



Tytuł: **Psychoontologiczne teorie Edyty Stein i Romana Ingardena***

Autorzy: Tomasz Jarmużek; jarmuzek@cc.uni.torun.pl; Maciej Nowicki; mnowicki@cc.uni.torun.pl

Recenzent: prof. dr hab. Jerzy Perzanowski (UMK)

Źródło: <http://kognitywistyka.prv.pl/>; mcmarcus@poczta.onet.pl

0. W tytule niniejszej pracy tkwi pewien błąd.

Błąd ten jest – rzecz oczywista – błędem świadomym i zamierzonym. Umieszczając go tam, chcieliśmy zwrócić uwagę na pewną trudność, na jaką natrafić musi każdy czytelnik pracy Romana Ingardena „O poznawaniu cudzych stanów psychicznych”¹.

Tekst Ingardena to kilkunastostronicowy zapis pewnego odczytu, który wygłosił on na posiedzeniu Lwowskiego Towarzystwa Naukowego w roku 1939. Celem Ingardena nie była wykładnia własnej teorii poznawania cudzych stanów psychicznych, lecz jedynie omówienie jednego z wielu problemów, których zagadnienie to nastęcza. Sam autor zaznaczył co prawda, że uwagi swoje być może rozwinię kiedyś w większą całość², lecz, jak wiadomo, nie miało to nigdy miejsca.

W rezultacie otrzymujemy zarys teorii na tyle mglisty, że czytelnik musi wręcz uważać w pewnych miejscach, by – parafrazując Wittgensteina – nie przeczytać więcej, niż Ingarden pisze.

Próbując dokonać porównania tego zarysu z jakimkolwiek innym tekstem, jak w naszym przypadku z teorią Edyty Stein³, zdawać sobie trzeba sprawę, że wspomniana wyżej pułapka niemalże się podwaja.

Dlatego też decydując się na poniższe przedsięwzięcie, postanowiliśmy ograniczać się do samych tekstów i, na ile to możliwe, nie wychodzić poza nie. Zdajemy sobie oczywiście sprawę, że konsekwentne respektowanie tego postanowienia jest w pewnym sensie niewykonalne⁴.

* Tekst ukaże się niebawem w druku, w materiałach z Konferencji Ingardenowskiej (Toruń).

¹ Roman Ingarden, *O poznawaniu cudzych stanów psychicznych*, str. 408, w: tenże, *U podstaw teorii poznania*, Warszawa 1971; dalej: RI.

² RI, 420. Por. także uwagę: „Wyznaczam jedynie w sposób tymczasowy zakres wypadków, które należy poddać bliższej analizie epistemologicznej.”, RI, 423.

³ Wyłożoną w pracy *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, dalej: ES.

⁴ Por. choćby sam tytuł.



I. Zarys problematyki

1. Kwestia poznawania drugiego człowieka jest niewątpliwie kwestią doniosłą.

Na tym, czy i w jaki sposób można doświadczyć podmiotowości ludzkiej opierają się przecież nie tylko pewne postulaty i roszczenia nauki, takie jak kwestia weryfikowalności wyników naukowych, ale także nasze codzienne uczestnictwo we wspólnocie ludzkiej – mowa tu choćby o problemach dotyczących wzajemnej komunikowalności.

Dziwić zatem może dosyć nikła obecność rozważań tego problemu w spuściźnie filozoficznej do XX wieku.

Dopiero pojawienie się pewnych czynników naukowo-społecznych⁵ wymogło wyraźne sprecyzowanie i sklasyfikowanie zagadnień związanych ze zjawiskiem poznawania drugiego człowieka.

2. Wśród podstawowych zagadnień z ontologii poznania psychiki ludzkiej wymienić można m.in. następujące kwestie:

2.1. czy istnieją inne podmioty przeżyć psychicznych?,

2.2. w jaki sposób można czerpać wiedzę o istnieniu tych podmiotów?,

2.3. czy możliwe jest poznawanie ich przeżyć? oraz

czy owo poznanie jest?

Wreszcie:

2.5. jakiego rodzaju jest to poznanie?

Ostatnie zagadnienie jest centralnym problemem naszej pracy.

3. Tradycyjnie, za Locke'iem, przyjmuje się, że istnieją dwa źródła ludzkiej wiedzy: wrażenia zmysłowe i refleksja⁶.

Stosownie do tego rozróżnienia wszelakie poznawanie dzieli się na bezpośrednie, uzyskiwane w doświadczeniu i pośrednie, będące myślową operacją na danych empirycznych.

