temat funkcjonowania mózgu takich typowo etycznych pojęć, jak: wolna wola, samokontrola, tożsamość osobowa i intencja”²⁴⁶. Należy odnotować, że w ramach neuronauk przyjmowana jest zazwyczaj postawa naturalizmu (co najmniej metodologicznego).

Chyrowicz zauważa, że „jeśli można wykazać, że ludzkie działanie, któremu zwykliśmy przypisywać atrybuty rozumności i wolności, jest w istocie wypadkową funkcjonowania systemu nerwowego (mózgu, neuroprzekazników), to konsekwentnie podważeniu ulegają pojęcia wolnej woli i odpowiedzialności, a tradycyjnie rozumiana etyka domaga się głębokiej korekty”²⁴⁷. Niemniej jednak, jej zdaniem, jak dotąd neuronaukowe analizy moralności nie przyniosły spodziewanych rezultatów. Chodzi o to, że dwie perspektywy wydają się prawdopodobne: „doświadczenie moralności okaże się produktem niezidentyfikowanego do tej pory neuronalnego systemu stanowiącego rodzaj *moralnego centrum*” lub „okaże się, że taki odrębny *system moralny* w rzeczywistości nie istnieje”²⁴⁸. Chyrowicz podsumowuje: „wielorako uwarunkowany fenomen moralności skutecznie wymyka się czysto naturalistycznej interpretacji”²⁴⁹.

Z analizami dokonywanymi na gruncie neuronauk związana jest również kognitywistyka. Warto zwrócić uwagę szczególnie na jeden z aspektów tej dyscypliny badań, mianowicie na jej zainteresowanie fenomenologią. Miało na nie wpływ odejście od metafory umysłu jako komputera na rzecz obrazu współzależności mózgu, ciała i środowiska oraz właśnie rozwój neuronauk: „naukowcy poszukiwali bowiem metody

²⁴⁴ Zob. B. Chyrowicz, *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej „rekalibracji etyki”*, „Diametros”, nr 17 (2020), s. 3; W. Safire, *Vision for a New Field of „Neuroethics”*, w: W. Glannon (red.), *Defining Right and Wrong in Brain Science. Essential Readings in Neuroethics*, Wyd. Dana Press, New York–Washington 2007, s. 7-11; A. Roskies, *Neuroethics for the New Millennium*, „Neuron”, nr 35 (2002), z. 1, s. 21-23; J. Trzópek, *Etyczny mózg. Czy należy bać się naturalizacji etyki?*, „Analiza i Egzystencja”, nr 12 (2010), s. 109.

²⁴⁵ B. Chyrowicz, *Mózg z moralnego...*, dz. cyt., s. 12.

²⁴⁶ Tamże, s. 4.

²⁴⁷ Tamże, s. 9.

²⁴⁸ Tamże, s. 28.

²⁴⁹ Tamże, s. 28. Zob. też, *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Wyd. Znak, Kraków 2021, s. 350.

opisu świadomego doświadczenia w celu poprawnego projektowania eksperymentów oraz interpretowania ich wyników”²⁵⁰. Chodzi mianowicie o to, że trzecioosobowa perspektywa nauki „jest ugruntowana w perspektywach pierwszoosobowych, które dzięki metodzie fenomenologicznej stają się intersubiektywne”²⁵¹. Wykorzystanie metody fenomenologicznej w kognitywistyce może dokonywać się na przykład w ramach heterofenomenologii, formalizacji opisu fenomenologicznego, neurofenomenologii lub fenomenologii fazy wstępnej²⁵². Dla niniejszej pracy interesujące jest natomiast odwrócenie zagadnienia: czy fenomenologia może korzystać z neuronauk? Tu oceny nie są zgodne. Niektórzy uważają, że rezultaty nauk nigdy nie staną się częścią analiz fenomenologicznych. Inni twierdzą, że fenomenologia nie może bazować tylko na bezpośrednich wglądach, ale musi brać pod uwagę wyniki badań empirycznych²⁵³. Krytyczna analiza poglądów Valoriego pozwala przychylić się do drugiego stanowiska. On sam z pewnością włączyłby wyniki neuronauk i kognitywistyki do pierwszego kroku analizy doświadczenia moralnego.

²⁵⁰ B. Trybulec, *Fenomenologia a kognitywistyka – dwie metody analizy podmiotu poznania. Perspektywa współpracy i problemy*, „Filozofia i Nauka”, nr 3 (2015), s. 284.

²⁵¹ Tamże, s. 287.

²⁵² Zob. M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka: geneza – problemy – stanowiska*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii...*, dz. cyt., s. 435-445; F. Stawski, *Fenomenologia a eksperymenty empiryczne*, „Rocznik Kognitywistyczny”, nr 11 (2018), s. 87n; M. Bergiel-Klon, *Czy neuronauki mogą skorzystać na refleksji filozoficznej?*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 6 (2015), z. 2-3, s. 25n. Na temat heterofenomenologii zob. np. D. Dennett, *Consciousness Explained*, Wyd. Little, Brown and Company, Boston 1991; o formalizacji opisu fenomenologicznego zob. E. Marbach, *Towards a Formalism for Expressing Structures of Consciousness*, w: S. Gallagher, D. Schmicking (red.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Wyd. Springer, Dordrecht 2010, s. 57-81; o neurofenomenologii zob. np. F. Varela, *Neurofenomenologia – metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 1 (2010), tłum. R. Poczubut, s. 31-73; A. Lutz, *Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: A first empirical case study*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, nr 1 (2002), s. 133-167; A. Lutz, E. Thompson, *Neurophenomenology – integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness*, „Journal of Consciousness Studies”, nr 10 (2003), s. 31-52; o fenomenologii fazy wstępnej zob. np. S. Gallagher, D. Zahavi, *Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Sciences*, Wyd. Routledge, New York 2008; S. Gallagher, *Fenomenologia i projektowanie eksperymentów. Ku fenomenologicznie oświeconym naukom eksperymentalnym*, w: J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wyd. UW, Warszawa 2017, s. 440-457.

Warto zauważyć, że czasem kognitywiści błędnie stosują termin metoda fenomenologiczna na oznaczenie nim tylko introspekcji. Tymczasem celem fenomenologii nie jest opis subiektywnych przeżyć, a stworzenie podstaw wiedzy. Fenomenologowie nie interesują się świadomością dla niej samej, ale jako narzędziem poznania świata (zob. M. Pokropski, *Fenomenologia i kognitywistyka...*, dz. cyt., s. 422n; B. Trybulec, *Fenomenologia a kognitywistyka...*, dz. cyt., s. 286n).

²⁵³ Zob. B. Trybulec, *Fenomenologia a kognitywistyka...*, dz. cyt., s. 296; D. Zahavi, *Fenomenologia a projekt naturalizacji*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 2 (2011), z. 1, tłum. R. Poczubut, s. 51-53; A. Murray, *Philosophy and the 'Anteriority Complex'*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, nr 1 (2002), s. 27-47; R. Piłat, *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006, s. 42.

Zatem z jednej strony koncepcję Valoriego można traktować jako interdyscyplinarną, a z drugiej nie ma przeciwwskazań do owej interdyscyplinarności na gruncie etyki. Czy jednak fenomenologia dopuszcza wzięcie pod uwagę wyników innych nauk? Wstępnie została udzielona odpowiedź pozytywna. Warto jednak przyjrzeć się bliżej temu zagadnieniu, zwłaszcza w kontekście jednego z podstawowych założeń metody fenomenologicznej, jakim jest postulat bezzalożeniowości.

Jak zostało pokazane wyżej, całe dzieło Husserla było naznaczone pragnieniem odnowy filozofii jako ścisłej nauki, niezależnej od historii, matematyki czy nauk przyrodniczych²⁵⁴. Twórca fenomenologii utrzymuje, że ma ona „stawiać sobie przed oczyma czyste zdarzenia świadomościowe w charakterze przykładów, doprowadzając je do pełnej jasności, w obrębie tego, co tak jasne, ma na nich dokonywać analizy i uchwytywać istotę, wnikać w naocznie zrozumiałe związki istotne. (...) Świadomie uprawiana, nabiera ona teraz charakteru i rangi naukowej metody”²⁵⁵. Husserl definiuje zasadę bezzalożeniowości już w *Badaniach logicznych* mówiąc, że oznacza ona „nic innego jak rygorystyczne wykluczenie wszelkich wypowiedzi, które nie dadzą się w pełni i całkowicie zrealizować fenomenologicznie. Każde badanie teoriopoznawcze musi przebiegać na gruncie czysto fenomenologicznym”²⁵⁶.

Józef Dębowski, komentując poglądy Husserla, zauważa, że termin *bezzalożeniowość* można różnie rozumieć. W pierwszym znaczeniu jest to wyzbycie się wszelkich założeń. W drugim znaczeniu chodzi o eliminację założeń dogmatycznych. W trzecim mowa o bezzalożeniowości logicznej, czyli uniknięciu błędu *petitio principii* lub błędnego koła. W czwartym znaczeniu chodzi o brak ocen aksjologicznych. W piątym zaś o wolność nauki²⁵⁷. Jego zdaniem fenomenologowie mają na myśli bezzalożeniowość w pierwszym znaczeniu, niemniej jednak nie udało się im zrealizować epistemologii bezzalożeniowej w pełnej postaci, choć ich zasługą jest niespotykana wcześniej

²⁵⁴ Zob. P. Valori, *Husserl e Kierkegaard*, dz. cyt., s. 191; tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 92.

²⁵⁵ E. Husserl, *Idee...*, dz. cyt., ks. 1, s. 196.

²⁵⁶ E. Husserl, *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące...*, dz. cyt., cz. 1, s. 26. Zob. D. Zahavi, *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Wyd. WAM, Kraków 2012, s. 62-65; J. Dębowski, *Zasada bezzalożeniowości*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii...*, dz. cyt., s. 7-36.

²⁵⁷ Zob. J. Dębowski, *Zasada bezzalożeniowości*, dz. cyt., s. 31-35; tenże, *Dlaczego epistemologia bezzalożeniowa jest konieczna i jak jest możliwa?*, w: A.L. Zachariasz (red.), *Profil racjonalności*, Wyd. UMCS, Lublin 1988, s. 72-74; tenże, *Bezzalożeniowy humanista. Rzeczywistość czy utopia?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Wyd. IF UWM, Olsztyn 2007, s. 33n; D. Zahavi, *Fenomenologia a projekt...*, dz. cyt., s. 51-53. Woleński uważa, że termin bezzalożeniowość w rozumieniu drugim, czwartym i piątym dotyczy kontekstu odkrycia, natomiast w rozumieniu pierwszym i trzecim kontekstu uzasadnienia (zob. J. Woleński, *Dlaczego bezzalożeniowość jest utopią?*, w: J. Woleński, *W stronę logiki*, Wyd. Aureus, Kraków 1996, s. 138).

samoświadomość filozofów²⁵⁸. W ocenie Dębowskiego epistemologia bezzalożeniowa jako przyjęcie postawy *nieuprzedzonego obserwatora* jest jednak możliwa, a wręcz konieczna²⁵⁹. Zdaniem Woleńskiego natomiast, mimo że nie da się udowodnić, że program fenomenologii jest nierealizowalny, to, w jego ocenie, jest on jednak nierealny²⁶⁰. W przekonaniu Duchlińskiego natomiast w filozofii współczesnej w wielu kierunkach zrezygnowano z próby określenia bezzalożeniowego czy zneutralizowanego punktu wyjścia²⁶¹. Stało się to pod wpływem przemian polegających na „zakwestionowaniu neopozytywistycznej filozofii nauki, dla której fundamentalna była dychotomia faktów i teorii”²⁶². Duchliński konstatuje: „zalożeniowa natura wiedzy jest dziś faktem powszechnie uznawanym nie tylko w naukach przyrodniczych, ale i w humanistycznych. Również w takich kierunkach filozoficznych jak hermeneutyka czy filozofia analityczna uznaje się jako bezdyskusyjne przekonanie o wpływie wiedzy na nasze postrzeganie świata”²⁶³.

Co można powiedzieć o podejściu Valoriego do postulowanej przez fenomenologię bezzalożeniowości? Jest on całkowicie świadomy stanowiska Husserla. Twierdzi on, jak zostało pokazane, że aby umożliwić fenomenologię, konieczne jest, by obok pozytywnego aspektu, czyli intencjonalnego ujmowania samoprezentującej się rzeczywistości, pojawił się aspekt negatywny, czyli oczyszczenie ze wszelkich

²⁵⁸ Zob. J. Dębowski, *Dlaczego epistemologia bezzalożeniowa...*, dz. cyt., s. 74. Majewska zwraca uwagę na praktykę językową fenomenologów stojących wobec postulatu bezzalożeniowości (zob. Z. Majewska, *Język a wartości*, dz. cyt., s. 85n).

²⁵⁹ Zob. tamże, s. 108n; tenże, *Fenomenologiczny projekt bezzalożeniowej teorii poznania*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, nr 8 (1983), s. 75-94. Wyrażenie „nieuprzedzony obserwator” pochodzi od Husserla: zob. E. Husserl, *Medytacje kartezjańskie*, dz. cyt., s. 53.

²⁶⁰ Zob. J. Woleński, *Dlaczego bezzalożeniowość...*, dz. cyt., s. 144.

²⁶¹ Zob. P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia w metafizyce tomistycznej a zalożeniowość wiedzy*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 21 (2015), z. 2, s. 9. Duchliński jest zdania, że „poza tomistami właściwie nikt obecnie nie twierdzi, że w filozofii można zaczynać od jakiegoś uprzywilejowanego punktu wyjścia, który na dobrą sprawę niczego by nie przesądzał w dziedzinie przedmiotu badań” (tamże, s. 10). Przykładowo przedstawiciele tomizmu egzystencjalnego postulują przyjęcie zneutralizowanego punktu wyjścia w filozofii. Jest to osiągalne, w ich ocenie, dzięki przestrzeganiu reguł, z których najważniejsza dotyczy przyjęcia neutralistycznego przedmiotu filozofii. Zabieg ten, jak utrzymują, udał się tylko Tomaszowi z Akwinu (zob. tamże, s. 12n; M.A. Krąpiec, S. Kamiński, *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak”, nr 83 (1961), s. 614). Duchliński uważa, że neutralność w punkcie wyjścia jest rozumiana przez tomistów egzystencjalnych jako wolność od deformacji, które mogą pochodzić z systemów filozoficznych lub teorii naukowych (zob. P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia...*, dz. cyt., s. 17; A. Maryniarczyk, *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, Zeszyty z metafizyki, t. 7, Wyd. PTTA, Lublin 2015, s. 53; E. Berti, *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2002, s. 54). Tak ujęta neutralność punktu wyjścia jest zbieżna z bezzalożeniowością w rozumieniu fenomenologów, gdyż chcą oni dzięki redukcji fenomenologicznej zawiesić dane naukowe (zob. P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia...*, dz. cyt., s. 17n).

²⁶² P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia...*, dz. cyt., s. 29. Zob. K. Jodkowski, *Problem uteoretyzowania faktów naukowych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 19 (1983), z. 4, s. 419-435.

²⁶³ P. Duchliński, *Neutralność punktu wyjścia...*, dz. cyt., s. 33. Zob. J. Boczar, *Metodologiczne implikacje zalożeniowości w nauce*, „Folia Philosophica”, nr 18 (2000), s. 186.

przesądów i założeń²⁶⁴. Aspekt negatywny i pozytywny fenomenologii sprawiają, że może ona stanowić „wspólną płaszczyznę dla badania i spekulatywne źródło niezwykle bogactwa”²⁶⁵.

W toku analiz poglądów Valoriego zostało natomiast ujawnione, że niezwykle ważne jest dla niego zagadnienie interdyscyplinarności badań. Źródła takiego podejścia mogą być odnalezione już we wczesnej pracy naukowej, gdy zajmował się myślą Blondela. W poglądach tego filozofa, jak zostało pokazane, znajdował możliwość przekazania sensu wartości chrześcijańskich i wyrażenia ich w sposób dostępny dla myśli współczesnej. Jednocześnie doszukiwał się odwołania do wartości chrześcijańskich we współczesnej filozofii²⁶⁶. Zawsze usiłował znaleźć punkt wspólny i możliwość dialogu.

Jeszcze bardziej postawa to ujawniła się później, gdy wprost postulował interdyscyplinarną analizę obejmującą *nauki humanistyczne*, fenomenologię, metafizykę i teologię oraz twierdził, że taka analiza nigdy nie była tak ciekawa i tak bardzo potrzebna, jak teraz, gdyż „pomiędzy dwoma badanymi przez nas biegunami – filozofią moralną i *naukami humanistycznymi* – nie ma stałego i nieuniknionego konfliktu, nie ma również tożsamości pojęciowej, lecz jest żywa dialektyka, dążąca do znalezienia harmonijnej syntezy, wiecznie przeznaczona do odnawiania się w zmieniających się sytuacjach i w nieustannym biegu ludzkiego życia i historii”²⁶⁷. Źródłem takiego stanowiska można doszukiwać się w poglądach Schelera, który mówił o związku antropologii filozoficznej z naukami szczegółowymi, a zdaniem Węgrzeckiego są podstawy, aby przypuszczać, że w jej budowie, oprócz doświadczenia fenomenologicznego, dopuściłby również „inne sposoby badania empirycznego”²⁶⁸. Przy czym, u Schelera antropologia filozoficzna dostarcza naukom szczegółowym podbudowy²⁶⁹, u Valoriego natomiast nauki szczegółowe dostarczają tła analizie fenomenologicznej.

²⁶⁴ Zob. P. Valori, *Recenti studi...*, dz. cyt., s. 283; tenże, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612, tenże, *Il metodo...*, dz. cyt., s. 184.

²⁶⁵ P. Valori, *Fenomenologia e filosofia italiana...*, dz. cyt., s. 612 („un terreno comune di inchiesta e una fonte speculativa di non comune ricchezza”).

²⁶⁶ Zob. P. Valori, *Introduzione*, dz. cyt., s. 7.

²⁶⁷ P. Valori, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 65 („tra i due poli che abbiamo esaminato – Filosofia morale e scienze umane – non esiste dunque una conflittualità permanente ed inevitabile, e neppure una identità concettuale, ma una dialettica vivente, in uno sforzo di trovare una sintesi armonica, perennemente destinata a rinnovarsi, nelle situazioni cangianti, e nel corso incessante della vita e della storia dell'uomo”). O potrzebie interdyscyplinarności: zob. P. Valori, *Il fenomeno...*, dz. cyt., s. 365; tenże, *L'esperienza...*, dz. cyt., s. 251n; tenże, *A che punto...*, dz. cyt., s. 403; tenże, *Filosofia morale e scienze...*, dz. cyt., s. 48; tenże, *Significato...*, dz. cyt., s. 61, 85; tenże, *Phenomenology of personalistic...*, dz. cyt., s. 84; tenże, *Rivelazione biblica...*, dz. cyt., s. 19n; V. Fagone, *Per una fondazione critica della morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 123 (1972), z. 2926, s. 348.