W połączeniu z doktryną dualizmu kartezjańskiego otrzymujemy, że bezpośrednio poznawać możemy tylko przedmioty fizyczne, dziedziną zaś tego, co psychiczne jest nam dana jedynie

⁵ Wśród nich wyróżnić można przykładowo rozwój takich dyscyplin naukowych jak antropologia filozoficzna, socjologia, psychiatria czy psychologia, próby wykorzystania tego zagadnienia w celu rozwiązania problemów filozoficznych (solipsyzm), jak też powodowaną wypadkami historycznymi konieczność rozważenia na nowo relacji ja-inny (*vide* II wojna światowa).

⁶ John Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. I, Warszawa 1955, str. 121.



pośrednio. Stąd przyjęło się uważać, że wszelakie doświadczenie cudzej podmiotowości ma charakter wybitnie pośredni. Nie jest zatem doświadczeniem *sensu stricto*, lecz raczej rezultatem pewnego typu rozumowania.

Czy jest tak rzeczywiście?

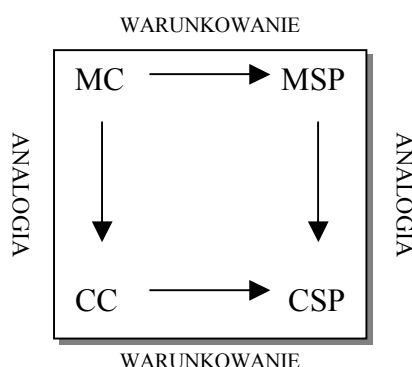
4. To właśnie pytanie zadają sobie Roman Ingarden i Edyta Stein. Badania swoje rozpoczynają bowiem od rozpatrzenia koncepcji głoszących pośredniość poznawania cudzych stanów psychicznych.

Mowa tu o teoriach wnioskowania *per analogiam*, naśladowania, kojarzeniowej ze spostrzeżeniem i wczucia w wersji Teodora Lippsa⁷.

II. Krytyka teorii głoszących pośredni charakter poznawania cudzych stanów psychicznych

6. Teoria wnioskowania *per analogiam* Johna Stuarta Milla (TPA) jest klasycznym przykładem teorii głoszącej pośredniość poznawania cudzych stanów psychicznych.

Tezy jej można przedstawić następującym schematem⁸:



Otóż moje własne ciało warunkuje pewne przeżycia. Przez analogię wiem, że inni ludzie posiadają identyczne ciała do mojego, a stąd, że w identyczny sposób warunkują one identyczne przeżycia. Teraz znów przez analogię relacji mojego ciała z moim stanem psychicznym wnioskuję o istnieniu cudzego stanu psychicznego.

Na czym polega słabość TPA?

⁷ Oprócz powyższych Edyta Stein omawia także teorie Maxa Schelera i H. Münsterberga, jednakże ze względu na ich specyficzny charakter (tj. ze względu na fakt, iż twierdzą one jakoby poznanie cudzych stanów psychicznych miało właśnie bezpośredni charakter) i cel niniejszej pracy zdecydowaliśmy się je pominąć.

⁸ Gdzie: MC – moje ciało, CC – cudze ciało, MSP – mój stan psychiczny, CSP – cudzy stan psychiczny. Skrótów te stosować będziemy dalej w tekście.



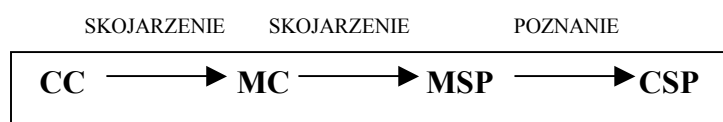
6.1. Nie wyjaśnia ona, na czym polega analogia mojego i cudzego ciała (MC → CC na schemacie)⁹.

6.2. Nie pozwala na sprecyzowanie indywidualnych własności danego przeżycia, lecz jedynie stwierdza jego występowanie (MSP → CSP)¹⁰.

6.3. TPA zmusza do ignorowania fenomenu CSP przez to, że konsekwencją jej jest teza jako byśmy obcując z drugim człowiekiem doświadczali go jako tylko i wyłącznie fizycznego ciała bez przeżyć wewnętrznych¹¹.

6.4. W pewnych sytuacjach wnioskowanie nie mogłoby się w ogóle rozpocząć, gdyż nie są mi dane spostrzeżeniowo wszystkie stany mojego ciała w czasie wszystkich możliwych przeżyć¹².