²⁶⁸ A. Węgrzecki, *Scheler*, dz. cyt., s. 75n.

²⁶⁹ Tamże.

Postulat interdyscyplinarności, przedstawiony przez Valoriego, jest zbieżny z omówioną zasadą minimalnego psychologicznego realizmu. Odwołanie do wyników *nauk humanistycznych* ma, zdaniem Valoriego, zapewniać szeroką wiedzę na temat aktu ludzkiego: jego podmiotu, wewnętrznych i zewnętrznych motywacji, intencji, celu oraz przedmiotu.

Oprócz postulowanej analizy interdyscyplinarnej powracał w jego poglądach również motyw dialogu. Zostało bowiem pokazane, że Valori w różnych hermeneutykach doświadczenia moralnego i systemach metafizycznych, pomimo uznania ich niewystarczalności czy błędności, zawsze doszukiwał się elementów pomocnych w całościowym i wiernym ujęciu rzeczywistości.

Takie ujęcie zagadnienia interdyscyplinarności przez Valoriego prowadzi jednak do wątpliwości dotyczących przestrzegania zasady bezzałożeniowości. Abstrahując od ogólnego problemu możliwości zachowania takiej postawy, można stwierdzić, że Valori modyfikuje ją w kierunku interdyscyplinarności. Rozumie on bezzałożeniowość jako wolność w punkcie wyjścia od rozwiązań systemowych, zwłaszcza metafizycznych. Nie sposób jednak oprzeć się wrażeniu, że Valori przyjmuje postulat bezzałożeniowości z pozycji etyki tomistycznej. Bezzałożeniowość jawi się jako bezzałożeniowość konkretnych założeń. Jeśli na przykład utylitarysta będzie chciał zbadać fenomen użyteczności metodą fenomenologiczną i przyjmie postulat bezzałożeniowości, zawiesi założenia utylitarne. Valori zawiesza wszelkie założenia metafizyczne, ale zawiesza *przede wszystkim* założenia tomistyczne, choć nie mówi tego wprost. Zawiesza założenia metafizyki klasycznej w sensie niebrania ich pod uwagę przy badaniu danych doświadczenia moralnego metodą fenomenologiczną, ale w zasadzie do tych właśnie założeń dochodzi w swojej analizie na etapie kroku ontologicznego.

Można zatem zapytać: czy Valori szuka uzupełnienia etyki tomistycznej o analizę fenomenologiczną doświadczenia moralnego jako punktu wyjścia dla etyki? Nie, gdyż, jak już zostało powiedziane w paragrafie drugim tego rozdziału, Valori stawia sobie raczej za cel uzupełnienie fenomenologii o system metafizyczny, który, w jego ocenie, powinien mieć cechy podobne do metafizyki klasycznej.

Takie ujęcie można uznać za zgodne z poglądem Stachewicza, który słusznie zauważa z jednej strony, że „etyka tomistyczna, w myśl własnych założeń, nie potrzebuje żadnych dopełnień w postaci opisów fenomenologicznych, gdyż sama dokonuje *wglądów* w ludzką moralność poprzez przefiltrowane przez założenia metafizyczne

doświadczenie”²⁷⁰. Z drugiej zaś, mówiąc o etyce fenomenologicznej (Hildebranda), zauważa, że nie potrzebuje ona podstawy metafizycznej: „*opis fenomenologiczny zawiera w sobie nie tylko deskrypcję faktycznych fenomenów, lecz także ostateczne (metafizyczne) ich wyjaśnienie*”²⁷¹. Jednocześnie Stachewicz konstatuje: „to, że ujęcie fenomenologiczne podstaw etyki nie chce metafizyki, nie znaczy jeszcze, że jej nie potrzebuje. (...) Roszczenie poznawcze fenomenologii idzie dalej niż wyłącznie opis. Jest to opis rozumiejący”²⁷². Zaletą fenomenologii jest nacisk na analizę treści życia moralnego i na doświadczenie jako początek teorii etycznej, pozostaje jednak pytanie o ostateczny fundament treści doświadczenia, na które metoda fenomenologiczna nie daje odpowiedzi. Dlatego pojawia się potrzeba przejścia na grunt ontologii²⁷³. Ujęcie Valoriego, przedstawione w ramach trzeciego kroku jego analizy moralności, można uznać za zgodne z postawioną przez Stachewicza tezą o możliwości poszukiwania uzasadnienia ontologicznego tez fenomenologii.

Podsumowując rozważania zawarte w niniejszym paragrafie, można zauważyć, że koncepcja analizy doświadczenia moralnego, zaproponowana przez Valoriego, cechuje się dążeniem do jak najwierniejszego, całościowego opisu rzeczywistości moralnej. Aby zapewnić wierność opisu, Valori z jednej strony opiera się na postulacie bezzałożeniowości w tym sensie, że proponuje neutralną postawę badawczą. W jego ujęciu chodzi zwłaszcza o neutralność metafizyczną, o niestawianie żadnych tez systemowych przed dokonaniem wiernego opisu doświadczenia moralnego. Jednocześnie Valori postuluje interdyscyplinarność, gdyż wzięcie pod uwagę wyników badań *nauk humanistycznych* oraz metafizyki, ewentualnie teologii, prowadzi do całościowego ujęcia doświadczenia moralnego. Można postawić tezę, że Valori włączyłby również do swojej koncepcji analizy prowadzone obecnie na gruncie neuronauk, neuroetyki i kognitywistyki. Postulat modyfikacji bezzałożeniowego charakteru fenomenologii w kierunku interdyscyplinarności jawi się jako oryginalny wkład omawianego filozofa w rozważania etyczne.

Analizy zawarte w niniejszym rozdziale miały charakter polemiczny. Przedstawienie poglądów Valoriego na tle nurtu etyki fenomenologicznej pozwoliło wydobyć oryginalność jego koncepcji. Zwrócenie uwagi na problemy szczegółowe,

²⁷⁰ K. Stachewicz, *W poszukiwaniu...*, dz. cyt., s. 381. Stachewicz bada etykę prawa naturalnego i etykę wartości, jako ich przykłady bierze etykę tomistyczną i etykę Hildebranda.

²⁷¹ Tamże.

²⁷² Tamże, s. 388.

²⁷³ Zob. K. Stachewicz, *Czy wartości są...*, dz. cyt., s. 77.

a zatem ujęcie doświadczenia, wartości oraz interdyscyplinarności, doprowadziło do pokazania zagadnień dyskusyjnych i budzących wątpliwości. Jednocześnie omówiono podejmowane przez niego próby rozwiązania aporii i uniknięcia zarzutów stawianych tradycji fenomenologicznej.

ZAKOŃCZENIE

Główny problem badawczy został określony na początku niniejszej rozprawy w następujący sposób: Czy koncepcja etyki fenomenologicznej Paola Valoriego wnosi coś nowego do rozważań o moralności? Takie ujęcie zdecydowało o kierunku dociekań we właściwej części pracy. Podsumowując podjęte rozważania, warto odpowiedzieć na postawione we wstępie pytania.

Analizy przeprowadzone w pierwszym rozdziale pokazały, że poglądy Husserla znalazły zwolenników i komentatorów we Włoszech później niż w innych krajach, co było spowodowane silnym oddziaływaniem idealizmu, który hamował przenikanie tam innych koncepcji. Pierwsze teksty dotyczące fenomenologii były publikowane w latach dwudziestych, początek żywszego zainteresowania miał miejsce od lat trzydziestych, natomiast druga fala fenomenologii włoskiej rozpoczyna się od lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych. Valori był jedną z ważnych postaci tego okresu, działał czynnie w środowisku fenomenologicznym, jego praca z 1959 roku na temat metody fenomenologicznej była jednym z pierwszych całościowych opracowań poglądów Husserla we Włoszech, a oprócz niej opublikował wiele innych tekstów na temat fenomenologii. Z tego powodu zalicza się go do głównych przedstawicieli fenomenologii włoskiej, mimo że tworzył kilkadziesiąt lat po śmierci Husserla.

Rozważania w części analitycznej pracy, zawarte w drugim i trzecim rozdziale, ujawniły, że Valori rozumiał fenomenologię Husserla przede wszystkim jako metodę filozofowania, która pozwala na dokładne i wierne ujęcie oraz opisanie rzeczywistości, a także wzięcie pod uwagę wielu czynników ją określających. Z tego powodu uznał on, że można metodę fenomenologiczną zastosować do badania moralności i uczynił z niej jeden z elementów analizy doświadczenia moralnego. W przekonaniu Valoriego tak rozumiana fenomenologia może również służyć za wprowadzenie do metafizyki.

Analiza krytyczna koncepcji etyki Valoriego pozwoliła ocenić, że jest to zmodyfikowana wersja etyki fenomenologicznej. Zmiany dotyczą następujących obszarów. Poszukiwanie ostatecznego uzasadnienia etyki wprowadza elementy metaetyczne i pozwala mówić o etyce uzasadnionej ontologicznie. Postulat poszerzenia

badan czyni z niej naukę interdyscyplinarną. Ujęcie wartości moralnej jako kryterium oceny czynu pozwala określić propozycję Valoriego mianem etyki materialnej lub aksjologicznej, przy czym należy zauważyć, że przedstawia on dopracowaną, zwłaszcza względem poglądów Schelera, definicję wartości. Uznanie godności osoby za wartość moralną implikuje użycie wobec jego koncepcji określeń personalistyczna i humanistyczna. Odwoływanie się do konkretnej osoby i jej doświadczenia moralnego prowadzi do określenia egzystencjalna, a sposób rozwiązywania konfliktów moralnych pozwala użyć terminu proporcjonalistyczna. Koncepcja Valoriego jawi się zatem jako oryginalne rozwinięcie poglądów etycznych Husserla i Schelera.

W toku przeprowadzonych dociekań okazało się, że jeśli upraszczając, można powiedzieć, iż Karol Wojtyła, a za nim Tadeusz Styczeń, chcieli uzupełnić tomizm o fenomenologię, to Valori chciał uzupełnić fenomenologię o system metafizyczny. Nie mówi on, że chodzi o metafizykę klasyczną, ale jego propozycja ontologii ufundowanej na fenomenologii posiada wiele cech zbieżnych z tą propozycją. Wniosek ten jest o tyle ciekawy, że jest bardzo mało prawdopodobne, że w latach sześćdziesiątych i na początku lat siedemdziesiątych Valori z jednej strony, a Wojtyła i Styczeń z drugiej strony, znali nawzajem swoje poglądy. Można zatem mówić o paralelizmie włoskiego i polskiego odczytania myśli Husserla i zastosowania jej do badania moralności.

Wykazano ponadto, że Valori modyfikuje wymóg bezzałożeniowości fenomenologii. Brak założeń jawi się jako brak pewnych konkretnych założeń. Dla Valoriego bezzałożeniowość to konkretnie brak założeń metafizyki klasycznej w porządku epistemologicznym, gdyż rozpoczęcie od ustanowienia systemu zamyka możliwość dialogu. Tak określona bezzałożeniowość jest zatem drogą do dyskusji z innymi poglądami, co widoczne jest w całej jego twórczości.

Bezzałożeniowość ujęta w tak opisany sposób oznacza, że w punkcie wyjścia tło dla analizy fenomenologicznej stanowią wyniki nauk o człowieku, takich jak socjologia, psychologia empiryczna, psychoanaliza, psychiatria, analiza lingwistyczna, antropologia kulturowa i strukturalna, semantyka, etnologia, zwłaszcza zachowań i idei moralnych, ekonomia polityczna, politologia czy religioznawstwo. Analiza powinna być następnie dopełniona uzasadnieniem ontologicznym, przy wzięciu pod uwagę błędnych rozwiązań racjonalizmu, zwłaszcza Kanta, kontynuowanego w idealizmie, kolektywizmu, zwłaszcza marksizmu oraz egzystencjalizmu. Ostatnim etapem może być również włączenie do analizy też teologii moralnej.

Można ten zabieg Valoriego określić jako modyfikację bezzalożeniowości w kierunku interdyscyplinarności. W toku przeprowadzonych analiz pokazano, że takie podejście Valoriego jest oryginalną zmianą w ramach metody fenomenologicznej i zasługuje na szczególną uwagę.

Takie ujęcie interdyscyplinarności wyznacza również ciekawą perspektywę badawczą. Valori nie mówił wprost o włączeniu do analizy wyników neuronauk i kognitywistyki. Jest to oczywiste, gdyż tworzył w ubiegłym wieku, gdy dyscypliny te nie były jeszcze definitywnie określone. Rozwój neuronauk jest jednak niewątpliwie wyzwaniem dla dzisiejszej filozofii, a w szczególności etyki. O ile jest jasne, w obliczu przeprowadzonych analiz, że wyniki osiągnięte w badaniu ludzkiego mózgu mogą być włączone w analizę doświadczenia moralnego, o tyle wydaje się konieczne określenie ściślejszych reguł dotyczących interdyscyplinarności, zwłaszcza jej roli i miejsca w normatywnym ujęciu zagadnień etycznych. Potrzeba doprecyzowania zasad interdyscyplinarnego badania nad moralnością dotyczy także dyscyplin, o których mówi Valori.

Jednym z aspektów prowadzonych badań było również opracowanie pełnej bibliografii tekstów Valoriego. Pozostawił on po sobie kilka książek, kilkadziesiąt artykułów i fragmentów prac zbiorowych, w tym wstępy do książek, hasła encyklopedyczne i słownikowe, glosy w dyskusjach, a także kilkadziesiąt recenzji. Pełna bibliografia, uporządkowana chronologicznie, podana jest w aneksie do niniejszej pracy.

Nie można zatem zaprzeczyć, że koncepcja Valoriego zawiera wiele elementów ciekawych i zasługujących na uwagę. Niemniej jednak można jej również postawić szereg zarzutów, w szczególności tych wysuwanych tradycyjnie zarówno wobec metody fenomenologicznej, jak i etyki materialnej. Chodzi zwłaszcza o następujące wątpliwości. Co właściwie jest przedmiotem analizy fenomenologicznej? Czy ujmuje ona rzeczywistość realną, czy raczej jej przedstawienie w świadomości? Jaki jest status ontologiczny wartości? Czy istnieją one realnie, idealnie, intencjonalnie, czy w jeszcze inny sposób? Jaki jest status ontologiczny osoby? Czym jest godność człowieka? Jaka jest jej definicja?

Z części tych zarzutów, jak zostało pokazane, Valori zdaje sobie sprawę i próbuje na nie odpowiedzieć, części jednak nie dostrzega. Jest mianowicie świadomy trudności związanych z redukcją fenomenologiczną oraz wzięciem w nawias danych nastawienia naturalnego. Zdaje sobie również sprawę z licznych aporii dotyczących wartości i próbuje je rozwiązać w sposób oryginalny, choć, jak zostało pokazane, nie w każdym wypadku

wystarczający. Nie porusza jednak szerzej definicji godności ani statusu ontologicznego osoby. Przyjmowana przez Valoriego pewnego rodzaju aktualistyczna koncepcja osoby pozwala na postawienie pytań: co w sytuacji, kiedy rozwój osoby nie następuje? Jako wolny podmiot może ona nie chcieć realizować swej godności. Co wtedy ze statusem osobowym? Co z osobami, które nie z własnej winy nie aktualizują swej wartości? Valori zdaje się nie zauważać powstających wątpliwości.

Zastrzeżenia budzi również proporcjonalistyczne stanowisko w sprawie aplikacji godności osoby jako normy w konkretnych sytuacjach moralnych. Przyjęcie tego rozwiązania przez Valoriego można przypisać chęci dialogu, skuteczniejszego wyjaśnienia norm moralnych i współpracy z przedstawicielami innych poglądów. Dokładniejsza analiza poglądów omawianego filozofa pozwoliła określić jego stanowisko mianem proporcjonalizmu środków, a nie celów i uznać je za bliskie umiarkowanemu deontologizmowi.

Oprócz wspomnianego wyżej zagadnienia miejsca interdyscyplinarności w systemie etycznym, wartym bardziej szczegółowego zbadania wydaje się również rozwój fenomenologii włoskiej. Przemawia za tym fakt, że jest ona mało znana i komentowana w Polsce.

Poza tym, wśród perspektyw badawczych, wymienić jeszcze można zbadanie aplikacji koncepcji Valoriego do zagadnień bioetycznych. Jak zostało pokazane, uważany jest on za prekursora wykorzystania metody fenomenologicznej w bioetyce, co robił podczas wykładów i w publikacjach. O ile możliwy jest dostęp do publikacji Valoriego, o tyle nie zachowały się niestety w archiwach jezuitów inne materiały. Co więcej, bioetyka dynamicznie się rozwija i musi zajmować się nowymi zagadnieniami, stąd zastosowanie do nich koncepcji etyki fenomenologicznej zaproponowanej przez omawianego filozofa wydaje się stanowić ciekawą perspektywę badawczą.

Podsumowując powyższe rozważania, można określić koncepcję Valoriego jako etykę dialogu, otwartości i dyskusji. Jest to postawa niejako odpowiadająca jezuickiej zasadzie *praesupponendum*. Cenne wydaje się zwłaszcza zauważalne w poglądach Valoriego dążenie do prawdy. Ten cel przyświecał mu w całej działalności filozoficznej. Z zachowaniem proporcji można powiedzieć o nim to, co Władysław Tatarkiewicz pisał o Arystotelesie: „usiłował odnaleźć w każdym jego *particulam veri* i stworzyć syntezę”¹.

¹ W. Tatarkiewicz, *Historia filozofii*, dz. cyt., t. 1, s. 107.

BIBLIOGRAFIA

Źródła*

1. VALORI P., *A che punto è la Fenomenologia? Un panorama di alcune recenti pubblicazioni*, „Gregorianum”, nr 55 (1974), z. 2, s. 393-403.
2. VALORI P., *A. Lambertino, Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, *La Nuova Italia*, Firenze 1977, „Gregorianum”, nr 59 (1978), z. 3, s. 641-642.
3. VALORI P., *Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale*, „Aquinas”, nr 23 (1980), z. 3, s. 481-498.
4. VALORI P., *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988².
5. VALORI P., *E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, *Martinus Nijhoff*, Haag 1950, „Gregorianum”, nr 33 (1952), z. 1, s. 196-197.
6. VALORI P., *Essenza e significato della fenomenologia husserliana*, „Giornale di metafisica”, nr 8 (1953), s. 222-232.
7. VALORI P., *Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana*, „Aquinas”, nr 1 (1958), z. 2, s. 224-240.
8. VALORI P., *Fenomenologia e filosofia italiana d'oggi*, „Humanitas–Brescia”, nr 18 (1963), z. 6, s. 604-612.
9. VALORI P., *Fenomenologia e metafisica. Colloquio con il prof. Giannini*, „Aquinas”, nr 21 (1978), z. 2-3, s. 439-451.
10. VALORI P., *Fenomenologia ed esistenzialismo*, w: A.R. Milletti (red.), *Alla ricerca dell'uomo*, Wyd. UCIIM, Roma 1976, s. 125-147.

* W tym miejscu podane są teksty Valoriego wykorzystane w niniejszej pracy. W Aneksie podana jest natomiast pełna bibliografia Valoriego uporządkowana chronologicznie.

11. VALORI P., *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia–Roma 1957, kol. 334-340.
12. VALORI P., *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 192-197.
13. VALORI P., *Filosofia morale e scienze umane*, w: A. Molinaro (red.), *Ricerca morale e scienze umane*, Wyd. Dehoniane, Bologna 1979, s. 41-65.
14. VALORI P., *Filosofia morale: questioni conclusive*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1988².
15. VALORI P., *Freud e l'origine della moralità*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2849, s. 424-433.
16. VALORI P., *G. Abbà, Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, „Gregorianum”, nr 71 (1990), z. 4, s. 801-802.
17. VALORI P., *Husserl e Kierkegaard*, w: *Kierkegaard e Nietzsche*, Wyd. Fratelli Bocca, Milano–Roma 1953, s. 191-200.
18. VALORI P., *Il fenomeno e la natura delle scienze umane*, „Seminarium”, nr 18 (1978), z. 3, s. 353-367.
19. VALORI P., *Il libero arbitrio. Dio, l'uomo e la libertà*, Wyd. Rizzoli, Milano 1987.
20. VALORI P., *Il metodo della fenomenologia filosofica della religione*, w: A. Molinaro (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Dialogo di Filosofia, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983, s. 79-84.
21. VALORI P., *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Wyd. Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959.
22. VALORI P., *Il problema del soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2366, s. 161-170.
23. VALORI P., *Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl*, w: *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Wyd. Marzorati, Milano 1957, s. 667-674.
24. VALORI P., *Il soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2368, s. 392-399.
25. VALORI P., *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 165-167.
26. VALORI P., *Introduzione*, w: P. Valori (red.), *Il pensiero filosofico odierno*, Wyd. Studium, Roma 1959, s. 5-8.

27. VALORI P., *K. Wojtyła, The Acting Person*, Reidel, Dordrecht–Boston–London 1979, „Gregorianum”, nr 60 (1979), z. 4, s. 763-766.
28. VALORI P., *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1985³.
29. VALORI P., *La „natura” norma di moralità?*, „Aquinas”, nr 27 (1984), z. 2, s. 317-325.
30. VALORI P., *La crisi del rapporto umano oggi*, w: G. Magnani (red.), *Persona e comunità*, Wyd. Università Gregoriana Editrice, Roma 1973, s. 9-29.
31. VALORI P., *La fenomenologia*, w: F. Copleston (i in.), *Studio ed insegnamento della filosofia*, t. 2, Wyd. AVE-UCIIM, Roma 1966, s. 27-37.
32. VALORI P., *La filosofia di fronte alle scienze nella fenomenologia husserliana*, w: *La filosofia di fronte alle scienze*, Wyd. Milillo, Bari 1962, s. 757-760.
33. VALORI P., *La fondazione dell'etica filosofica in De Finance*, w: L. Zarmati (red.), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph De Finance*, Wyd. Edizioni Romane di Cultura, Roma 1997, s. 43-48.
34. VALORI P., *Lezioni di filosofia morale*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971.
35. VALORI P., *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, Wyd. La Civiltà Cattolica, Roma 1950.
36. VALORI P., *Metodologia della ricerca bioetica. Applicazione al problema dell'aborto*, w: S. Biolo (red.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Wyd. Marietti, Genova 1993, s. 109-113.
37. VALORI P., *Moral experience and teleology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 185-191.
38. VALORI P., *Moral Philosophy and the Human Sciences*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 157-171.
39. VALORI P., *N. Brown, The Worth of Persons. A Study in Christian Ethics*, *Catholic Institute of Sydney*, Sydney 1983, „Gregorianum”, nr 64 (1983), z. 4, s. 731-733.
40. VALORI P., *Per un discorso ontologico concreto*, Wyd. Studium, Roma 1967.

41. VALORI P., *Phenomenology of personalistic morality*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Self and the Other*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 6, Wyd. Springer, Dordrecht 1977, s. 81-87.
42. VALORI P., *Presentazione*, w: E. Stein, *Il problema dell'empatia*, Wyd. Studium, Roma 1985, s. 11-13.
43. VALORI P., *Psicanalisi e filosofia*, w: A. Bausola (red.), *Il pensiero contemporaneo*, t. 2, Wyd. La Scuola, Brescia 1978, s. 765-813.
44. VALORI P., *Psicanalisi e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2850, s. 564-574.
45. VALORI P., *Psicanalisi, religione, morale*, „I problemi di Ulisse”, nr 72 (1972), s. 76-83.
46. VALORI P., *Può esistere una etica laica?*, „Civiltà Cattolica”, nr 135 (1984), t. 3, z. 3217, s. 19-29.
47. VALORI P., *Recenti studi sulla fenomenologia husserliana*, „Civiltà Cattolica”, nr 112 (1961), t. 1, z. 2655, s. 278-285.
48. VALORI P., *Ritrovamento di valori cristiani nella filosofia odierna*, „Civiltà Cattolica”, nr 102 (1951), t. 3, z. 2426, s. 148-159.
49. VALORI P., *Rivelazione biblica e filosofia morale*, w: A. Marco (i in.), *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Wyd. Paideia, Brescia 1973, s. 15-21.
50. VALORI P., *Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia*, „Gregorianum”, nr 58 (1977), z. 1, s. 55-86.
51. VALORI P., *Storia della fenomenologia husserliana*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 68-84.
52. VALORI P., *Strutturalismo e ateismo*, „Divinitas”, nr 13 (1969), s. 225-234.
53. VALORI P., *Strutturalismo e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 118 (1967), t. 4, z. 2819, s. 422-434.
54. VALORI P., *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 6, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 231-232.
55. VALORI P., *Strutturalismo*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 365-369.

56. VALORI P., *Umanesimo moderno e verità assoluta*, „Civiltà Cattolica”, nr 108 (1957), t. 1, z. 2559, s. 262-271.
57. VALORI P., *Utilitarismo classico e proporzionalismo odierno: somiglianze e differenze*, w: S. Biolo (red.), *Questione dell'utilitarismo*, Wyd. Marietti, Genova 1991, s. 97-105.
58. VALORI P., *Valore morale*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Wyd. San Paolo, Milano 1994³, s. 1416-1427.

Literatura przedmiotu

1. ALES BELLO A., *Linee di sviluppo della fenomenologia di Husserl in Italia*, „Il Pensiero”, nr 27 (1986), z. 1-2, s. 81-92.
2. ALSZEGHY Z., FLICK M., *Il movimento teologico italiano*, „Gregorianum”, nr 48 (1967), z. 2, s. 302-325.
3. BIESAGA T., G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Un discussion sur le Ethica del Felicitate, U.M.I., Beekbergen, Roma 1991*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 29 (1993), z. 2, s. 165-167.
4. BR. AUT., *Chronique de L'Institut Supérieur de Philosophie*, „Revue Philosophique de Louvain”, nr 48 (1957), s. 556-569.
5. BR. AUT., *Nouvelles Philosophiques*, „Les Études philosophiques. Nouvelle Série”, nr 13 (1958), z. 1, s. 101-106.
6. COSTA E., P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città del Castello 1959, „Doctor Communis”, nr 3 (1960), s. 81-83.
7. CROSSON F.J., P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città del Castello 1959, „Philosophical Studies”, nr 10 (1960), s. 299-300.
8. DUCHLIŃSKI P., KOBYLŃSKI A., MOŃ R., PODREZ E., *Inspiracje chrześcijańskie w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2016.
9. EGAÑA F., *In memoriam: P. Paolo Valori*, „La Gregoriana. Trimestrale della Pontificia Università Gregoriana”, nr 20 (2004), s. 29.
10. FAGONE V., P. Valori, *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, „Civiltà Cattolica”, nr 112 (1961), t. 3, z. 2666, s. 184-186.

11. FAGONE V., *Per una fondazione critica della morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 123 (1972), z. 2926, s. 344-358.
12. FINANCE J. DE, P. Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971, „Doctor Communis”, nr 25 (1972), s. 61-63.
13. GARRONE F., P. Valori, *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971, „Renovatio”, nr 7 (1972), z. 3, s. 439-440.
14. GIANNINI G., *A proposito di metodo fenomenologico*, „Humanitas–Brescia”, nr 18 (1963), z. 6, s. 535-539.
15. GIANNINI G., *L'esperienza morale e il concetto di esperienza*, „Giornale di metafisica”, nr 27 (1972), z. 5-6, s. 537-542.
16. GIANNINI G., *Rilievi su recenti pubblicazioni*, „Aquinas”, nr 15 (1972), z. 1, s. 223-228.
17. GRASSO D., P. Valori, *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1950, „Gregorianum”, nr 35 (1954), z. 4, s. 735-736.
18. KOBYLŃSKI A., *Włoska droga do fenomenologii. Paolo Valori – interpretacja doświadczenia moralnego*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo etyki współczesnej. Aksjologia i etyka Romana Ingardena i jego uczniów. Studia i rozprawy*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 313-330.
19. LIVERZIANI F., *Value ethics and experience*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Soul and Body in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 16, Wyd. Reidel, Dordrecht 1983, s. 267-282.
20. MANGANARO P., *Italian Phenomenology in World Forum*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 293-297.
21. MIETELSKI T., *Concezione dell'etica fenomenologica in Paolo Valori*, „Aquinas”, nr 64 (2021), z. 1, s. 241-253.
22. MIETELSKI T., *Filozoficzna droga Paola Valoriego*, „Logos i Ethos”, nr 53 (2020), z. 2, s. 129-148.
23. MIETELSKI T., *Paolo Valori – osoba, twórczość, bibliografia*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 25 (2019), z. 2, s. 169-184.

24. MIETELSKI T., *Wojna sprawiedliwa nadal sprawiedliwa? Rozważania Encykliki Fratelli tutti a stanowisko Paolo Valoriego*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 18 (2020), s. 93-110.
25. MOCCHI M., *Le prime interpretazioni della filosofia di Husserl in Italia. Il dibattito sulla fenomenologia: 1923-1940*, Wyd. La Nuova Italia, Firenze 1990.
26. MOLINARO A., *P. Paolo Valori, S.J.*, w: A. Piolanti (red.), *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Wyd. Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, s. 295-296.
27. MOLINARO A., *P. Valori, L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971, „Rivista di Teologia Morale”, nr 17 (1973), s. 173.
28. MONDIN P.B., *P. Valori, Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959, „Divus Thomas”, nr 64 (1961), s. 174.
29. PARISI F., *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, Wyd. Levante, Bari 2003.
30. PARISI F., *Intervista al prof. Paolo Valori S.J.*, w: F. Parisi, *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, Wyd. Levante, Bari 2003, s. 7-14.
31. ROMERO I.G., *Fenomenología y Metafísica. Un debate en la filosofía italiana actual*, „Anales del Seminario de Historia de la Filosofía”, nr 3 (1982), s. 212-240.
32. SOLERI G., *P. Valori, M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, *La Civiltà Cattolica*, Roma 1950, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 4 (1951), s. 355.
33. VALERI F., *P. Valori, L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Morcelliana, Brescia 1971, „Aquinas”, nr 15 (1972), z. 1, s. 216.
34. ZECCHI S., *La fenomenologia in Italia*, w: P. Rossi, C.A. Viano (red.), *Filosofia italiana e filosofie straniere nel dopoguerra*, Wyd. Mulino, Bologna 1991, s. 15-33.

Literatura pomocnicza

1. ABBAGNANO N., *La struttura dell'esistenza*, Wyd. G.B. Paravia, Torino 1939.
2. ALES BELLO A., *Bibliografia italiana su Husserl (1923-1985)*, „Il Pensiero”, nr 27 (1986), z. 1-2, s. 93-131.

3. ALES BELLO A., *Coscienza*, w: V. Busacchi, A. Iapoce, O. Sözer (red.), *L'inconscio a più voci. Percorsi multidisciplinari tra psicoanalisi, ermeneutica, fenomenologia*, Wyd. Fattore Umano, Roma 2021, s. 85-92.
4. ALES BELLO A., *Edmund Husserl. Pensare Dio – Credere in Dio*, Wyd. Messaggero, Padova 2005.
5. ALES BELLO A., PEZZELLA A.M. (red.), *Edith Stein: comunità e mondo della vita: società, diritto, religione*, Dialogo di Filosofia, t. 17, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.
6. ALES BELLO A., *Husserl e la metafisica*, „Aquinas”, nr 23 (1980), z. 2-3, s. 147-160.
7. ALES BELLO A., *Husserl e le scienze*, Wyd. La Goliardica, Roma 1980.
8. ALES BELLO A., *Husserl, oltre Husserl. La fenomenologia secondo Sofia Vanni Rovighi*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 35-62.
9. ALES BELLO A., *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancierpiano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Manifestations of Reason: Life, Historicity, Culture*, cz. 2, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 40, Wyd. Springer, Dordrecht 1993, s. 221-226.
10. ALES BELLO A., *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancierpiano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 483-486.
11. ALES BELLO A., *Il Senso dell'Umano. Tra fenomenologia, psicologia e psicopatologia*, Wyd. Castelvechi, Roma 2016.
12. ALES BELLO A., *Il valore teoretico della fenomenologia “classica” di Edmund Husserl ed Edith Stein e il suo contributo alla fondazione delle scienze umane*, „Bollettino Filosofico”, nr 33 (2018), s. 176-184.
13. ALES BELLO A., *Introduction*, w: R. Salemi, *Bibliography of Husserlian studies in Italy*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 462-467.
14. ALES BELLO A., *Introduction: The Description of the Italian Center of Phenomenology*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook

- of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. XIV-XVII.
15. ALES BELLO A., *L'intersoggettività in Husserl, Stein e Rosmini: comunità e società*, w: M. Nobile (red.), *Rosmini e la fenomenologia*, Wyd. Università degli Studi di Trento, Trento 2020, s. 321-341.
 16. ALES BELLO A., *Le problème de l'être dans la phénoménologie de Husserl*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 41-50.
 17. ALES BELLO A., *Per una fenomenologia della religione*, „Segni e Comprensione”, nr 95 (2018), s. 28-51.
 18. ALES BELLO A., *Teleology as The Form of All Forms and the Inexhaustibility of Research*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 337-351.
 19. ALIOTTA A., *Il ritorno al metodo scientifico nella filosofia contemporanea*, „Archivio di filosofia”, nr 10 (1940), z. 1, s. 3-13.
 20. ALIOTTA A., *La fenomenologia, il Circolo di Vienna e il mio sperimentalismo*, „Logos”, nr 24 (1941), z. 1 s. 14-26.
 21. ALLINEY G. (i in.), *Il compito della fenomenologia*, Wyd. CEDAM, Padova 1957.
 22. ANCESCHI L., *Pretesti d'estetica: Krisis, Beilage III*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 54-77.
 23. ANTONELLI M.T. (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956.
 24. ASSAEL D., *Alle origini della scuola di Milano. Martinetti, Barié, Banfi*, Wyd. Guerini, Milano 2007.
 25. BANFI A., *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 6, Niemeyer, Halle 1923*, „Rivista di filosofia”, nr 16 (1925), s. 73-81.
 26. BANFI A., *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 7, Niemeyer, Halle 1925*, „Rivista di filosofia”, nr 17 (1926), s. 175-179.

27. BANFI A., *E. Husserl (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 10, Niemeyer, Halle 1929*, „Civiltà moderna”, nr 2 (1930), s. 424-427.
28. BANFI A., *Edmund Husserl*, „Civiltà moderna”, nr 9 (1939), s. 52-62.
29. BANFI A., *Filosofia fenomenologica*, „Aut Aut”, nr 105-106 (1968), s. 130-141.
30. BANFI A., *Filosofia fenomenologica*, „La Cultura”, nr 10 (1931), z. 6, s. 463-472.
31. BANFI A., *Husserl e la crisi della civiltà europea*, „Aut Aut”, nr 43-44 (1958), s. 1-17.
32. BANFI A., *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 2 (1938-1939), s. 326-341.
33. BANFI A., *La fenomenologia e il compito del pensiero contemporaneo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 29-46.
34. BANFI A., *La fenomenologia pura di E. Husserl e l'autonomia ideale della sfera teorica*, „Rivista di filosofia”, nr 14 (1923), z. 3, s. 208-224.
35. BANFI A., *La filosofia e la vita spirituale*, Wyd. Isis, Milano 1922.
36. BANFI A., *La tendenza logistica della filosofia tedesca contemporanea e le „Ricerche logiche” di Edmund Husserl*, „Rivista di filosofia”, nr 14 (1923), z. 2, s. 115-133.
37. BANFI A., *Principi di una teoria della ragione*, Wyd. Parenti, Milano–Firenze 1926.
38. BANFI A., *Sui principi di una filosofia della morale*, Wyd. Tipografia Fusi, Pavia 1934.
39. BENGTSOON J., *Phenomenological Ethics, a Historical Outline*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 520-532.
40. BERGER G., *Le Cogito dans la philosophie de Husserl*, Wyd. Aubier-Montaigne, Paris 1941.
41. BERGIEL-KLON M., *Czy neuronauki mogą skorzystać na refleksji filozoficznej?*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 6 (2015), z. 2-3, s. 12-34.
42. BERTI E., *Wprowadzenie do metafizyki*, tłum. D. Facca, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2002.