7. Teorię kojarzeniową ze spostrzeżeniem (TKS) przedstawić można schematem:



Spostrzegając stan cudzego ciała kojarzę go z takim samym stanem mojego ciała, ten zaś z moim przeżyciem, które wówczas posiadam. Na tej podstawie wnioskuję o cudzym stanie psychicznym.

Relacja kojarzenia odpowiada tutaj zatem nie tylko za powiązanie pewnych przedstawień (CC → MC), ale także jedność związku doświadczeniowego (MC → MSP).

Jednakże:

7.1. Relacja kojarzenia sprowadza się w rzeczy samej tylko do opisowej jedności doświadczanych fenomenów, nie wyjaśnia jednak **jak** do tej jedności dochodzi¹³.

7.2. Na gruncie TKS poznanie nie daje **zrozumienia** cudzego stanu psychicznego, lecz jedynie wiedzę o nim (tj. że ma miejsce)¹⁴.

7.3. Przyjmując TKS nie poznaję CSP, lecz tylko MSP¹⁵, bądź też pojawia się we mnie pewne uczucie mające się nijak do faktycznej zawartości CSP¹⁶.

⁹ ES, 45, przypis 22.

¹⁰ RI, 412-413.

¹¹ ES, 45.

¹² RI, 413.

¹³ ES, 42-43.

¹⁴ ES, 43.

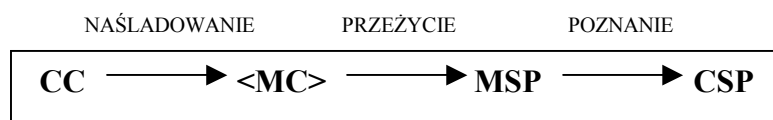
¹⁵ ES, 42; RI, 414.

¹⁶ RI, 414.



7.4. TKS nie pozwala na poznanie CSP innych niż te, które ja sam już kiedyś posiadałem¹⁷.

8. Teorię naśladowania Teodora Lippsa (TN) przedstawić można następująco:



Kiedy postrzegam CC naśladowuję (w myśli) jego wygląd (<MC>), co warunkuje we mnie pewne związane z tym stanem <MC> przeżycie (MSP). Na tej podstawie wnioskuję o CSP.

Przeciw TN Stein przytacza argumenty Maxa Schelera¹⁸:

8.1. Relacja naśladowania $CC \rightarrow <MC>$ zakłada już uchwycenie wyrazu jako wyrazu, a więc właśnie to, co chce wyjaśnić¹⁹.

8.2. Rozumiemy również te CSP, których wyrazów nie moglibyśmy naśladować (np. stany psychiczne zwierząt).

8.3. Uchwytujemy często nieadekwatność wyrazu, co byłoby niemożliwe, gdyby do jego uchwycenia dochodziło wyłącznie na drodze naśladowania²⁰.

8.4. Poznajemy także te stany psychiczne, których nie znamy z własnego wcześniejszego doświadczenia²¹.

Ponadto Stein wytacza przeciw TN własny argument:

8.5. MSP warunkowane przez moje naśladowanie CC nie posiadają żadnej funkcji poznawczej – nie ujawniają się w nich CSP, lecz jedynie MSP²².

Krytyka Ingardena ukazuje jeszcze jedną trudność:

8.6. TN nie wyjaśnia, w jaki sposób można przy naśladowaniu kogoś odróżnić MSP od CSP²³.

9. Teorię wczucia w wersji Teodora Lippsa (TW) obrazuje schemat:

¹⁷ RI, 415.

¹⁸ ES, 40, przypis 13.

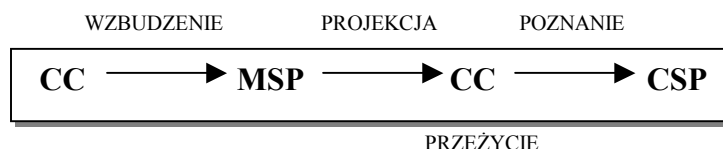
¹⁹ Zarzut ten także w RI, 416.

²⁰ Także w RI, 417.

²¹ Także w RI, 417.

²² ES, 40-41.

²³ RI, 416.



Spostrzeżone CC wzbudza w mnie MSP, który następnie wprojektowuję w drugiego człowieka i wraz z nim, w pewnej jedności, przeżywam jego stan psychiczny (CSP).