43. BESOLI S., *Il percorso fenomenologico di Enzo Melandri*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 151-193.
44. BIESAGA T., *Deontonomizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Wyd. PTTA, Lublin 2001, t. 2, s. 488-490.
45. BIESAGA T., *Godność osoby ludzkiej jako źródło normy personalistycznej*, w: A. Maryniarczyk, P. Sulenta, T. Duma (red.), *Wokół antropologii Karola Wojtyły, Zadania Metafizyki*, t. 18, Wyd. PTTA, Lublin 2016, s. 219-236.
46. BIESAGA T., *Karola Wojtyły krytyka koncepcji Maxa Schelera*, „Logos i Ethos”, nr 47 (2018), z. 1, s. 181-197.
47. BIESAGA T., *Spór o normę moralności*, Wyd. PAT, Kraków 1998.
48. BLANDINO G. (i in.), *Una discussione sul l'Etica della Felicità*, Wyd. Ethica, Forlì 1968.
49. BLONDEL M., *L'action*, Wyd. Alcan, Paris 1936-1937.
50. BLONDEL M., *L'être et les êtres*, Wyd. Alcan, Paris 1935.
51. BLONDEL M., *La pensée*, Wyd. Alcan, Paris 1934.
52. BLONDEL M., *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 1, Wyd. PUF, Paris 1944.
53. BLONDEL M., *La philosophie et l'esprit chrétien*, t. 2, Wyd. PUF, Paris 1946.
54. BLONDEL M., *Le problème de la philosophie catholique*, Wyd. Bloud et Gay, Paris 1932.
55. BOBBIO N., *Husserl postumo*, „Rivista di filosofia”, nr 31 (1940), z. 1, s. 37-45.
56. BOBBIO N., *L. Stefanini, Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1938, „Rivista di filosofia”, nr 30 (1939), z. 2, s. 187-188.
57. BOBBIO N., *L'indirizzo fenomenologico nella filosofia sociale e giuridica*, Wyd. Istituto Giuridico della Regia Università, Torino 1934.
58. BOBBIO N., *La fenomenologia secondo Max Scheler*, „Rivista di filosofia”, nr 27 (1936), z. 3, s. 227-249.
59. BOBBIO N., *La filosofia di Husserl e la tendenza fenomenologica*, „Rivista di filosofia”, nr 26 (1935), z. 1, s. 47-65.
60. BOCZAR J., *Metodologiczne implikacje założeniowości w nauce*, „Folia Philosophica”, nr 18 (2000), s. 183-189.
61. BONA I., *Appendice bibliografica*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 291-316.

62. BONGIOANNI F.M., *Sull'interpretazione dei sentimenti*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 85-95.
63. BOSIO F., *Fondazione della logica in Husserl*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1966.
64. BOSIO F., *Gli inizi della fenomenologia. La „Filosofia dell'aritmetica”*, „Aut Aut”, nr 70 (1962), s. 294-308.
65. BOSIO F., *L'intenzionalità e il concetto di coscienza nelle Logische Untersuchungen*, „Aut Aut”, nr 72 (1962), s. 479-504.
66. BOSIO F., *La lotta contro lo psicologismo e l'idea della logica pura in Husserl*, „Aut Aut”, nr 71 (1962), s. 373-382.
67. BOSIO F., *Problematica della riduzione e costituzione trascendentale*, „Aut Aut”, nr 74 (1963), s. 62-83.
68. BOSIO F., *Psicologia e logica nella fenomenologia di Husserl*, „Aut Aut”, nr 68 (1962), s. 131-154.
69. BR. AUT., *La Phénoménologie*, „Journées d'études de la Société Thomiste”, t. 1, Wyd. Cerf, Juvisy 1932.
70. BRAND G., *Mondo, io e tempo nei manoscritti inediti di Husserl*, tłum. E. Filippini, Wyd. Bompiani, Milano 1960.
71. BRENTANO F., *O źródle poznania moralnego*, tłum. Cz. Porębski, A. Węgrzecki, Wyd. PWN, Warszawa 1989.
72. BRENTON S., *De la phénoménologie à l'ontologie*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 49 (1957), z. 3, s. 213-239.
73. BRUNNER A., *La personne incarnée: étude sur la phénoménologie et la philosophie existentialiste*, Wyd. Éditions Beauchesne, Paris 1947.
74. BUONGIORNO F., *Fondazione dell'etica del dovere in Edmund Husserl*, „Rivista Internazionale di Filosofia e Psicologia”, nr 2 (2011), z. 1, s. 32-40.
75. BUONGIORNO F., *Husserl in Italia (1955-1967)*, „Il Cannocchiale”, nr 1 (2011), s. 77-116.
76. BUONGIORNO F., *Is there something like an Italian phenomenology? Some remarks on Husserl's early reception in Italy*, „Archivio di filosofia”, nr 83 (2015), z. 3, s. 71-83.

77. BUONGIORNO F., *La fenomenologia di Husserl attraverso le sue traduzioni in italiano*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 285-306.
78. BUONGIORNO F., COSTA V., LANFREDINI R., *Premessa*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 9-11.
79. CAPONE BRAGA G., *Saggio su Rosmini. Il mondo delle idee*, Wyd. Libreria editrice milanese, Milano 1914.
80. CARUSO P., *Dalla fenomenologia al relazionismo*, „Aut Aut”, nr 56 (1960), s. 108-109.
81. CARUSO P., *Il problema dell'esistenza altrui in Merleau-Ponty*, „Aut Aut”, nr 66 (1961), s. 567-576.
82. CARUSO P., *L'esistenza altrui nel 'cogito' di Sartre*, „Aut Aut”, nr 47 (1958), s. 240-246.
83. CATHREIN V., *Die Einheit des sittlichen Bewusstseins*, Wyd. Herder, Freiburg 1914.
84. CAZZULLO C.L., SINI C. (red.), *Fenomenologia: Filosofia e Psichiatria*, Wyd. Masson, Milano 1984.
85. CHIODI P., *Esistenzialismo e fenomenologia*, Wyd. Edizioni di Comunità, Milano 1963.
86. CHIODI P., *L'esistenzialismo di Heidegger*, Wyd. Taylor, Torino 1947.
87. CHUDY W., *Gentile Giovanni*, w: A. Maryniarczyk (red.), *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Wyd. PTTA, Lublin 2002, s. 747-750.
88. CHYROWICZ B., *Etyka konsekwencjalna czy konsekwencjalizm w etyce?*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 43-44 (1995-1996), z. 2, s. 161-187.
89. CHYROWICZ B., *Mózg z moralnego punktu widzenia. Postulat neurobiologicznej „rekalibracji etyki”*, „Diametros”, nr 17 (2020), s. 1-33.
90. CHYROWICZ B., *Widok stąd. Dlaczego działamy tak, a nie inaczej?*, Wyd. Znak, Kraków 2021.
91. CONCI D.A., *Il tempo e l'originario. Un dibattito fenomenologico (con Angela Ales Bello)*, „Il Contributo”, nr 2 (1978), z. 5-6, s. 5-42.
92. CONCI D.A., *L'universo artificiale*, Wyd. Strada, Roma 1978.
93. CONCI D.A., *Per una fenomenologia dell'originario*, „Il Contributo”, nr 2 (1978), z. 2, s. 3-12.

94. CONSTANTINI E., *Einfühlung und Intersubjektivität bei Edith Stein und bei Husserl*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 335-339.
95. CRESPI F., *Il problema della società nella fenomenologia di Husserl*, „Rivista di Sociologia”, nr 3 (1964), s. 77-98.
96. CRISTALDI M. (red.), *Linguaggio e stile*, Wyd. Università degli Studi di Catania, Catania 1981.
97. CROCE B., *Cultura e vita morale*, Wyd. Laterza, Bari 1914.
98. CROCE B., E. Grassi, *Vom Vorrang des Logos. Das Problem der Antike in der Auseinandersetzung zwischen italienischer und deutscher Philosophie*, Beck, München 1939, „La Critica”, nr 38 (1940), z. 1, s. 39.
99. CROCE B., *Estetica come scienza dell'espressione e linguistica generale*, Wyd. Sandron, Palermo 1902.
100. CROCE B., *Filosofia della pratica. Economia ed etica*, Wyd. Laterza, Bari 1909.
101. CROCE B., *Historia Europy w XIX wieku*, tłum. J. Ugniewska, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1998.
102. CROCE B., *Logica come scienza del concetto puro*, Wyd. Laterza, Bari 1909².
103. CROCE B., *Teoria e storia della storiografia*, Wyd. Laterza, Bari 1917.
104. DAHM H., *Vladimir Solov'ev und Max Scheler. Ein Beitrag zur Geschichte der Phänomenologie im Versuch einer vergleichenden Interpretation*, Wyd. Pustet, München–Salzburg 1971.
105. DĘBOWSKI J., *Bezzałożeńiowy humanista. Rzeczywistość czy utopia?*, w: J. Kowalewski, W. Piasek (red.), *Zaangażowanie czy izolacja? Współczesne strategie społecznej egzystencji humanistów*, Wyd. IF UWM, Olsztyn 2007, s. 31-40.
106. DĘBOWSKI J., *Dlaczego epistemologia bezzałożeńiowa jest konieczna i jak jest możliwa?*, w: A.L. Zachariasz (red.), *Profile racjonalności*, Wyd. UMCS, Lublin 1988, s. 72-112.
107. DĘBOWSKI J., *Fenomenologiczny projekt bezzałożeńiowej teorii poznania*, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska”, nr 8 (1983), s. 75-94.
108. DĘBOWSKI J., *Zasada bezzałożeńiowości*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 7-36.

109. DENNETT D., *Consciousness Explained*, Wyd. Little, Brown and Company, Boston 1991.
110. DENTONI A., SCHIAVONE M. (red.), *Segno Simbolo Sintomo Comunicazione*, Wyd. Esagraph, Genova 1985.
111. DIEMER A., *Edmund Husserl. Versuch einer systematischen Darstellung seiner Phänomenologie*, Wyd. Anton Hain, Meisenheim am Glan 1965.
112. DUCHLIŃSKI P., „Gilotyna Hume'a” a współczesna etyka tomistyczna, w: P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 209-252.
113. DUCHLIŃSKI P., *Neutralność punktu wyjścia w metafizyce tomistycznej a założeniowość wiedzy*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 21 (2015), z. 2, s. 7-63.
114. DUCHLIŃSKI P., *Normatywność – jej źródła i sposoby badania. Analiza metateoretyczna*, w: P. Duchliński, A. Kobylński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 17-61.
115. DUCHLIŃSKI P., *Rekonstrukcja poglądów metabioetycznych Tadeusza Ślipki SJ*, „Studia Redemptorystowskie”, nr 16 (2018), s. 9-32.
116. DUCHLIŃSKI P., *Tomistyczna krytyka ontologii fenomenologicznej*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 53 (2017), z. 2, s. 29-75.
117. DZIARNOWSKA W., PRZYBYSZ P., *Emocje moralne jako podstawa zmysłu moralnego. Defekty zmysłu moralnego*, „Rocznik Kognitywistyczny”, nr 4 (2010), s. 57-64.
118. FARBER M., *The foundation of Phenomenology*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge 1943.
119. FILIASI CARCANO P., *Crisi della Civiltà e orientamenti della filosofia contemporanea*, Wyd. Francesco Parella, Roma 1939.
120. FILIASI CARCANO P., *La funzione metodologica della fenomenologia*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 27-33.
121. FILIPPINI E., *Ego ed alter-ego nella „Krisis” di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 213-225.
122. FINANCE J. DE, *Etica generale*, Wyd. Edizioni del Circito, Cessano-Bari 1975.
123. FINANCE J. DE, *Les degrés de l'être chez saint Thomas d'Aquin*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*,

- Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 51-57.
124. FINK E., *Das Problem der Phänomenologie Edmund Husserls*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 1 (1939), z. 2, s. 226-270.
 125. FINK E., *Die phänomenologische Philosophie E. Husserls in der gegenwärtigen Kritik*, „Kant-Studien”, nr 38 (1933), s. 319-383.
 126. FINK E., *Was will die Phänomenologie Husserls?*, „Die Tatwelt”, nr 10 (1934), s. 15-32.
 127. FINK E., *Was will die Phänomenologie Edmund Husserls?*, w: E. Fink, *Studien zur Phänomenologie 1930-1939*, Phaenomenologica, t. 21, Wyd. Springer, Dordrecht 1966, s. 157-178.
 128. FLANAGAN O., *Varieties of Moral Personalities. Ethics and Psychological Realism*, Wyd. Harvard University Press, Cambridge 1993.
 129. FLORA F., *La mente di Benedetto Croce*, „Problemi attuali di scienza e di cultura”, nr 31 (1954), s. 18-80.
 130. FRANZINI E., *Fenomenologia ed estetica in Dino Formaggio*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 109-130.
 131. GALAROWICZ J., *Człowieczeństwo a moralność w filozofii Karola Wojtyły*, „Logos i Ethos”, nr 1 (1991), s. 55-73.
 132. GALAROWICZ J., *Fenomenologiczna etyka wartości*, Wyd. PAT, Kraków 1997.
 133. GALAROWICZ J., *Materialna etyka wartości*, w: W. Jaworski (red.), *Człowiek, etyka, polityka*, Wyd. Abrys, Kraków 1998, s. 7-23.
 134. GALAROWICZ J., *Max Scheler*, Wyd. Petrus, Kraków 2019.
 135. GALLAGHER S., *Fenomenologia i projektowanie eksperymentów. Ku fenomenologicznie oświeconym naukom eksperymentalnym*, w: J. Migasiński, M. Pokropski (red.), *Główne problemy współczesnej fenomenologii*, Wyd. UW, Warszawa 2017, s. 440-457.
 136. GALLAGHER S., ZAHAVI D., *Phenomenological Mind. An Introduction to Philosophy of Mind and Cognitive Sciences*, Wyd. Routledge, New York 2008.
 137. GARA J., *Idea interdyscyplinarności i interdyscyplinarna natura wiedzy pedagogicznej*, „Forum Pedagogiczne”, nr 1 (2014), s. 35-54.
 138. GARIN E., *Banfi e il pensiero contemporaneo*, „Rivista Critica di Storia della Filosofia”, nr 25 (1970), z. 1, s. 75-95.

139. GARIN E., *Introduzione storica*, w: E. Garin, E. Paci, P. Prini (red.), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Wyd. Liviana, Padova 1960, s. 7-47.
140. GARIN E., PACI E., PRINI P. (red.), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Wyd. Liviana, Padova 1960.
141. GARULLI E., *Crisi e rifondazione del linguaggio nella fenomenologia di Husserl*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, Dialogo di Filosofia, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984, s. 29-64.
142. GARULLI E., *The Crisis of Science as a Crisis of Teleological Reason*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 91-104.
143. GEMELLI A., *F. De Sarlo, Lineamenti di una fenomenologia dello spirito, Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei*, n. 320 (1923), q. 17, pp. 201-239, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 17 (1925), z. 4-5, s. 361-371.
144. GENTILE G., *Riforma della dialettica hegeliana*, Wyd. Sansoni, Firenze 1913.
145. GENTILE G., *Teoria generale dello spirito come atto puro*, Wyd. Le Lettere, Firenze 1916.
146. GHIGI N., *L'alterità tra analogia e trascendenza. Una introduzione alla fenomenologia dell'intersoggettività in Edmund Husserl e Edith Stein*, Wyd. Carabba, Lanciano 2017.
147. GHIGI N., *L'orizzonte del sentire in Edith Stein*, Wyd. Mimesis, Milano 2011.
148. GHIGI N., *La metafisica in Edmund Husserl*, Wyd. Franco Angeli, Milano 2007.
149. GHIGI N., *La rinascita della fenomenologia in Italia. Angela Ales Bello e il Centro Italiano di Ricerche Fenomenologiche*, „Segni e Comprensione”, nr 24 (2010), z. 70, s. 107-124.
150. GŁOMBIK CZ., *Husserl i Polacy. Pierwsze spotkania, wczesne recepcje*, Wyd. Gnome, Katowice 1999.
151. GLUCHMAN V., *Etyka społecznych konsekwencji*, tłum. P. Kroczyk, Wyd. Humanitas, Warszawa 2012.
152. GOGACZ M., *Filozoficzna interpretacja godności osoby*, „*Studia Philosophiae Christianae*”, nr 25 (1989), z. 1, s. 181-207.
153. GRAMSCI A., *La città futura. 1917-1918*, red. S. Caprioglio, Wyd. Einaudi, Torino 1982.

154. GRASSELLI G., *E. Husserl, (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 11, Niemeyer, Halle 1930*, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 3, s. 274-275.
155. GRASSELLI G., *La fenomenologia di Husserl e l'ontologia di Martin Heidegger*, „Rivista di filosofia”, nr 19 (1928), z. 4, s. 330-347.
156. GRASSI E., *Sviluppo e significato della scuola fenomenologica nella filosofia tedesca contemporanea*, „Rivista di filosofia”, nr 20 (1929), z. 2, s. 129-151.
157. GRONDA R., *Preti e Husserl*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 63-86.
158. GUZZONI G., *Di una posizione 'storicamente' positiva rispetto alla fenomenologia di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 263-289.
159. HART J., *The Person and the Common Life. Studies in a Husserlian Social Ethics*, Wyd. Springer, Dordrecht 1992.
160. HEIDEGGER M. (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 10 suppl., Wyd. Niemeyer, Halle 1929.
161. HEINRICH W., *E. Husserl, Philosophie der Arithmetik, Pfeffer, Halle 1891*, „Vierteljahrsschrift für wissenschaftliche Philosophie”, nr 19 (1895), z. 4, s. 436-439.
162. HILDEBRAND D. VON, *Die Rolle des objektiven Gutes für die Person, innerhalb des Sittlichen*, w: F.-J. von Rintelen (red.), *Philosophia perennis*, t. 2, Wyd. Habbel, Regensburg 1930, s. 973-995.
163. HÖLLHUBER I., *Geschichte der italienischen Philosophie von den Anfängen des 19. Jahrhunderts bis zur Gegenwart*, Wyd. Ernst Reinhardt, München–Basel 1969.
164. HOŁUB G., BIESAGA T., MERECKI J., KOSTUR M., *Karol Wojtyła*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
165. HOŁUB G., *On the Essence of Karol Wojtyła's Personalism*, w: R. Fayos Febrer, E. Ortiz Lluca (red.), *El testimonio de Karol Wojtyła*, Wyd. Universidad de Navarra, Navarra 2022, s. 115-132.
166. HOŁUB G., *Philosophical Anthropology and Ethics in the Thought of Karol Wojtyła*, „Studia Gilsoniana”, nr 11 (2022), z. 1, s. 145-161.

167. HUME D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. 2, tłum. Cz. Znamierowski, Wyd. PWN, Warszawa 1963.
168. HUSSERL E., *Badania logiczne*, t. 1, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 2006.
169. HUSSERL E., *Badania logiczne*, t. 2: *Badania dotyczące fenomenologii i teorii poznania*, cz. 1-2, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 2000.
170. HUSSERL E., *Cartesianische Meditationen und Pariser Vorträge*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1950.
171. HUSSERL E., *Dal manoscritto inedito K III 26*, tłum. P. Valori, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 173-175.
172. HUSSERL E., *Dal manoscritto inedito K III 28*, tłum. P. Valori, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 168-172.
173. HUSSERL E., *Der Encyclopaedia Britannica Artikel. Erster Entwurf*, w: E. Husserl, *Phänomenologische Psychologie*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1968, s. 237-256.
174. HUSSERL E., *Der Folgerungskalkül und die Inhaltslogik*, „Vierteljahrschrift für wissenschaftliche Philosophie”, nr 15 (1891), s. 168-189.
175. HUSSERL E., *Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen*, Wyd. Martinus Nijhoff, Haag 1950.
176. HUSSERL E., *Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendente Phänomenologie*, „Philosophia”, t. 1 (1936), s. 77-176.
177. HUSSERL E., *Doświadczenie i sąd. Badania nad genealogią logiki*, tłum. B. Baran, Wyd. Aletheia, Warszawa 2013.
178. HUSSERL E., *Du manuscrit inédit K III 26*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma–Paris 1956, s. 129-131.
179. HUSSERL E., *Du manuscrit inédit K III 28*, tłum. P. Valori, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l'histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma–Paris 1956, s. 124-129.
180. HUSSERL E., *E. Schröder, Vorlesungen über die Algebra der Logik*, Teubner, Leipzig 1890, „Göttingische gelehrte Anzeigen”, nr 15 (1891), s. 243-278.
181. HUSSERL E., *Einleitung in die Ethik: Vorlesungen Sommersemester 1920/1924*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, t. 37, Wyd. Springer, Dordrecht 2004.

182. HUSSERL E., *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie der Logik*, Wyd. Academia, Prag 1939.
183. HUSSERL E., *Esperienza e giudizio*, tłum. F. Costa, Wyd. Silva, Genova 1960.
184. HUSSERL E., *Filozofia jako ścisła nauka*, tłum. W. Galewicz, Wyd. Aletheia, Warszawa 1992.
185. HUSSERL E., *Formale und transzendente Logik*, w: E. Husserl (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 10, Wyd. Niemeyer, Halle 1929, s. 1-298.
186. HUSSERL E., *Idea fenomenologii. Pięć wykładów*, tłum. J. Sidorek, Wyd. PWN, Warszawa 1990.
187. HUSSERL E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 1, tłum. D. Gierulanka, Wyd. PWN, Warszawa 1975.
188. HUSSERL E., *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, ks. 2, tłum. D. Gierulanka, Wyd. PWN, Warszawa 1974.
189. HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e per una filosofia fenomenologica*, tłum. E. Filippini, Wyd. Einaudi, Torino 1965.
190. HUSSERL E., *Idee per una fenomenologia pura e una filosofia fenomenologica*, tłum. G. Alliney, red. E. Filippini, Wyd. Einaudi, Torino 1950.
191. HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie. Zweites Buch*, Wyd. Martinus Nijhoff, Den Haag 1952.
192. HUSSERL E., *Ideen zu einer reinen phänomenologischen Philosophie*, w: E. Husserl (red.), *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. 1, Wyd. Niemeyer, Halle 1913, s. 1-323.
193. HUSSERL E., *Inedito husserliano, L'analisi husserliana del colore*, tłum. G. Piana, „Aut Aut”, nr 92 (1968), s. 20-29.
194. HUSSERL E., *Inedito husserliano, L'Urkind di Husserl*, tłum. M. Sancipriano, „Aut Aut”, nr 86 (1965), s. 7-26.
195. HUSSERL E., *Kryzys kultury europejskiej i filozofia*, tłum. J. Sidorek, „Archiwum Historii Filozofii i Myśli Społecznej”, nr 29 (1983), s. 317-353.
196. HUSSERL E., *Kryzys nauk europejskich i fenomenologia transcendentalna*, tłum. S. Walczewska, Wyd. PAT, Kraków 1987.
197. HUSSERL E., *Kryzys nauki europejskiej a fenomenologia transcendentalna*, tłum. J. Szewczyk, „Studia Filozoficzne”, nr 9 (1976), s. 93-121.

198. HUSSERL E., *L'idea della fenomenologia*, tłum. A. Vasa, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1981.
199. HUSSERL E., *L'inedito husserliano C 8 I*, tłum. G. Piana, „Aut Aut”, nr 70 (1962), s. 284-293.
200. HUSSERL E., *La filosofia come scienza rigorosa*, tłum. F. Costa, Wyd. Paravia, Torino 1958.
201. HUSSERL E., *Logica formale e trascendentale*, tłum. G.D. Neri, Wyd. Laterza, Bari 1966.
202. HUSSERL E., *Logica, psicologia, filosofia. Pagine scelte*, tłum. A. Masullo, Wyd. Il Tripode, Napoli 1961.
203. HUSSERL E., *Logika formalna i logika transcendentalna*, tłum. G. Sowinski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011.
204. HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, t. 1: *Prolegomena zur reinen Logik*, Wyd. Niemeyer, Halle 1900.
205. HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, Wyd. Niemeyer, Halle 1901.
206. HUSSERL E., *Logische Untersuchungen*, t. 2: *Untersuchungen zur Phänomenologie und Theorie der Erkenntnis*, cz. 1, Wyd. Niemeyer, Halle 1913².
207. HUSSERL E., *Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, tłum. G. Peiffer, E. Lévinas, Wyd. Colin, Paris 1931.
208. HUSSERL E., *Meditazioni cartesiane e Discorsi parigini*, tłum. F. Costa, Wyd. Bompiani, Milano 1959.
209. HUSSERL E., *Medytacje kartezjańskie*, tłum. A. Wajs, Wyd. PWN, Warszawa 1982.
210. HUSSERL E., *Per la fenomenologia della coscienza interna del tempo*, tłum. A. Marini, Wyd. F. Angeli, Milano 1981.
211. HUSSERL E., *Philosophie der Arithmetik*, t. 1, Wyd. Pfeffer, Halle 1891.
212. HUSSERL E., *Psychologische Studien zur elementaren Logik*, „Philosophische Monatshefte”, nr 30 (1894), s. 159-191.
213. HUSSERL E., *Ricerche logiche*, tłum. G. Piana, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1968.
214. HUSSERL E., *Teleologia universale*, tłum. E. Paci, „Archivio di filosofia”, nr 1 (1960), s. 9-16.
215. HUSSERL E. (i in.), *Tempo e intenzionalità*, Wyd. CEDAM, Padova 1960.
216. HUSSERL E., *Vorlesungen über Ethik und Wertlehre 1908-1914*, Husserliana: Edmund Husserl – Gesammelte Werke, t. 28, Wyd. Kluwer, Den Haag 1988.

217. HUSSERL E., *Wert des Lebens. Wert der Welt. Sittlichkeit (Tagung) und Glückseligkeit*, „Husserl Studies”, nr 13 (1997), s. 201-235.
218. INGARDEN R., *Czego nie wiemy o wartościach?*, w: R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wyd. Literackie, Kraków 1966, s. 83-127.
219. INGARDEN R., *Uwagi o względności wartości*, w: R. Ingarden, *Przeżycie – dzieło – wartość*, Wyd. Literackie, Kraków 1966, s. 67-82.
220. INVITTO G. (red.), *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia*, Wyd. Adriatica Editrice Salentina, Lecce 1981.
221. INVITTO G., *Fenomenologia ed esistenzialismo in Italia trent'anni dopo*, „Segni e Comprensione”, nr 70 (2010), s. 5-10.
222. JAEGERSCHMID A., *Rozmowy z Edmundem Husserlem (1931-1938)*, „Znak”, nr 212 (1972), s. 153-185.
223. JAN PAWEŁ II, *Encyklika Veritatis splendor*, Watykan 1993.
224. JODKOWSKI K., *Problem uteoretyzowania faktów naukowych*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 19 (1983), z. 4, s. 419-435.
225. KAMIŃSKI S., STYCZEŃ T., *Doświadczalny punkt wyjścia w etyce*, „Studia Philosophiae Christianae”, nr 4 (1968), z. 2, s. 21-73.
226. KASPRZYSIAK S., *Związki z prawdą i znaczenie ponownych narodzin*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 5-23.
227. KASTIL A., *Die Philosophie Franz Brentanos. Eine Einführung in seine Lehre*, Wyd. A. Francke Ag., Bern 1951.
228. KLEIN J.T., NEWELL W.H., *Advancing Interdisciplinary Studies*, w: J. Gaff, J. Ratcliff (red.), *Handbook of the Undergraduate Curriculum: A Comprehensive Guide to Purposes, Structures, Practices, and Change*, Wyd. Jossey-Bass, San Francisco 1977, s. 393-415.
229. KOBYLIŃSKI A., *The Phenomenological-Axiological Personalism according to Max Scheler*, w: P. Dancák, D. Hruška, M. Rembierz, R. Šoltés (red.), *Personalizmus a súčasnosť*, Wyd. Prešovská Univerzita, Prešov 2010, s. 83-90.
230. KOŁODZIEJCZYK S., *Semantyczne uwarunkowania różnicy między metafizyką a ontologią*, „Kwartalnik Filozoficzny”, nr 42 (2014), z. 2, s. 5-27.
231. KOTARBIŃSKI T., *Elementy teorii poznania, logiki formalnej i metodologii nauk*, Wyd. Zakład Narodowy im. Ossolińskich, Wrocław–Warszawa 1961.

232. KOWALCZYK S., *Filozofia wartości*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 12 (1960), z. 4, s. 71-84.
233. KOWALCZYK S., *Filozoficzne koncepcje wartości*, „Collectanea Theologica”, nr 56 (1986), z. 1, s. 37-51.
234. KOYRE A., *Discussion*, w: *La Phénoménologie*, „Journées d'études de la Société Thomiste”, t. 1, Wyd. Cerf, Juvisy 1932, s. 71-73.
235. KRĄPIEC M.A., *Człowiek i wartości*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 27 (1979), z. 2, s. 52-70.
236. KRĄPIEC M.A., *Filozofia bytu a zagadnienie wartości*, „Znak”, nr 130 (1965), s. 424-433.
237. KRĄPIEC M.A., KAMIŃSKI S., *Specyficzność poznania metafizycznego*, „Znak”, nr 83 (1961), s. 602-637.
238. KRĄPIEC M.A., *Odzyskać świat realny*, Wyd. TN KUL, Lublin 1999.
239. KRZEMIEŃ-OJAK S., *Antonio Gramsci. Filozofia, teoria kultury, estetyka*, Wyd. PWN, Warszawa 1983.
240. KRZEMIEŃ-OJAK S., *Benedetto Croce i marksizm*, Wyd. PWN, Warszawa 1975.
241. KRZEMIEŃ-OJAK S., *Labriola*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
242. KRZEMIEŃ-OJAK S., *Wprowadzenie*, w: A. Gramsci, *Zeszyty filozoficzne*, Wyd. PWN, Warszawa 1991, s. VII-XLV.
243. KURCZEWSKA J., *Wariacje na temat interdyscyplinarności*, w: S. Biliński (red.), *Oceny nauki*, Wyd. PAU, Kraków 2014, s. 80-89.
244. KURLANDZKI S., *Personalizm Maxa Schelera*, „Personalizm”, nr 6 (2004), s. 15-28.
245. LABRIOLA A., *O socjalizmie*, w: A. Labriola, *Pisma filozoficzne*, t. 2, tłum. L. Kołakowski, B. Kupis, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1963, s. 361-382.
246. LABRIOLA A., *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, tłum. A. Brzozowska, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1961.
247. LALANDE A., *Science*, w: A. Lalande (red.), *Vocabulaire technique et critique de la Philosophie*, Wyd. PUF, Paris 1968¹⁰, s. 953-959.
248. LANDGREBE L., *Husserls Phänomenologie und die Motive zu ihrer Umbildung*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 1 (1939), s. 277-316.
249. LAZZARINI R., *Fenomenologia e intenzione metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra*

- Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 49-60.
250. LEE P., GEORGE R.P., *The Nature and Basis of Human Dignity*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 409-433.
 251. LELLIS E. DE, *Bibliografia degli studi husserliani in Italia: 1960-1964*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 71-72 (1965), s. 140-152.
 252. LEO D. DE, *L'attualità della fenomenologia*, „Segni e Comprensione”, nr 97 (2019), s. 6-7.
 253. LEONI F., *Carlo Sini, una fenomenologia della distanza*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 217-236.
 254. LÉVINAS E., *La théorie de l'intuition dans la phénoménologie de Husserl*, Wyd. Alcan, Paris 1930.
 255. LIVERZIANI F., *The Phenomenology of Religion as a Science and as a Philosophy*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 321-334.
 256. LUGARINI L., *La fondazione trascendentale della logica in Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 163-194.
 257. LUGARINI L., *Ragione critica e ragione fenomenologica*, „Giornale Critico della Filosofia Italiana”, nr 15 (1961), s. 443-461.
 258. LUTZ A., THOMPSON E., *Neurophenomenology – integrating subjective experience and brain dynamics in the neuroscience of consciousness*, „Journal of Consciousness Studies”, nr 10 (2003), s. 31-52.
 259. LUTZ A., *Toward a neurophenomenology as an account of generative passages: A first empirical case study*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, nr 1 (2002), s. 133-167.
 260. MAILLARD N., *Faut-il être minimalisme en éthique? Le libéralisme, la morale et le rapport a soi*, Wyd. Labor et Fides, Genève 2014.
 261. MAJEWSKA Z., *Język a wartości*, w: J. Lipiec (red.), *Istnienie i poznanie wartości*, Wyd. Eureka, Kraków 1991, s. 70-97.
 262. MAJEWSKA Z., *Problemy doświadczania i istnienia wartości*, Wyd. UMCS, Lublin 2010.

263. MAJEWSKA Z., *Problem intuicji w filozofii Husserla i Ingardena*, w: A. Drabarek (red.), *Intuicja w filozofii i etyce*, Wyd. UMCS, Lublin 2000, s. 75-90.
264. MAJEWSKA Z., *Problem neutralności aksjologicznej*, w: D. Karłowicz, J. Lipiec, B. Markiewicz, B. Szymańska (red.), *Wartość bycia*, Wyd. Polskie Towarzystwo Filozoficzne, Kraków–Warszawa 1993, s. 111-120.
265. MANGANARO P., *L'esperienza della verità nella parola: filosofia linguaggio rivelazione*, Dialogo di Filosofia, t. 8, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2006.
266. MANN M., *Benedetto Croce: jego estetyka i krytyka literacka*, Wyd. TN Warszawskie, Warszawa 1930.
267. MARBACH E., *Towards a Formalism for Expressing Structures of Consciousness*, w: S. Gallagher, D. Schmicking (red.), *Handbook of Phenomenology and Cognitive Science*, Wyd. Springer, Dordrecht 2010, s. 57-81.
268. MARECHAL J., *Mélanges Joseph Maréchal*, Wyd. Desclée, Paris 1950.
269. MARINI A., *Sociologia e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 84 (1964), s. 68-86.
270. MARTINETTI P., *M. Heidegger (red.), Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung, Bd. 10 suppl., Niemeyer, Halle 1929*, „Rivista di filosofia”, nr 22 (1931), z. 3, s. 252-253.
271. MARYNIARCZYK A., *Metafizyka a ontologie. Próby przewyciężenia metafizyki i ich paradoksy*, Zeszyty z metafizyki, t. 7, Wyd. PTTA, Lublin 2015.
272. MARYNIARCZYK A., *Racjonalność w etyce a normatywna moc prawdy*, w: K. Krajewski (red.), *Racjonalność w etyce. Normatywna moc prawdy*, Wyd. KUL, Lublin 2007, s. 131-142.
273. MAZZANTINI C., *L'undicesimo volume dell' 'Annuario della Scuola fenomenologica' di Husserl*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 23 (1931), z. 3, s. 280-283.
274. MAZZANTINI C., *Osservazioni sopra la metafisica implicita nella Fenomenologia e sopra il passaggio all'Esistenzialismo*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 108-117.
275. MELANDRI E., *I paradossi dell'infinito nell'orizzonte fenomenologico*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 81-120.

276. MELANDRI E., *Logica e esperienza in Husserl*, Wyd. Mulino, Bologna 1960.
277. MELLE U., *Edmund Husserl: From reason to love*, w: J.J. Drummond, L. Embree (red.), *Phenomenological Approaches to Moral Philosophy. A Handbook*, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 229-248.
278. MERLEAU-PONTY M., *Phénoménologie de la perception*, Wyd. Gallimard, Paris 1945.
279. MESSINESE L., *Il problema di Dio nella filosofia moderna*, Dialogo di Filosofia, t. 28, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2017.
280. MIETELSKI T., *Einfühlung jako sposób poznania drugiego człowieka według Edyty Stein*, „Bieleńskie Studia Teologiczne”, nr 3 (2017), s. 55-72.
281. MINANZI F., *Giulio Preti. Bibliografia*, Wyd. Franco Angeli, Milano 1984.
282. MINDÁN M., *La fenomenología: su función metodológica y sus posibilidades metafísicas*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 142-147.
283. MOLINARO A. (red.), *Interpretazione del nichilismo*, Dialogo di Filosofia, t. 3, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1986.
284. MOLINARO A. (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Dialogo di Filosofia, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983.
285. MOLINARO A., *Mons. Giorgio Giannini*, w: A. Piolanti (red.), *La Pontificia Università Lateranense. Profilo della sua storia, dei suoi maestri e dei suoi discepoli*, Wyd. Pontificia Università Lateranense, Roma 1963, s. 293-294.
286. MOŃ R., „*Humanae vitae*” odpowiedzią na współczesne spory filozoficzno-teologiczne oraz przypomnieniem podstawowych prawd chrześcijańskiej wiary, „Warszawskie Studia Teologiczne”, nr 32 (2019), z. 3, s. 38-55.
287. MOŃ R., *Autonomia jako autotranscendencja w prawdzie*, „Ethos”, nr 33 (2020), z. 1, s. 329-351.
288. MOŃ R., PODREZ E., *Etyka*, w: P.S. Mazur, P. Duchliński, P. Skrzydlewski (red.), *Przewodnik po polskiej filozofii chrześcijańskiej XX i XXI wieku*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2020, s. 133-153.
289. MOŃ R., *Etyka fenomenologiczna*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka*, cz. 1, Wyd. KUL, Lublin 2016, s. 107-131.

290. MOŃ R., *Godność człowieka a jego autonomia*, w: E. Podrez, T. Stawecki (red.), *Badania nad embrionami ludzkimi w świetle etyki i prawa*, Wyd. UW, Warszawa 2012, s. 79-87.
291. MOŃ R., *Podmiotowy i przedmiotowy wymiar normatywności*, w: P. Duchliński, A. Kobyliński, R. Moń, E. Podrez (red.), *O normatywności w etyce*, Wyd. WAM, Kraków 2015, s. 63-89.
292. MOŃ R., TONDEL S., KROKOS J., WALESZCZYŃSKI A., *Tadeusz Styczeń*, Wydawnictwo Naukowe Akademii Ignatianum w Krakowie, Kraków 2019.
293. MOŃ R., *Warto czy należy? Studium na temat istoty i źródeł normatywności*, Wyd. UKSW, Warszawa 2011.
294. MORANDINI F., *Fenomenologia e metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 19-26.
295. MORSELLI E., *E. Husserl, Méditations cartésiennes. Introduction à la phénoménologie*, Colin, Paris 1931, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 2, s. 181.
296. MOSCHETTI A.M., *Fenomenologia pura e metodologia della riflessione personale*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 138-141.
297. MUÑOZ-ALONSO A., *Fenomenologia y metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 118-120.
298. MURRAY A., *Philosophy and the 'Anteriority Complex'*, „Phenomenology and the Cognitive Sciences”, nr 1 (2002), s. 27-47.
299. MYSONA BYRSKA J., *Nieutylitarystyczny konsekwencjonalizm – projekt etyczny dla XXI wieku*, „Logos i Ethos”, nr 36 (2014), z. 1, s. 247-250.
300. NATALE F. DE, *Con Husserl 'oltre' Husserl: la fenomenologia nella riflessione di Giuseppe Semerari*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 131-149.