Roman Ingarden zauważa, że:

9.1. W rzeczy samej fakt wczuwania własnych przeżyć w cudze ciało (MSP → CC) nigdy nie ma miejsca²⁴.

9.2. Na gruncie TW musiałbym w poznaniu ograniczać się jedynie do znanych mi już wcześniej przeżyć²⁵, co prowadziłoby do

9.3. zjawiska fingowania cudzej psychiki²⁶.

Edyta Stein argumentuje natomiast, iż

9.4. poznanie CSP to nie czucie-się-jednym z drugim człowiekiem, lecz dopiero to czucie-się-jednym jest możliwe dzięki poznaniu²⁷.

10. Podsumowując: wszystkie powyżej przedstawione teorie głoszą, że w doświadczeniu (poznaniu bezpośrednim) dane są nam tylko własne stany psychiczne. Przeżycia innych poznawać możemy drogą jedynie pewnych sposobów wnioskowania, opierających się na analogizowaniu, naśladowaniu czy kojarzeniu.

Widać wyraźnie, że zarówno Ingarden jak i Stein przeciwstawiają się takiemu pogładowi.

Co więcej, w trakcie swoich analiz krytycznych wielokrotnie stwierdzają, iż zjawisko doświadczenia (bezpośredniego poznawania) CSP jest faktem.

Oznaczałoby to próbę wyłamania się z paradygmatu rozumienia człowieka jako istoty nie mogącej uzewnętrzniać swojej psychiczności wobec innych ludzi.

Takie właśnie stanowisko w kwestii poznawania CSP zajmują Roman Ingarden i Edyta Stein.

Zobaczmy teraz, w jakim stopniu teorie ich realizują ten postulat.

²⁴ RI, 418-419.

²⁵ RI, 419. Żeby tak nie było, musiałbym umieć rozpoznawać wszystkie możliwe stany psychiczne. Przypomnijmy jednak: nie pytamy o to, co się we mnie dzieje, gdy poznaję drugiego człowieka, lecz – jakiego rodzaju jest to poznanie.

²⁶ RI, 419.

²⁷ ES, 32-34.



III. Koncepcja Romana Ingardena

11. Praca Ingardena rozpoczyna się od przyjęcia jako czegoś oczywistego, że poznanie cudzych stanów psychicznych jest faktem.

Innymi słowy Ingarden nie pyta *czy* poznajemy przeżycia drugiego człowieka, lecz *jak* się to dzieje.

Odpowiedź, której udziela na to pytanie brzmi: w sposób bezpośredni.

12. Jak jednak Ingarden rozumie ową opozycję bezpośrednie – pośrednie?

Poznanie bezpośrednie jest według niego²⁸:

12.1. poznawaniem **naocznym**, tj. takim, w którym przedmiot dany jest podmiotowi poznającemu w spostrzeżeniu nie czysto myślowym,

12.2. poznawaniem **źródłowym**, czyli takim, w którym dany jest sam przedmiot poznania, a nie jego reprezentant.

Ponadto

12.3. poznając w sposób bezpośredni podmiot jest **w pełni przekonany o istnieniu** przedmiotu, do którego się zwraca.

Poznanie pośrednie jest *a contrario*:

12.4. poznawaniem **nienaocznym**, w którym podmiot odnosi się do przedmiotu poznawanego w sposób czysto myślowy,

12.5. poznawaniem **nieźródłowym**, tj. takim, które posługuje się reprezentantami poznawanego przedmiotu.

Dodatkowo

12.6. podmiot poznający w sposób pośredni **nie zawsze żywi przekonanie o istnieniu** poznawanego przedmiotu.

Widać wyraźnie, że Ingarden utożsamia tutaj poznanie bezpośrednie z doświadczaniem (*resp.* spostrzeganiem), pośrednie zaś z rozumowaniem (*resp.* wnioskowaniem) na podstawie materiału uzyskanego w doświadczeniu.

Ingardenowską charakterystykę opozycji bezpośrednie-pośrednie przyjmijmy zatem jako wzorcową.

²⁸ RI, 408.



13. Otóż według Ingardena nie zawsze jest tak, jak się to przeważnie w rozważaniach nad zagadnieniem poznawalności cudzych stanów psychicznych przyjmuje mianowicie, że fenomen psychiczności drugiego człowieka nie jest nam dany wprost, w doświadczeniu, lecz, że trzeba do niego dopiero dotrzeć drogą różnego rodzaju operacji myślowych na podstawie czyjegóż wyglądu cielesnego.

Wprost przeciwnie – rozważając teorie stojące właśnie na krytykowanym przezeń stanowisku²⁹ – Ingarden wielokrotnie podkreśla bezpośrednią obecność fenomenu cudzej psychiczności przy okazji kontaktu z drugim człowiekiem.

Oczywiście, zdarza się według Ingardena³⁰, że wiedza o cudzych stanach psychicznych uzyskana zostaje na drodze poznania pośredniego. Dzieje się tak na przykład przy okazji wnioskowania na podstawie wytworów działalności ludzkiej, informacji werbalnych, sposobu czyjegóż zachowania, mówienia, etc. Jednakże nie obejmuje to wszystkich sytuacji, w których poznajemy przeżycia innych, zwłaszcza tych, w których obcujemy z drugim człowiekiem twarzą w twarz.

Zacytujmy:

„Nie jest to [t.j. rozumienie poznawania cudzych stanów psychicznych jako pośredniego – przyp. T.J. & M.N.] zgodne z naszym codziennym, przednaukowym przeświadczeniem, a zarazem trudno byłoby przypuścić, żebyśmy tę dość rozległą i różnorodną wiedzę [o cudzej psychice – przyp. T.J. & M.N.] uzyskiwali wyłącznie przy pomocy wnioskowania z faktów, które same nie są cudzą psychiką.”³¹

„(...) gdy w bezpośrednim obcowaniu z kimś dowiadujemy się czegoś np. o jego uczuciu, wówczas w ścisłym związku z postrzeganiem jego ciała, wyrazu twarzy, itp., pojawia się konkretny i naoczny fenomen określonej jakości uczucia żywionego przez człowieka, z którym obcujemy.”³²

„Wszystko to [t.j. postulowane przez TKS procesy poznawcze – przyp. T.J. & M.N.] nie mogłoby nam dostarczyć samo przez się owej konkretnej i faktycznej obecności cudzego stanu psychicznego, który nieraz po prostu zastajemy w żywym obcowaniu z drugim człowiekiem jako pewną niezależną od nas rzeczywistość.”³³

„(...) nieraz, wbrew naszej woli, narzuca [nam się – przyp. T.J. & M.N.] cudzy realny stan psychiczny.”³⁴

„(...) zachodzą pewne wypadki, w których bez żadnego wnioskowania, naśladowania lub wczuwania dowiadujemy się o pewnym całkiem określonym stanie psychicznym drugiego człowieka w sposób naoczny i bezpośredni.”³⁵

²⁹ §§ 6-9 niniejszej pracy.

³⁰ RI, 408-409.

³¹ RI, 410.

³² RI, 413.

³³ RI, 415.

³⁴ RI, 418



Ostatni cytat, dokonujący pewnej charakterystyki sposobu poznawania cudzych przeżyć, wprowadza nas już w sedno rozważań Ingardena.

14. Postulując bezpośredni charakter poznawania cudzych stanów psychicznych Ingarden wskazuje na te jego cechy, które korespondują z podaną przez niego wcześniej charakterystyką poznawania bezpośredniego³⁶.

14.1. Naoczności (12.1.) odpowiada fakt, iż „przy obcowaniu z drugim człowiekiem w określonej sytuacji życiowej pojawia się na podłożu jego cielesnego wyglądu pewien fenomen jednostkowego stanu psychicznego drugiego człowieka, który nie daje się utożsamić z żadnym szczegółem jego cielesnego wyglądu”³⁷.

Fenomen ten dany jest w szczególnego rodzaju spostrzeżeniu. Nie jest to jednak spostrzeżenie zmysłowe w potocznym rozumieniu tego słowa³⁸.

14.2. O źródłowości³⁹ (12.2.) przesądza to, iż fenomen cudzej psychiczności „jest nam dany w swej konkretnej samoobecności i jako taki samoobecny stanowi dla nas (...) pewną rzeczywistość psychiczną drugiego człowieka, która w nim samym zachodzi”⁴⁰.

14.3. Wreszcie trzeci warunek bezpośredniości (12.3.) spełniony jest przez fakt, iż „uchwytyjąc ten fenomen jesteśmy (...) w pełni przeświadczeni, że istnieje drugi człowiek jako istota cielesno-duszna, a nie tylko jako przedmiot materialny”⁴¹.

15. Ten skromnie naszkicowany przez Ingardena opis cech poznania bezpośredniego rozwija nieco jego koncepcja związku sfery psychicznej człowieka z jego sferą cielesną, oparta na wyróżnieniu pewnej dość specyficznej klasy oznak.