301. NERI G.D., *1945: un confronto teologico-politico tra Paci e Banfi*, „Aut Aut”, nr 214-215 (1986), s. 57-71.
302. NERI G.D., *La filosofia come ontologia universale e le obiezioni del relativismo scettico di Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 69-79.
303. NERI G.D., *Riflessione pragmatica e riflessione teoretica in Banfi*, w: *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del Convegno di studi banfiani*, Wyd. Nuova Italia, Firenze 1969, s. 18-33.
304. NICOLETTI E., *Fenomenologia e interpretazione*, Wyd. Franco Angeli, Milano 1989.
305. NICOLETTI E., *Linguaggio e referenza*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, Dialogo di Filosofia, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984, s. 79-156.
306. NICOLINI F., *Benedetto Croce nella vita e negli scritti*, „Problemi attuali di scienza e di cultura”, nr 31 (1954), s. 5-17.
307. NIDA-RÜMELIN J., *Kritik des Konsequentialismus*, Wyd. Oldenbourg, München 1993.
308. NIEMCZUK A., *Diagnoza i terapia aksjologii*, w: B. Truchlińska (red.), *Aksjologia współczesności. Problemy i kontrowersje*, Wyd. UMCS, Lublin 2012, s. 27-35.
309. NIEMCZUK A., *Filozofia dobra przed powstaniem aksjologii. Relacjonistyczne próby przezwyciężenia trudności obiektywizmu i subiektywizmu*, Wyd. UMCS, Lublin 1994.
310. NIEMCZUK A., *Metapraktyczna modyfikacja aksjologii fenomenologicznej*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 97-123.
311. NIEMCZUK A., *O nieistnieniu i normatywności wartości*, „Kultura i Wartości”, nr 28 (2019), s. 99-130.
312. NIEMCZUK A., *Stosunek wartości do bytu. Dociekania metafizyczne*, Wyd. UMCS, Lublin 2005.
313. NOWICKI A., *Wstęp*, w: A. Nowicki (red.), *Współczesna filozofia włoska*, Wyd. PWN, Warszawa 1977, s. 5-91.
314. OGIERMANN H., *Die Problematik der religiösen Erfahrung*, „Scholastik”, nr 37 (1962), s. 481-513.
315. ORLIK P., *Fenomenologia świadomości aksjologicznej (Max Scheler – Dietrich von Hildebrand)*, Wyd. IF UAM, Poznań 1995.

316. ØSTRENG W., *Science without Boundaries: Interdisciplinarity in Research, Society and Politics*, Wyd. University Press of America, Lanham 2010.
317. PACI E., *A proposito di sociologia e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 72 (1962), s. 507-510.
318. PACI E., *Annotazioni per una fenomenologia della musica*, „Aut Aut”, nr 79-80 (1964), s. 54-66.
319. PACI E., *Antonio Banfi vivente*, w: *Antonio Banfi e il pensiero contemporaneo. Atti del Convegno di studi banfiani*, Wyd. Nuova Italia, Firenze 1969, s. 34-45.
320. PACI E., *Antropologia strutturale e fenomenologia*, „Aut Aut”, nr 88 (1965), s. 42-54.
321. PACI E., *Avvertenza*, w: E. Husserl, *La crisi delle scienze europee e la fenomenologia trascendentale*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 2015.
322. PACI E., *Commemorazione di Husserl*, w: E. Garin, E. Paci, P. Prini (red.), *Bilancio della fenomenologia e dell'esistenzialismo*, Wyd. Liviana, Padova 1960, s. 141-160.
323. PACI E., *Coscienza fenomenologica e coscienza idealistica*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 3-15.
324. PACI E., *Dall'esistenzialismo al relazionismo*, Wyd. G. D'Anna, Messina–Firenze 1957.
325. PACI E., *Dziennik fenomenologiczny*, w: E. Paci, *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980, s. 25-79.
326. PACI E., *Fenomenologia e antropologia culturale*, „Aut Aut”, nr 77 (1963), s. 9-11.
327. PACI E., *Fenomenologia e cibernetica*, „Aut Aut”, nr 84 (1964), s. 25-32.
328. PACI E., *Funzione delle scienze e significato dell'uomo*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1963.
329. PACI E., *Husserl sempre di nuovo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 7-27.
330. PACI E., *I principi di una filosofia dell'essere*, Wyd. Guanda, Modena 1939.
331. PACI E., *Il significato del 'Parmenide' nella filosofia di Platone*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1938.
332. PACI E., *La psicologia fenomenologica e la fondazione della psicologia come scienza*, „Aut Aut”, nr 74 (1963), s. 7-19.
333. PACI E., *Nota introduttiva*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 3-6.

334. PACI E. (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960.
335. PACI E., *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1940.
336. PACI E., *Sul significato del 'platonismo' di Husserl*, „Acme”, nr 10 (1957), z. 1-3, s. 135-152.
337. PACI E., *Temi fondamentali del pensiero di Husserl*, w: E. Paci, *Pensiero, esistenza e valore. Studi sul pensiero contemporaneo*, Wyd. Principato, Milano–Messina 1940, s. 30-46.
338. PACI E., *Tempo e verità nella fenomenologia di Husserl*, Wyd. Laterza, Bari 1961.
339. PACI E., *Vita e ragione in Antonio Banfi*, „Aut Aut”, nr 43-44 (1958), s. 56-66.
340. PACI E., *Związki i znaczenia. Eseje wybrane*, tłum. S. Kasprzysiak, Wyd. Czytelnik, Warszawa 1980.
341. PAPI F., *Il pensiero di Antonio Banfi*, Wyd. Parenti, Firenze 1961.
342. PAPI F., *Vita e filosofia. Scuola di Milano. Banfi, Cantoni, Paci, Preti*, Wyd. Guerini, Milano 1990.
343. PASTORE A., *Contributo all'interpretazione dell'ontologicità eidetica di Husserl*, „Rivista di filosofia”, nr 23 (1932), z. 4, s. 356-364.
344. PASTORE A., *Husserl, Heidegger, Chestov. Prospettive*, „Archivio di Storia della Filosofia”, nr 2 (1933), z. 1, s. 107-131.
345. PASTORE A., *Sull'intuizione logica secondo la 'Logica del Potenziamento'*, „Archivio di filosofia”, nr 12 (1934), z. 2, s. 141-160.
346. PEDROLI G., *La fenomenologia di Husserl*, Wyd. Taylor, Torino 1958.
347. PEDROLI G., *Realtà e prassi in Husserl*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 195-211.
348. PELLEGRINO E.D., *The Lived Experience of Human Dignity*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 513-539.
349. PEZZELLA A.M., *Edith Stein. Una riflessione sulla comunità*, w: A. Ales Bello, F. Alfieri, M. Shahid (red.), *Edith Stein, Hedwig Conrad-Martius, Gerda Walter. Fenomenologia della persona, della vita e della comunità*, Wyd. Laterza, Bari 2011, s. 389-415.
350. PEZZELLA A.M., *Fenomenologia e psicologia: il contributo di E. Stein per l'indagine della psiche*, w: A. Ales Bello (red.), *Le fonti esistenziali della fenomenologia*, Wyd. Bastogi, Pisa 2005, s. 73-83.

351. PEZZELLA A.M., *L'antropologia filosofica di E. Stein*, Wyd. Città Nuova Editrice, Roma 2003.
352. PEZZELLA A.M., *Lineamenti di filosofia dell'educazione: per una prospettiva fenomenologica dell'evento educativo*, Dialogo di Filosofia, t. 15, Wyd. Lateran University Press, Città del Vaticano 2008.
353. PIANA G., *Esistenza e storia negli inediti di Husserl*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1965.
354. PIŁAT R., *Doświadczenie i pojęcie. Studia z fenomenologii i filozofii umysłu*, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2006.
355. PLICH R., *Proporcjonalizm: pokusa utylitaryzmu w teologii moralnej*, „Forum Teologiczne”, nr 12 (2011), s. 73-86.
356. PŁOTKA W., *Fenomenologia Husserlowska a etyka. Źródła, rozwój i kontynuacje*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 222-257.
357. POCZOBUT R., *Interdyscyplinarność i pojęcia pokrewne*, w: A. Chmielewski, M. Dudzikowa, A. Grobler (red.), *Interdyscyplinarnie o interdyscyplinarności*, Wyd. Impuls, Kraków 2012, s. 39-61.
358. POKROPSKI M., *Fenomenologia i kognitywistyka: geneza – problemy – stanowiska*, w: W. Płotka (red.), *Wprowadzenie do fenomenologii. Interpretacje, zastosowania, problemy*, t. 2, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2014, s. 413-446.
359. PRETI G., *'La crisi delle scienze europee' di Husserl*, w: G. Preti, *Saggi filosofici*, t. 1, Wyd. La Nuova Italia, Firenze 1976, s. 449-453.
360. PRETI G., *Difesa del principio di immanenza*, „Sophia”, nr 4 (1936), s. 281-301.
361. PRETI G., *Edmondo Husserl*, „La Nuova Italia”, nr 9 (1940), z. 3-4, s. 83-85.
362. PRETI G., *Filosofia e saggezza nel pensiero husserliano*, „Archivio di filosofia”, nr 4 (1934), z. 1, s. 83-88.
363. PRETI G., *I fondamenti della logica formale pura nella 'Wissenschaftslehre' di B. Bolzano e nelle 'Logische Untersuchungen' di E. Husserl*, „Sophia”, nr 3 (1935), s. 187-194, 361-376.
364. PRETI G., *Idealismo e positivismo*, Wyd. Bompiani, Milano 1943.
365. PRETI G., *Il linguaggio della filosofia*, w: G. Preti, *Saggi filosofici*, t. 1, Wyd. La Nuova Italia, Firenze 1976, s. 455-474.
366. PRETI G., *L'ontologia della regione 'natura' nella fisica newtoniana*, „Giornale critico della filosofia italiana”, nr 36 (1957), s. 17-36.

367. PRETI G., *Linguaggio comune e linguaggi scientifici*, Wyd. Fratelli Bocca, Roma–Milano 1953.
368. PRETI G., *Praxis ed empirismo*, Wyd. Einaudi, Torino 1957.
369. PRETI G., S. Vanni Rovighi, *La filosofia di Edmund Husserl*, Unione Tipografica, Milano 1938-1939, „Studi filosofici”, nr 1 (1940), z. 1, s. 159-160.
370. PUCCI R., *Fenomenologia e psicologia*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 229-262.
371. PUCCI R., *Il metodo della riduzione fenomenologica in Husserl*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 161-172.
372. RAGGIUNTI R., *Dalla logica alla fenomenologia*, Wyd. Le Monnier, Firenze 1967.
373. RAGGIUNTI R., *Lo strutturalismo e il concetto di creazione linguistica*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, Dialogo di Filosofia, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984, s. 11-38.
374. RENZI E., *Per un'antropologia fenomenologica*, „Aut Aut”, nr 67 (1962), s. 80-89.
375. RENZI E., *Ricœur e l'Einfühlung husserliana*, „Il Verri”, nr 4 (1960), z. 4, s. 131-138.
376. REPKO A.F., *Interdisciplinary Research: Process and Theory*, Wyd. Sage Publications Inc., Los Angeles 2008.
377. RICŒUR P., *Conclusion Arezzo*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 415-426.
378. RODZIŃSKI A., *Wprowadzenie do etyki personalistycznej*, „Znak”, nr 159 (1967), s. 1113-1120.
379. ROGNONI L., *Alienazione e intenzionalità musicale*, „Aut Aut”, nr 79-80 (1964), s. 7-14.
380. ROSKIES A., *Neuroethics for the New Millennium*, „Neuron”, nr 35 (2002), z. 1, s. 21-23.
381. ROTH A., *Edmund Husserls ethische Untersuchungen*, Wyd. Martinus Nijhoff, Haag 1960.
382. ROVATTI P.A., VECA S., *Per un discorso fenomenologico sul teatro*, „Aut Aut”, nr 81 (1963), s. 15-54.

383. RUGGIERO G. DE, *La filosofia contemporanea*, Wyd. Laterza, Bari 1964⁸.
384. RUGGIERO G. DE, *Note sulla più recente filosofia europea. Husserl e la 'Fenomenologia'*, „La Critica”, nr 29 (1931), z. 2, s. 100-109.
385. RYCHTER K., *Neuronalne korelaty poczucia winy i wstydu – z perspektywy filozofa*, „Humanistyka i Przyrodoznawstwo”, nr 26 (2020), s. 147-165.
386. SACCONAGHI R., *Ideen I in Italy and Enzo Paci*, w: L. Embree, T. Nenon (red.), *Husserl's Ideen, Contributions to Phenomenology*, t. 66, Wyd. Springer, Dordrecht 2013, s. 161-176.
387. SAFIRE W., *Vision for a New Field of „Neuroethics”*, w: W. Glannon (red.), *Defining Right and Wrong in Brain Science. Essential Readings in Neuroethics*, Wyd. Dana Press, New York–Washington 2007, s. 7-11.
388. SAINATI V., *La fenomenologia e la conclusione della filosofia metafisica*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 173-182.
389. SALEMI R., *Antonio Banfi, the first Italian interpreter of phenomenology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 441-460.
390. SALEMI R., *Bibliography of Husserlian Studies in Italy*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 462-484.
391. SANCIPRIANO M., *Il logos di Husserl*, Wyd. Bottega d'Erasmus, Torino 1962.
392. SARLO F. DE, *Lineamenti di una fenomenologia dello spirito*, „Atti della R. Accademia Nazionale dei Lincei”, nr 320 (1923), z. 17, s. 201-239.
393. SCARANTINO L.M. (red.), *Sulla filosofia teoretica di Giulio Preti. In occasione del centenario*, Wyd. Mimesis, Milano 2014.
394. SCARANTINO L.M., *Alle origini della fenomenologia in Italia: la rivoluzione trascendentale di Antonio Banfi*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 13-34.
395. SCARANTINO L.M., *Giulio Preti. La costruzione della filosofia come scienza sociale*, Wyd. Bruno Mondadori, Milano 2007.

396. SCHELER M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Wyd. Niemeyer, Halle 1916.
397. SCHELER M., *Materialne apriori w etyce*, tłum. A. Węgrzecki, „Znak”, nr 12 (1967), s. 1512-1543.
398. SCRIMIERI G., *Algoritmo e calcolo in Edmund Husserl*, Wyd. Levante, Bari 1974.
399. SEIFERT J., *The Right to Life and the Fourfold Root of Human Dignity*, w: J. de Dios Vial Correa, E. Sgreccia (red.), *The Nature and Dignity of Human Person as the Foundation of Right to Life. The Challenges of the Contemporary Cultural Context*, Wyd. LEV, Città del Vaticano 2003, s. 194-215.
400. SEMERARI G., *L'introduzione alle Meditazioni cartesiane*, „Aut Aut”, nr 54 (1959), s. 393-412.
401. SEMERARI G., *La 'filosofia come scienza rigorosa' e la critica fenomenologica del dogmatismo*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 121-161.
402. SEMERARI G., *La filosofia come relazione*, Wyd. Centro Librario, Sapri 1961.
403. SEMERARI G., *Scienza nuova e ragione*, Wyd. Silva, Milano 1961.
404. SIEMIANOWSKI A., *O możliwości uprawiania etyki wartości*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 35-56.
405. SIGNORE M. (red.), *Husserl. La «crisi delle scienze europee» e la responsabilità storica della ragione*, Wyd. F. Angeli, Milano 1985.
406. SINI C., *Introduzione alla filosofia come scienza*, Wyd. Lampugnani Nigri, Milano 1965.
407. SINI C., *La fenomenologia in Italia. Sviluppo storico*, „Revue Internationale de Philosophie”, nr 71-72 (1965), s. 125-139.
408. SINI C., *La funzione simbolica del linguaggio*, w: A. Ales Bello, A. Molinaro (red.), *Il Linguaggio: struttura, espressione, simbolo, referenza*, Dialogo di Filosofia, t. 2, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1984, s. 65-78.
409. SINI C., *Per una rilettura della fenomenologia hegeliana*, „Aut Aut”, nr 65 (1961), s. 449-459.
410. SINI C., *Whitehead e la funzione della filosofia*, Wyd. Marsilio, Padova 1965.
411. ŚLIPKO T., *Historia etyki*, Wyd. Petrus, Kraków 2019.
412. ŚLIPKO T., *Rozwój myśli etycznej Karola Kard. Wojtyły*, „Collectanea Theologica”, nr 50 (1980), z. 2, s. 49-75.

413. SOWINSKI G., *Od tłumacza*, w: E. Husserl, *Logika formalna i logika transcendentálna*, tłum. G. Sowinski, Wyd. IFiS PAN, Warszawa 2011, s. VII-XII.
414. ŚPIEWAK P., *Gramsci*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1977.
415. STACHEWICZ K., *Czy wartości są fundamentem moralności i etyki, czyli kilka pytań pod adresem materiale wertethik*, w: P. Duchliński (red.), *Dziedzictwo aksjologii fenomenologicznej. Studia i szkice*, Wyd. WAM, Kraków 2011, s. 57-77.
416. STACHEWICZ K., *Fenomenologia a dialog*, w: J. Baniak (red.), *Filozofia dialogu*, t. 1, Wyd. UAM, Poznań 2003, s. 47-59.
417. STACHEWICZ K., *Fenomenologia Husserla a etyka. Wokół problemów metodologicznych*, „Fenomenologia”, nr 2 (2004), s. 83-97.
418. STACHEWICZ K., *O kłopotach etyki z ontologią*, „Etyka”, nr 35 (2002), s. 9-20.
419. STACHEWICZ K., *W poszukiwaniu podstaw moralności*, Wyd. Universitas, Kraków 2001.
420. STAWSKI F., *Fenomenologia a eksperymenty empiryczne*, „Rocznik Kognitywistyczny”, nr 11 (2018), s. 87-96.
421. STEFANINI L., *Appunti*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 37-40.
422. STEFANINI L., *Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, Wyd. CEDAM, Padova 1938.
423. STYCZEŃ T., *Deontologizm*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, Wyd. PTTA, Lublin 2001, t. 2, s. 487-488.
424. STYCZEŃ T., *Doświadczenie człowieka i świadczenie człowiekowi*, „Znak”, nr 309 (1980), s. 263-274.
425. STYCZEŃ T., *Etyka jako antropologia normatywna*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 45-46 (1997-1998), z. 2, s. 5-38.
426. STYCZEŃ T., *Kardynał Karol Wojtyła – filozof moralista*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 27 (1979), z. 2, s. 15-32.
427. STYCZEŃ T., *Kardynał Karol Wojtyła – Filozof Moralista*, w: S. Janeczek, A. Starościc (red.), *Etyka*, cz. 1, Wyd. KUL, Lublin 2016, s. 381-393.
428. STYCZEŃ T., *Problem możliwości etyki jako empirycznie uprawomocnionej i ogólnie ważnej teorii moralności*, Wyd. TN KUL, Lublin 1972.

429. SULMASY D.P., *Dignity and Bioethics. History, Theory, and selected Applications*, w: E.D. Pellegrino (red.), *Human Dignity and Bioethics. Essays Commissioned by the President's Council on Bioethics*, Washington 2008, s. 469-501.
430. ŚWIĘCICKA K., *Husserl*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1993.
431. ŚWITAŁA I.M., *W kręgu XX-wiecznej filozofii włoskiej*, Wyd. Petrus, Kraków 2016.
432. SZOSTEK A., *Doświadczenie człowieka i moralności w ujęciu Kardynała Karola Wojtyły*, „Znak”, nr 309 (1980), s. 275-289.
433. SZOSTEK A., *Dwie uwagi o utylitaryzmie. Na marginesie współczesnej dyskusji w teologii*, „Zeszyty Naukowe KUL”, nr 83-84 (1978), z. 3-4, s. 46-54.
434. SZOSTEK A., *Rola pojęcia godności w etyce*, „Studia Filozoficzne”, nr 213-214 (1983), z. 8-9, s. 77-91.
435. SZOSTEK A., *Wokół afirmacji osoby. Próby uściśleń inspirowane dyskusją nad koncepcją etyki ks. T. Stycznia*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 32 (1984), z. 2, s. 149-166.
436. SZUTTA N., *Granice autonomii etyki. O potrzebie uwzględniania wyników nauk empirycznych w etyce*, „Analiza i Egzystencja”, nr 39 (2017), s. 49-72.
437. TAMINIAUX J., *De Bergson à La Phénoménologie Existentielle*, „Revue Philosophique De Louvain”, nr 54 (1956), s. 26-85.
438. TATARKIEWICZ W., *Historia filozofii*, t. 1-3, Wyd. PWN, Warszawa 1988.
439. TATARKIEWICZ W., *Pojęcie wartości*, w: W. Tatarkiewicz, *Parerga*, Wyd. PWN, Warszawa 1978, s. 60-73.
440. TOGLIATTI P., *O właściwe rozumienie myśli Antonia Labrioli*, w: A. Labriola, *Szkice o materialistycznym pojmowaniu dziejów*, tłum. A. Brzozowska, Wyd. Książka i Wiedza, Warszawa 1961, s. V-LXXXIII.
441. TRYBULEC B., *Fenomenologia a kognitywistyka – dwie metody analizy podmiotu poznania. Perspektywa współpracy i problemy*, „Filozofia i Nauka”, nr 3 (2015), s. 281-299.
442. TRZÓPEK J., *Etyczny mózg. Czy należy bać się naturalizacji etyki?*, „Analiza i Egzystencja”, nr 12 (2010), s. 107-128.
443. TYMIENIECKA A.-T., *Man the Creator and his Triple Telos*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research)*, t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 3-29.

444. TYMIENIECKA A.-T. (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979.
445. TYMIENIECKA A.-T., *The Theme – Counter to the Spirit of Our Time and Italian Phenomenology*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. IX-XIII.
446. VAN BREDA H.L., *La Phénoménologie Husserlienne comme Philosophie de l'intentionnalité*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell'XI Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 41-48.
447. VANNI ROVIGHI S., *Edmund Husserl e la perennità della filosofia*, w: *Edmund Husserl – 1859-1959*, Wyd. Martinus Nijhoff, La Haye 1959, s. 185-195.
448. VANNI ROVIGHI S., *Il 'cogito' di Cartesio e il 'cogito' di Husserl*, w: *Cartesio nel terzo centenario del 'Discorso sul metodo'*, Wyd. Vita e Pensiero, Milano 1937, s. 767-780.
449. VANNI ROVIGHI S., *Il valore della fenomenologia. A proposito di una discussione promossa della Société Thomiste*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 25 (1933), z. 3, s. 338-345.
450. VANNI ROVIGHI S., *L. Stefanini, Il momento dell'educazione. Giudizio sull'esistenzialismo*, CEDAM, Padova 1938, „Studium”, nr 38 (1942), z. 10, s. 290-291.
451. VANNI ROVIGHI S., *La filosofia di Edmund Husserl*, Wyd. Unione Tipografica, Milano 1938-1939.
452. VANNI ROVIGHI S., *Studi husserliani*, „Rivista di Filosofia Neo-Scolastica”, nr 55 (1963), z. 5, s. 522-536.
453. VANNI ROVIGHI S., *Una fonte remota della teoria husserliana dell'intenzionalità*, w: E. Paci (red.), *Omaggio a Husserl*, Wyd. Il Saggiatore, Milano 1960, s. 47-65.
454. VARELA F., *Neurofenomenologia – metodologiczne lekarstwo na trudny problem*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 1 (2010), tłum. R. Poczubut, s. 31-73.

455. VIGORELLI A., *Enzo Paci sempre di nuovo*, w: F. Buongiorno, V. Costa, R. Lanfredini (red.), *La fenomenologia in Italia. Autori, scuole, tradizioni*, Wyd. Inschibboleth, Roma 2018, s. 87-107.
456. VIGORELLI A., *Esistenza e ragione nel giovane Paci*, „Fenomenologia e scienze dell'uomo”, nr 2 (1986), z. 3, s. 147-170.
457. VIGORELLI A., *La nostra inquietudine. Martinetti, Banfi, Rebora, Cantoni, Paci, De Martino, Rensi, Untersteiner, Dal Pra, Segre, Capitini*, Wyd. Mondadori, Milano 2007.
458. VOLTAGGIO F., *Fondamenti della logica di Husserl*, Wyd. Comunità, Milano 1965.
459. WAELHENS A. DE, *Phénoménologie et vérité. Essai sur l'évolution de l'idée de vérité chez Husserl et Heidegger*, Wyd. PUF, Paris 1953.
460. WAELHENS A. DE, *Signification de la phénoménologie*, „Diogène”, nr 5 (1954), s. 49-70.
461. WALCZAK M., *Czy możliwa jest wiedza interdyscyplinarna?*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 207 (2016), z. 1, s. 113-126.
462. WĘGRZECKI A., *Scheler*, Wyd. Wiedza Powszechna, Warszawa 1975.
463. WESTERMARCK E., *The Origin and Development of Moral Ideas*, Wyd. The Macmillan, London 1906-1908.
464. WOJTYŁA K., *Człowiek w polu odpowiedzialności*, red. A. Szostek, Wyd. Instytut Jana Pawła II, Rzym–Lublin 1991.
465. WOJTYŁA K., *Miłość a odpowiedzialność*, „Ateneum Kapłańskie”, nr 51 (1959), t. 59, s. 163-172.
466. WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność*, „Znak”, nr 71 (1960), s. 561-614.
467. WOJTYŁA K., *Miłość i odpowiedzialność. Studium etyczne*, Wyd. TN KUL, Lublin 1960.
468. WOJTYŁA K., *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniu systemu Maksa Schelera*, Wyd. TN KUL, Lublin 1959.
469. WOJTYŁA K., *Osoba i czyn*, Wyd. Polskie Towarzystwo Teologiczne, Kraków 1969.
470. WOJTYŁA K., *Problem doświadczenia w etyce*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 17 (1969), z. 2, s. 5-24.
471. WOJTYŁA K., *Problem teorii moralności*, w: B. Bejze (red.), *W nurcie zagadnień posoborowych*, t. 3, Wyd. SS. Loretanek-Benedyktynek, Warszawa 1969, s. 217-249.
472. WOJTYŁA K., *Rozważania o istocie człowieka*, Wyd. WAM, Kraków 1999.

473. WOJTYŁA K., *System etyczny Maksa Schelera jako środek do opracowania etyki chrześcijańskiej*, „Polonia Sacra”, nr 6 (1953/54), s. 143-161.
474. WOJTYŁA K., *The Degrees of Being from the Point of View of the Phenomenology of Action*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 125-130.
475. WOJTYŁA K., *The Transcendence of the Person in Action and Man's Self-Teleology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 203-212.
476. WOJTYŁA K., *Zagadnienie woli w analizie aktu etycznego*, „Roczniki Filozoficzne”, nr 5 (1955/57), z. 1, s. 111-135.
477. WOLEŃSKI J., *Dlaczego bezzalożeniowość jest utopią?*, w: J. Woleński, *W stronę logiki*, Wyd. Aureus, Kraków 1996, s. 137-146.
478. WOLEŃSKI J., *Interdyscyplinarność, integracja i podziały nauk*, „Zagadnienia Naukoznawstwa”, nr 220 (2019), z. 2, s. 11-24.
479. ZAHAVI D., *Fenomenologia a projekt naturalizacji*, „Avant. The Journal of the Philosophical-Interdisciplinary Vanguard”, nr 2 (2011), z. T, tłum. R. Poczobut, s. 41-57.
480. ZAHAVI D., *Fenomenologia Husserla*, tłum. M. Święch, Wyd. WAM, Kraków 2012.
481. ZAHORODNA K., *Znaczenie badań empirycznych w etyce. Psychologia moralności a etyka filozoficzna*, „Ruch Filozoficzny”, nr 77 (2021), z. 1, s. 151-171.
482. ZECCHI S., *Antonio Banfi*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 478-481.
483. ZECCHI S., *Enzo Paci. The Life World from an Empirical Approach*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 479.
484. ZECCHI S., *Husserlian Phenomenology in the Work of Mario Sancierpiano*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 482-483.

485. ZECCHI S., *Sofia Vanni-Rovighi*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *Phenomenology World-Wide*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 80, Wyd. Springer, Dordrecht 2002, s. 481-482.

ANEKS

Bibliografia Paola Valoriego*

1949

1. *Il problema del soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2266, s. 161-170.
2. *Il soprannaturale e gli ultimi scritti di M. Blondel*, „Civiltà Cattolica”, nr 100 (1949), t. 1, z. 2368, s. 392-399.
3. *E. Castelli (i in.), Esistenzialismo cristiano, Liviana, Padova 1949*, „Archivio di filosofia”, nr 8 (1949), s. 88-90.

1950

4. *M. Blondel e il problema d'una filosofia cristiana*, Wyd. La Civiltà Cattolica, Roma 1950.

1951

5. *Ritrovamento di valori cristiani nella filosofia odierna*, „Civiltà Cattolica”, nr 102 (1951), t. 3, z. 2426, s. 148-159.
6. *La Chiesa e il dilemma fra storicismo e dommatismo*, „Civiltà Cattolica”, nr 102 (1951), t. 4, z. 2433, s. 299-304.

1952

7. *E. Husserl, Die Idee der Phänomenologie. Fünf Vorlesungen, Martinus Nijhoff, Haag 1950*, „Gregorianum”, nr 33 (1952), z. 1, s. 196-197.

* Podana jest tutaj pełna, uporządkowana chronologicznie bibliografia Paola Valoriego. Wcześniej została opublikowana i omówiona w: T. Mietelski, *Paolo Valori – osoba, twórczość, bibliografia*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, nr 25 (2019), z. 2, s. 169-184.

1953

8. *Essenza e significato della fenomenologia husserliana*, „Giornale di metafisica”, nr 8 (1953), s. 222-232.
9. *Husserl e Kierkegaard*, w: *Kierkegaard e Nietzsche*, Wyd. Fratelli Bocca, Milano–Roma 1953, s. 191-200.
10. *Intervento: Il problema della storia*, w: M.T. Antonelli (i in.), *Il problema della storia. Atti dell’VIII Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari – Gallarate 1952*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1953, s. 168.

1954

11. *Inediti husserliani sulla teleologia della storia*, „Archivio di filosofia”, nr 22 (1954), z. 1, s. 165-167. [zob. nr 13]

1956

12. *Storia della fenomenologia husserliana*, w: M.T. Antonelli (i in.), *La fenomenologia. Atti dell’XI Convegno di Studi Filosofici Cristiani tra Professori Universitari – Gallarate 1955*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1956, s. 68-84.
13. *Inédits husserliens sur la théologie de l’histoire*, w: E. Castelli (i in.), *La philosophie de l’histoire de la philosophie*, Wyd. Istituto di Studi Filosofici, Roma–Paris 1956, s. 121-123. [zob. nr 11]

1957

14. *Il punto di partenza della filosofia in G. Zamboni ed E. Husserl*, w: *Studi sul pensiero di Giuseppe Zamboni*, Wyd. Marzorati, Milano 1957, s. 667-674.
15. *Umanesimo moderno e verità assoluta*, „Civiltà Cattolica”, nr 108 (1957), t. 1, z. 2559, s. 262-271.
16. *Disgiuntivo, Giudizio e Ragionamento*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 1, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia–Roma 1957, kol. 1651-1652.
17. *Disparato*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 1, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia–Roma 1957, kol. 1652. [zob. nr 41, 82, 100, 125]

18. *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia–Roma 1957, kol. 334-340. [zob. nr 42, 83, 101]
19. *Inadeguato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Istituto per la Collaborazione Culturale, Venezia–Roma 1957, kol. 1310. [zob. nr 43, 84, 102, 126]

1958

20. *Evidenza e verità nella fenomenologia husserliana*, „Aquinas”, nr 1 (1958), z. 2, s. 224-240.

1959

21. *Il metodo fenomenologico e la fondazione della filosofia*, Wyd. Società Poligrafica Editoriale, Città di Castello 1959.
22. *Introduzione*, w: P. Valori (red.), *Il pensiero filosofico odierno*, Wyd. Studium, Roma 1959, s. 5-8.

1960

23. *L'aporia verità-libertà e la sua soluzione metafisico-etica*, w: *Thomistica morum principia. Communicatines V Congressus Thomistici Internationalis*, Wyd. Officium Libri Catholici, Romae 1960, s. 465-470.
24. *Problemi morali dell'ora e risposta tomistica*, „Aquinas”, nr 3 (1960), z. 1-3, s. 239-243.

1961

25. *Etica naturale ed Enciclica Mater et Magistra*, „Filosofia e Vita”, nr 2 (1961), z. 8, s. 46-54.
26. *Recenti studi sulla fenomenologia husserliana*, „Civiltà Cattolica”, nr 112 (1961), t. 1, z. 2655, s. 278-285.

1962

27. *La filosofia di fronte alle scienze nella fenomenologia husserliana*, w: *La filosofia di fronte alle scienze*, Wyd. Milillo, Bari 1962, s. 757-760.

28. *Un Convegno sulla "Demitizzazione" bultmanniana*, „Gregorianum”, nr 43 (1962), z. 3, s. 527-535.

1963

29. *Fenomenologia e filosofia italiana d'oggi*, „Humanitas–Brescia”, nr 18 (1963), z. 6, s. 604-612.
30. *Per una più autentica comprensione del concetto di responsabilità*, w: *Potere e responsabilità. Atti del XVII Convegno del Centro di Studi Filosofici tra Professori Universitari – Gallarate 1962*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1963, s. 383-388.
31. *Un nuovo corso di filosofia ad uso dei Seminari*, „Filosofia e Vita”, nr 4 (1963), z. 1, s. 96-99.

1964

32. *Virtù ascetiche e mondo moderno (a proposito di un convegno romano)*, „Humanitas–Brescia”, nr 19 (1964), s. 995-1003.

1965

33. *Intervento: La morale teologica di Barth*, „Archivio di filosofia”, nr 1-2 (1965), s. 389-392.

1966

34. *Discussion: A. Vergote, Mythe, croyance aliénée et foi théologique*, w: E. Castelli (red.), *Mythe et Foi*, Wyd. Aubier-Montaigne, Paris–Rome 1966, s. 177-194.
35. *La fenomenologia*, w: F. Copleston (i in.), *Studio ed insegnamento della filosofia*, t. 2, Wyd. AVE-UCIIM, Roma 1966, s. 27-37.
36. *La libertà e il tempo in M.F. Sciacca*, „Civiltà Cattolica”, nr 137 (1987), t. 3, z. 2789, s. 402-406.

1967

37. *Per un discorso ontologico concreto*, Wyd. Studium, Roma 1967.
38. *Strutturalismo e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 118 (1967), t. 4, z. 2819, s. 422-434.

1968

- 39. *Libertà e condizionamenti del pensare umano*, „Incontri culturali”, nr 1 (1968), s. 606-608.
- 40. *Discussione*, w: G. Blandino, B. Häring, G. Morra, P. Valori, *Una discussione sul l'Etica della Felicità*, Wyd. Ethica, Forlì 1968, s. 69-73, 86-87.
- 41. *Disparato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 547. [zob. nr 17]
- 42. *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 1285-1292. [zob. nr 18]
- 43. *Inadeguato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 821. [zob. nr 19]
- 44. *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 6, Wyd. Sansoni, Firenze 1968, kol. 231-232. [zob. nr 85, 103]

1969

- 45. *Aristotele, S. Tommaso e Cartesio nell'evolversi della strutturazione inconscia*, w: *Lectura dantis mystica: il poema sacro alla luce delle conquiste psicologiche odierne: atti della settimana dantesca, 28 luglio-3 agosto 1968*, Wyd. Olschki, Firenze 1969, s. 100-107.
- 46. *Freud e l'origine della moralità*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2849, s. 424-433.
- 47. *Il congresso nazionale di filosofia a Padova*, „Filosofia e Vita”, nr 10 (1969), z. 3, s. 90-93.
- 48. *La casetta della Madonna in memoria di Etre M. Valori*, b.w., b.m. 1969.
- 49. *Psicanalisi e morale*, „Civiltà Cattolica”, nr 120 (1969), t. 1, z. 2850, s. 564-573.
- 50. *Strutturalismo e ateismo*, „Divinitas”, nr 13 (1969), s. 225-234.

1970

- 51. *De ordine morali ut fundamento iuris positivi*, „Periodica de re morali, canonica, liturgica”, nr 59 (1970), z. 3, s. 355-370.
- 52. *F. Liverziani, L'eclissi del Dio vivente, Pàtron, Bologna 1969*, „Gregorianum”, nr 51 (1970), z. 2, s. 390-391.
- 53. *M. Casula, L'illuminismo critico, Marzorati, Milano 1967*, „Gregorianum”, nr 51 (1970), z. 2, s. 414-415.