Do podstawowych kategorii semantycznych należą pojęcia znaku i oznaki.

Znak⁴² to pewien twór umowny, reprezentujący na mocy konwencji te przedmioty, które nie są nam w poznaniu dane bezpośrednio. Znaki nie uobecniają nam swoich denotatów. Co więcej, tracą wszelaką rację bytu, kiedy te są nam już dane⁴³.

Oznaki pełnią te same funkcje, co znaki, jednakże nie zostały wytworzone na mocy żadnych konwencji.

³⁵ RI, 420.

³⁶ § 13 niniejszej pracy.

³⁷ RI, 420.

³⁸ Być może Ingarden postuluje tutaj istnienie jakiegoś dodatkowego zmysłu odpowiedzialnego za uzyskiwanie wiedzy o cudzych stanach psychicznych. (Uwagę tę zawdzięczamy Szymonowi Kłosowskiemu.) Nie pisze jednak o tym wyraźnie, dlatego uwagę tę czynimy pewną wskazówką do dalszych badań nad psychoontologiczną koncepcją autora *Książeczki o człowieku*.

³⁹ Ingarden pisze tu o „bezpośredniości” (RI, 420), uważamy jednak, że ma na myśli właśnie źródłowość.

⁴⁰ RI, 420.

⁴¹ RI, 420.

⁴² Za RI, 421.

⁴³ Mowa tu oczywiście tylko o płaszczyźnie poznawczej.



Teraz pojawia się kluczowe pytanie: w jakiej relacji pozostają do siebie stan psychiczny i wygląd cielesny, który do niego odsyła? Czy relacja ta ma charakter relacji znak-denotat czy oznaka-denotat?

Niewątpliwie zdarza się, że ciało ludzkie pełni funkcje znaku wobec tego, co psychiczne. Dzieje się tak na przykład w sytuacjach, gdy rozmawiamy na migi, czy próbujemy coś komuś zakomunikować przybierając umyślnie taką czy inną minę. Są to jednakże tylko te sytuacje, w których zdajemy sobie sprawę, że nie wszystko, co się w naszej psychice dzieje, może być przez innych w naturalny sposób rozpoznane. Bowiern gdy rozpoznanie takie ma już miejsce, nie potrzeba nam żadnych dodatkowych form ekspresji.

W przypadku oznak sprawa jest nieco bardziej złożona.

Podobnie jak znak, oznaka jest w porządku poznawczym czymś, co poznajemy najpierw.

Tutaj jednak przedmiot oznaczany dostępny jest przez wyobrażanie odtwórcze na podstawie wcześniejszych doświadczeń bądź też na podstawie znajomości czysto myślowego związku przyczynowo-skutkowego, zachodzącego między oznaką i jej denotatem.

Tymczasem, gdy dochodzi do poznania cudzego stanu psychicznego, przedmiotem naszej uwagi nie jest cudze ciało, lecz przeżycie i to na nie, od razu, kierujemy całą naszą uwagę.

Ponadto, o ile oznaka i jej denotat są od siebie oddzielone, tak w przypadku wyglądu cielesnego i stanu psychicznego daje się zauważyć pewien bardzo ścisły związek.

Dlatego też, by spośród całej klasy oznak wyróżnić specyficzną podklasę oznak cielesnych, proponuje Ingarden nazwać je *czynnikami wyrażającymi*, to zaś, co przez nie oznaczane (mian. stany psychiczne) *wyrazami*.

Relacja czynnik wyrażający – wyraz zwać się zatem będzie *funkcją wyrażania*.

Funkcja wyrażania charakteryzowana jest przez⁴⁴:

15.1. ścisły związek między czynnikiem wyrażającym i wyrazem,

15.2. uobecnienie wyrazu w pełnej konkretności oraz

15.3. fakt, że wyraz się nam narzuca najpierw i wprost, na podłożu czynnika wyrażającego, podczas gdy ten nie jest obiektem naszej uwagi.

16. Ingarden czyni także kilka dodatkowych uwag, które dopełniają jego szkicowego opisu sposobu, w jaki poznajemy cudze stany psychiczne.

16.1. Cudze stany psychiczne spostrzegamy zewnątrz, nasze własne zaś wewnątrz. Doświadczamy ich zatem w różny sposób, co znaczy, że istnieją przynajmniej dwa rodzaje bezpośredniości poznawania przeżyć psychicznych⁴⁵.

⁴⁴ RI, 422.



16.2. Zasięg poznawalności jest zmienny i zależy od:

16.2.1. rodzaju przeżyć: nie wszystko bowiem, co należy do cudzej psychiki jest dostępna w poznaniu, lecz jedynie to, co zawiera się w wyrazie – pewne stany psychiczne uzewnętrzniają się lepiej, inne gorzej⁴⁶;

16.2.2. drugiego człowieka: to, w jakim stopniu czyjeś przeżycia są poznawalne zależy na przykład od jego woli⁴⁷;

16.2.3. podmiotu poznającego: zdarzają się sytuacje, kiedy nasze zdolności poznawcze są większe/mniejsze, zależy to między innymi od naszego wewnętrznego nastawienia do poznawanej osoby⁴⁸.

IV. Wybrane aspekty poglądów Edyty Stein na poznawanie cudzych stanów psychicznych

17. Przejście do omówienia poglądów Stein w kwestii interesującego nas zagadnienia wymaga paru słów wyjaśnienia.

Autorka w swojej rozprawie doktorskiej prezentuje oryginalne (ze względu na zastosowaną metodę, punkt wyjścia oraz fundamentalne potraktowanie problemów) podejście do kluczowego zagadnienia.

Wiąże się to jednak z tym, że tekst jej pracy jest mocno zagęszczony treścią, w wielu miejscach stanowiąc jednocześnie tylko wskazanie dla dalszych rozważań⁴⁹.

Jest więc technicznie niemożliwe (a także niepotrzebne w kontekście celu naszej pracy), żeby na kilku stronach zawrzeć cały wykład autorki.

Pojawia się zatem groźba zafałszowania jej poglądów, czy to poprzez nadmierne streszczenie, czy też przez pominięcie pewnych znaczących wątków.

Dlatego, aby w jak największym stopniu wyeliminować to niebezpieczeństwo, posłużyliśmy się w omawianiu poglądów Stein następującymi dyrektywami:

17.1. w miejscach, gdzie jest to możliwe używamy słów samej autorki,

17.2. wydaje się nam, że wybrane przez nas wątki, jakkolwiek wyznaczone arbitralnie, to jednak realizują przynajmniej jeden z podanych warunków :

17.2.1. są ważne z punktu widzenia celu naszej pracy,

17.2.2. są istotne dla zachowania poczucia całości omawianych poglądów Stein.

⁴⁵ Ingarden mówi nawet o wielu rodzajach bezpośredniości RI, 423.

⁴⁶ RI, 423-424.

⁴⁷ RI, 425-426.

⁴⁸ RI, 426.

⁴⁹ ES, 13.



Ostatnia już nasza uwaga dotyczy porządku wykładu samej autorki: w pierwszej kolejności Stein przedstawia charakterystykę aktów prowadzących do poznawania cudzych przeżyć, następnie opis konstytucji indywiduum psychofizycznego i w końcu przejście do przeżyć cudzego indywiduum. Temu właśnie porządkowi odpowiadają poszczególne fragmenty naszego omówienia teorii Edyty Stein.

IV.I. Charakterystyka aktów wczucia

19. Na początku swoich rozważań Edyta Stein pisze: „U podstaw wszelkiego sporu o wczucie leży milczące założenie: dane nam są cudze podmioty i ich przeżywanie. Będziemy zajmować się tym, w jaki sposób uzyskuje się to ich danie, oraz jego skutkami i uprawnieniem. Pierwszym jednak naszym zadaniem jest przyjrzeć się temu daniu samemu w sobie i zbadać jego istotę.”⁵⁰

Swoje badania Stein prowadzi na gruncie metody fenomenologicznej, w nastawieniu redukcji transcendentalnej⁵¹.

Do dziedziny tego, co niepowątpiewalnie należy również fenomen cudzego życia psychicznego⁵². Jego obecność wskazuje, na jaki rodzaj aktów, które prowadzą do uchwytowania cudzych przeżyć⁵³. Akty te, abstrahując od wszelkich historycznych konotacji znaczeniowych, nazywa Stein wczuciem.

Termin wczucie oznacza więc czynności poznawcze prowadzące do bezpośredniego uzyskania danych o cudzym tanie psychicznym.

Za pierwotne zadanie badawcze Stein przyjmuje „*ujęcie i opisanie tych aktów w największej ogólności [ich] istoty*”⁵⁴.

Konsekwencją analizy aktów wczucia jest pewna charakterystyka. Nie jest to jednak charakterystyka sposobu dojścia do wiedzy o cudzych przeżyciach, lecz ogólny opis tego, czym są owe czynności poznawcze, które do nich prowadzą.