1971

- 54. *Il problema ermeneutico in Husserl e Heidegger*, w: A. Marranzini (red.), *Dimensione antropologica della teologia*, Wyd. Ancora, Milano 1971, s. 321-324.
- 55. *L'esperienza morale. Saggio di una fondazione fenomenologica dell'etica*, Wyd. Morcelliana, Brescia 1971¹, 1976², 1985³.
- 56. *Lezioni di filosofia morale*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1971.
- 57. *F. Liverziani, Esperienza del sacro e filosofia, Liber, Roma 1970*, „Giornale di metafisica”, nr 26 (1971), s. 561-562.

1972

- 58. *Dante e la Teologia della storia*, w: *Psicoanalisi e strutturalismo di fronte a Dante*, t. 1, Wyd. Olschki, Firenze 1972, s. 423-427.
- 59. *Psicanalisi, religione, morale*, w: *Processo alla psicoanalisi*, Wyd. Sansoni, Firenze 1962, s. 76-83.
- 60. *O. Loretz, W. Stolz, Die Hermeneutische Frage in der Theologie, Herder, Freiburg im Breisgau 1968*, „Gregorianum”, nr 53 (1972), z. 2, s. 353-354.
- 61. *Grande Antologia Filosofica, volumi 17-21, Marzorati, Milano 1971*, „Gregorianum”, nr 53 (1972), z. 4, s. 802-803.

1973

- 62. *La crisi del rapporto umano oggi*, w: G. Magnani (red.), *Persona e comunità*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1973, s. 9-29.
- 63. *Rivelazione biblica e filosofia morale*, w: A. Marco (i in.), *Fondamenti biblici della teologia morale. Atti della XXII settimana biblica*, Wyd. Paideia, Brescia 1973, s. 15-21.
- 64. *Verità e infallibilità*, w: Z. Alszeghy (red.), *Il papa oggi*, Wyd. Stella Matutina, Roma 1973, s. 73-81.

1974

- 65. *A che punto è la Fenomenologia? Un panorama di alcune recenti pubblicazioni*, „Gregorianum”, nr 55 (1974), z. 2, s. 393-403.
- 66. *Iniziazione cristiana in un mondo secolarizzato*, w: Z. Alszeghy (red.), *Esercizi spirituali e sacramenti*, Wyd. Stella Matutina, Roma 1974, s. 9-18.

1975

67. *La violenza giovanile e la crisi della morale tradizionale*, w: *La violenza e i giovani*, Wyd. Abete, Roma 1975, s. 235-258.

1976

68. *Fenomenologia ed esistenzialismo*, w: A.R. Milletti (red.), *Alla ricerca dell'uomo*, Wyd. UCIIM, Roma 1976, s. 125-147.
69. *Libertà cristiana e liberazione umana*, „Incontri culturali”, nr 9 (1976), s. 85-89.
70. *F. Liverziani, Dinamismo intellettuale ed esperienza mistica nel pensiero di Joseph Maréchal*, *Liber*, Roma 1974, „Gregorianum”, nr 57 (1976), z. 1, s. 179-180.

1977

71. *Phenomenology of personalistic morality*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Self and the Other*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 6, Wyd. Springer, Dordrecht 1977, s. 81-87.
72. *Significato e metodologia della ricerca morale oggi. Scienze umane, filosofia, teologia*, „Gregorianum”, nr 58 (1977), z. 1, s. 55-86.
73. *Fenomenologia*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 192-197.
74. *Strutturalismo*, w: L. Pacomio (red.), *Dizionario Teologico Interdisciplinare*, t. 2, Wyd. Marietti, Torino 1977, s. 365-369.
75. *H. Köchler, Die Subjekt-Objekt-Dialektik in der transzendentalen Phänomenologie. Das Seinsproblem zwischen Idealismus und Realismus*, *Anton Hein, Meisenheim am Glan* 1974, „Gregorianum”, nr 58 (1977), z. 1, s. 205-206.

1978

76. *Fenomenologia e metafisica. Colloquio con il prof. Giannini*, „Aquinas”, nr 21 (1978), z. 2-3, s. 439-451.
77. *Il fenomeno e la natura delle scienze umane*, „Seminarium”, nr 18 (1978), z. 3, s. 353-367.
78. *Intervento: L'umanesimo cristiano oggi*, „Aquinas”, nr 21 (1978), z. 1, s. 19-22.
79. *Psicanalisi e filosofia*, w: A. Bausola (red.), *Il pensiero contemporaneo*, t. 2, Wyd. La Scuola, Brescia 1978, s. 765-813.

80. A. Lambertino, *Max Scheler. Fondazione fenomenologica dell'etica dei valori*, La Nuova Italia, Firenze 1977, „Gregorianum”, nr 59 (1978), z. 3, s. 641-642.

1979

81. *Filosofia morale e scienze umane*, w: A. Molinaro (red.), *Ricerca morale e scienze umane*, Wyd. Dehoniane, Bologna 1979, s. 41-65.
82. *Disparato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Edipem, Roma 1979, kol. 1007. [zob. nr 17]
83. *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3, Wyd. Edipem, Roma 1979, kol. 541-548. [zob. nr 18]
84. *Inadeguato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 4, Wyd. Edipem, Roma 1979, s. 501. [zob. nr 19]
85. *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 7, Wyd. Edipem, Roma 1979, kol. 1172-1174. [zob. nr 44]
86. *Intervento: Nietzsche e la morale cristiana*, „Aquinas”, nr 22 (1979), z. 3, s. 315-319.
87. *Moral experience and teleology*, w: A.-T. Tymieniecka (red.), *The Teleologies in Husserlian Phenomenology*, *Analecta Husserliana* (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 9, Wyd. Springer, Dordrecht 1979, s. 185-191.
88. *Prefazione*, w: V. Cambilargiu (red.), *Diritto e giustizia nella Somma Teologica*, Wyd. L'Istituto di Filosofia, Sassari 1979, s. 7-8.
89. W. McGuire, W. Sauerländer, *Lettere tra Freud e Jung*, Boringhieri, Torino 1974, „Gregorianum”, nr 60 (1979), z. 2, s. 404-405.
90. R. M. Pizzorni, *Il Diritto Naturale dalle origini a S. Tommaso d'Aquino. Saggio storico-critico*, Città Nuova Editrice, Roma 1978, „Gregorianum”, nr 60 (1979), z. 3, s. 619-620.
91. K. Wojtyła, *The Acting Person*, Reidel, Dordrecht–Boston–London 1979, „Gregorianum”, nr 60 (1979), z. 4, s. 763-766.

1980

92. *Dalla fenomenologia alla ontologia della vita morale*, „Aquinas”, nr 23 (1980), z. 3, s. 481-498.
93. *Teilhard de Chardin pose interrogativi che sono ancora attuali*, „Cristiani nel mondo”, nr 12 (1980), s. 28-30.

1981

94. *Moral Philosophy and the Human Sciences*, w: A. Ales Bello (red.), *The Great Chain of Being and Italian Phenomenology*, Analecta Husserliana (The Yearbook of Phenomenological Research), t. 11, Wyd. Springer, Dordrecht 1981, s. 157-171.
95. B. Malfèr, *Das Handeln des Christen. Theologische Ethik am Beispiel von Schleiermachers Christlicher Sitte*, Vier-Türme-Verlag, Münsterschwarzach 1979, „Gregorianum”, nr 62 (1981), z. 4, s. 790.
96. A. Pieper, *Pragmatische und ethische Normenbegründung: Zum Defizit an ethischer Letztbegründung in zeitgenössischen Beiträgen zur Moralphilosophie*, Karl Aber, Freiburg-München 1979, „Gregorianum”, nr 62 (1981), z. 4, s. 790-791.

1982

97. *Dalla fenomenologia alla ontologia morale. I grandi sistemi etici: il kantismo, il collettivismo, l'esistenzialismo*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1982¹, 1988², 1993³.
98. *Heidegger e la questione di Dio*, „Civiltà Cattolica”, nr 133 (1982), t. 4, z. 3175, s. 46-51.
99. *La filosofia politica in Maritain*, „Aquinas”, nr 25 (1982), z. 3, s. 419-423.
100. *Disparato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 2, Wyd. Lucarini, Roma 1982, kol. 1007. [zob. nr 17]
101. *Fenomenologia*, w: *Enciclopedia filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3, Wyd. Lucarini, Firenze 1982, kol. 541-548. [zob. nr 18]
102. *Inadeguato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 4, Wyd. Lucarini, Firenze 1982, s. 501. [zob. nr 19]
103. *Strutturalismo*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 7, Wyd. Lucarini, Firenze 1982, kol. 1172-1174. [zob. nr 44]

1983

104. *Il metodo della fenomenologia filosofica della religione*, w: A. Molinaro (red.), *Le metodologie della ricerca religiosa*, Dialogo di Filosofia, t. 1, Wyd. Herder-Università Lateranense, Roma 1983, s. 79-84.
105. A. Dentone, *L'esistente e il principio di realtà: Etica e psicoanalisi*, Marzorati, Milano 1982, „Gregorianum”, nr 64 (1983), z. 2, s. 384-385.

106. N. Brown, *The Worth of Persons. A Study in Christian Ethics*, Catholic Institute of Sydney, Sydney 1983, „Gregorianum”, nr 64 (1983), z. 4, s. 731-733.

1984

107. *Esiste una guerra giusta?*, w: G. Magnani (red.), *Pace, disarmo e Chiesa*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1984, s. 35-48.
108. *La “natura” norma di moralità?*, „Aquinas”, nr 27 (1984), z. 2, s. 317-325.
109. *Può esistere una etica laica?*, „Civiltà Cattolica”, nr 135 (1984), t. 3, z. 3217, s. 19-29.

1985

110. *Presentazione*, w: E. Stein, *Il problema dell’empatia*, Wyd. Studium, Roma 1985, s. 11-13.
111. *Filosofia morale: questioni conclusive*, Wyd. Pontificia Università Gregoriana, Roma 1985¹, 1988², 1991³.
112. *A. Plé, Par devoir ou par plaisir?*, Cerf, Paris 1980, „Gregorianum”, nr 66 (1985), z. 2, s. 366-367.

1986

113. *G. Gioia, Desiderio di Dio e libertà in Nabert, Enchiridion*, Palermo 1984, „Gregorianum”, nr 67 (1986), z. 4, s. 799-800.

1987

114. *Il libero arbitrio. Dio, l’uomo e la libertà*, Wyd. Rizzoli, Milano 1987.

1989

115. *A. Lambertino, E. Federn, Psicanalisi e morale in Freud*, Guida editori, Napoli 1987, „Gregorianum”, nr 70 (1989), z. 1, s. 189-190.

1990

116. *G. Abbà, Felicità, vita buona e virtù. Saggio di filosofia morale*, LAS, Roma 1989, „Gregorianum”, nr 71 (1990), z. 4, s. 801-802.

1991

117. *Utilitarismo classico e proporzionalismo odierno: somiglianze e differenze*, w: S. Biolo (red.), *Questione dell'utilitarismo*, Wyd. Marietti, Genova 1991, s. 97-105.

1992

118. *E. Berti (et al.), Imperativo e saggezza. Contributi al XLII Convegno del Centro di Studi Filosofici di Gallarate*, Marietti, Genova 1990, „Gregorianum”, nr 73 (1992), z. 1, s. 186-187.

1993

119. *Metodologia della ricerca bioetica. Applicazione al problema dell'aborto*, w: S. Biolo (red.), *Nascita e morte dell'uomo. Problemi filosofici e scientifici della bioetica*, Wyd. Marietti, Genova 1993, s. 109-113.

1994

120. *Valore morale*, w: F. Compagnoni, G. Piana, S. Privitera (red.), *Nuovo Dizionario di Teologia Morale*, Wyd. Edizioni Paoline, Milano 1994³, s. 1416-1427.

1996

121. *P. Prini, La filosofia cattolica italiana del Novecento*, Laterza, Roma–Bari 1996, „Civiltà Cattolica”, nr 146 (1996), t. 4, z. 3516, s. 579-581.

1997

122. *La fondazione dell'etica filosofica in Joseph De Finance*, w: L. Zarmati (red.), *La filosofia cristiana del Novecento. 2: Joseph De Finance*, Wyd. Edizioni Romane di Cultura, Roma 1997, s. 43-48.

1998

123. *Pensiero debole e fede cristiana*, „Rassegna di Teologia”, nr 39 (1998), s. 276-282.

2003

124. *Intervista al prof. Paolo Valori S.J.*, w: F. Parisi, *Il valore della coscienza e dell'esperienza morale*, Wyd. Levante, Bari 2003, s. 7-14.

2006

125. *Disparato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 3, Wyd. Bompiani, Milano 2006¹ (2010²), s. 2996. [zob. nr 17]
126. *Inadeguato*, w: *Enciclopedia Filosofica*, Centro di Studi Filosofici di Gallarate, t. 8, Wyd. Bompiani, Milano 2006¹, s. 5578 (2010², s. 5572). [zob. nr 19]

SUMMARY

The concept of Paolo Valori's phenomenological ethics

An analytical-critical study

The subject of this dissertation was the ethical views of Italian philosopher Paolo Valori (1919-2003), one of the most important representatives of phenomenology in Italy. The primary objective of the research is to reconstruct his proposed concept of phenomenological ethics, considering the historical and philosophical context, and to analyse it critically.

There has been no complex study of Valori's views to the present time. His thought is currently not very widespread in Italy, even though in the past the texts of the examined philosopher contained in his main works have received a total of dozens of reviews published not only in Italian scientific periodicals but also in France, Belgium, Spain, the United States of America, and Canada. In Poland, however, his views remain almost unexplored.

The analyses in the first chapter showed that Husserl's views found followers and commentators in Italy later compared to other countries, due to the strong influence of idealism, which inhibited the penetration of other concepts. The first texts on phenomenology were published in the 1920s, the beginning of more lively interest took place in the 1930s, while the second wave of Italian phenomenology began in the 1950s and 1960s. Valori was one of the important figures of this period, he was active in the phenomenological community, his work from 1959 on the phenomenological method was one of the first comprehensive studies of Husserl's views in Italy, and in addition to it, he published many other texts on phenomenology. For this reason, he is counted among the prominent representatives of Italian phenomenology, even though he wrote decades after Husserl's death. Complementing the analyses in the first chapter is a discussion of the further development of phenomenological research from the 1970s to the present.

The second chapter was dedicated to Valori's understanding of the phenomenological method. He examined the historical development of Husserl's thought on the one hand, and its methodical structure on the other, investigating essential issues

of his philosophy: philosophy as rigorous science, the problem of the beginning of philosophy, self-evidence, truth, eidetic intuition, intentional analysis, epochè, intersubjectivity, solipsism. However, the focal point of Valori's analysis is the question of the relation of phenomenology to ontology. He believed that the phenomenological method, which is very efficient in the analysis of the intentional relation, proves ineffective in the specific issue of ontology. Hence, he explores whether Husserl's method excludes, ignores, or presupposes ontology. The recognition that phenomenology does, in fact, move towards ontology allows him to consider what characteristics an ontology arising from and based on the presuppositions of phenomenology should have.

The order of research, undertaken in the third chapter, was determined by the steps of the analysis of moral experience in Valori's proposed conception of ethics. This analysis proceeds in his approach in three, possibly four steps. The first is to determine the background of the moral fact using the human sciences. The second step is a phenomenological analysis of moral experience, which is the leading moment of the research he has undertaken but proves insufficient to capture the totality of man's moral life. Hence, it is necessary to move to the third step, which marks the search for the ontological foundation of the results obtained. In this way, the analysis reaches an end from the philosophical perspective but can be continued on the ground of moral theology, which is an additional fourth step of the whole.

The last chapter of the dissertation was dedicated to the discussion issues. At first, it was further defined how Valori's conception of ethics fits into the current phenomenological ethics, and it was shown that it is an original approach, especially given the positions of Husserl and Scheler. Of the many issues addressed by Valori, two issues were analysed in detail. First, there was examined the proposal to broaden a range of experience, which is characteristic of phenomenology, but against which numerous objections have been raised. It was shown how Valori understands experience, especially moral experience. Secondly, an analysis was made of the treatment of moral value, an issue central to ethics in the phenomenological tradition. This made it possible to show that Valori's views can be considered a solution to some of the problems that are weaknesses of phenomenological ethics.

In the course of the investigations carried out, it turned out that, if simplifying, it can be said that Karol Wojtyła, followed by Tadeusz Styczeń, wanted to supplement Thomism with phenomenology, Valori wanted to supplement phenomenology with a metaphysical system. He did not say that he meant classical metaphysics, but his proposal

for an ontology founded on phenomenology has many features that coincide with this proposal. This conclusion is interesting because it is highly unlikely that in the 1960s and early 1970s Valori, on the one hand, and Wojtyła and Styczeń, on the other, knew each other's views. It is possible, therefore, to claim parallelism between the Italian and Polish interpretation of Husserl's thought and its application to the study of morality.

This chapter also shows that Valori's concept can be subjected to several objections, particularly those traditionally levied against both the phenomenological method and material ethics: What exactly is the object of phenomenological analysis? Does it capture reality, or rather its representation in consciousness? What is the ontological status of values? Do they exist in a real, ideal, intentional, or yet another way? What is the ontological status of the person? What is human dignity? What is its definition? Valori is aware of the difficulties of phenomenological reduction, of bracketing the data of the natural attitude, he is aware of the many aporias concerning values, and tries to resolve them originally, although, as has been shown, not in every case sufficiently. He also does not address more extensively the definition of dignity or the ontological status of the person. Discussible is the actualist conception of the person he adopts and his position on the application of the person's dignity as a norm in concrete moral situations, which is a type of proportionalism.

The last paragraph of the fourth chapter was dedicated to the demand for interdisciplinary research. It was shown that Valori modifies the phenomenological principle of presuppositionlessness in the direction of interdisciplinarity. For the discussed philosopher, presuppositionlessness is specifically the absence of the presuppositions of classical metaphysics in the epistemological order, since starting from the establishment of a system closes the possibility of dialogue. Such an approach is therefore a way to enable discussion with other views. Moreover, presuppositionlessness defined in the manner described means that, at the starting point, the background for phenomenological analysis is provided by the results of human sciences such as sociology, empirical psychology, psychoanalysis, psychiatry, linguistic analysis, cultural and structural anthropology, semantics, ethnology, especially of behaviour and moral ideas, political economy, political science, or religious studies. The analysis should then be complemented by ontological justification, considering the erroneous solutions of rationalism, especially of Kant, continued in idealism; collectivism, especially of Marx; and existentialism. As a final step, the theses of moral theology can also be included in the analysis. In the course of the analysis, it was shown that this approach of Valori is one

of the original modifications of the phenomenological method and deserves special attention.

One aspect of the research was also to compile a complete bibliography of Valori's writings. He left behind several books, dozens of articles, and excerpts from collective works, including introductions to books, encyclopaedic and dictionary entries, voices in discussions, as well as dozens of reviews. A full bibliography, arranged chronologically, is given in the appendix to this work.