Przejdźmy więc teraz do jego przedstawienia.

20. Zestawienie wczucia ze spostrzeżeniem zewnętrznym prowadzi do wniosku, że przedmiot obydwu aktów jest „*tu i teraz obecny* [podkreślenie nasze – T.J. & M.N.]”⁵⁵. Jednak spostrzeżenie zewnętrzne dotyczy obiektów czasoprzestrzennych (np. grymasu twarzy jako

⁵⁰ ES, 15.

⁵¹ ES, 15.

⁵² ES, 17.

⁵³ ES, 18.

⁵⁴ ES, 18.

⁵⁵ ES, 19.



wyrazu bólu), które są dane „osobiście”, „jakby w cielesnej żywotności”, natomiast obiekty wczucia (np. ból ukryty za miną) nie prezentują się w ten sposób⁵⁶.

21. Następną kwestią jest pytanie o to, czy wczucie posiada charakter źródłowości.

Stein różnicuje pojęcie źródłowości, wprowadzając dwa jego znaczenia:

21.1. dotyczące aktu – „źródłowe są wszelkie terażniejsze przeżycia własne jako takie – cóż mogłoby być bardziej źródłowe niż samo przeżywanie?”⁵⁷ oraz

21.2. dotyczące korelatu aktu – bowiem „*nie wszystkie przeżycia są źródłowo prezentujące, nie wszystkie są źródłowe w swej zawartości*”⁵⁸. Pewne akty nie mają swego obiektu w cielesnej samoobecności, lecz uobecniają go jedynie; taki charakter uobecniania jest immanentnym momentem istotnym tych aktów, nie zaś określeniem pochodzących od [ich] przedmiotu”⁵⁹.

Na gruncie powyższej specyfikacji Stein charakteryzuje **wczucie jako akt, który jest źródłowy jako terażniejsze przeżycie, zaś nieźródłowy ze względu na zawartość**, cudze przeżywanie uobecnione we wczuciu⁶⁰.

22. Bezpośrednio z kwestią źródłowości wiąże się pytanie o status poznawczy wczucia.

Stein pisze: „W moim nieźródłowym przeżywaniu czuję się niejako wiedziona przez przeżywanie źródłowe, nie doświadczone przeze mnie, a jednak obecne, dające znać o sobie w moim nieźródłowym przeżywaniu. Tak więc w dokonywaniu wczucia mamy pewien rodzaj aktów doświadczenia *sui generis*.”⁶¹

Stąd zaś wynika fakt, że **wczucie jako doświadczenie rości sobie prawo do waloru prawdziwości**⁶².

23. Inną cechą aktów wczucia jest sposób, w jaki uobecniona jest ich zawartość.

Uchwytywanie przeżycia może odbywać się na trzech stopniach, z których nie wszystkie muszą być zrealizowane lecz, jak się wydaje, stopnie niższe fundują wyższe.

I tak Stein wymienia:

⁵⁶ ES, 19.

⁵⁷ ES, 20.

⁵⁸ ES, 20.

⁵⁹ ES, 20.

⁶⁰ ES, 23.

⁶¹ ES, 25.

⁶² ES, 26.



23.1. pojawienie się przeżycia,

23.2. wypełniające rozwinięcie (eksplikacja) i wreszcie

23.3. zbierające uprzedmiotowienie wyeksplikowanego przeżycia⁶³.

Wzucie na stopniu pierwszym i trzecim „przedstawia nieźródłową paralełę spostrzegania, natomiast na drugim rozgrywa się przeżycie”⁶⁴.

24. W dokonywaniu aktów wczucia zachodzi możliwość iteracji. Można więc uchwytywać przeżycia, które zostały przez drugi podmiot poznane na drodze wcześniejszego wczucia w osobę trzecią lub też w dokonującą aktualnie wczucia⁶⁵.

25. Wydaje się, co nie jest wprost u Stein powiedziane, że akty wczucia charakteryzuje również to, iż mają za swój przedmiot obiekty natury raczej emocjonalnej, niż intelektualnej.

26. Podsumowując charakterystykę wczucia można stwierdzić, że:

26.1. jest ono specjalnym rodzajem doświadczenia,

26.2. dane we wczuciu przeżycia nie są dla poznającego podmiotu źródłowe,

26.3. wczuciu nie przysługuje samodzielność, ponieważ potrzebuje ono doświadczenia, o które mogłoby się oprzeć. Doświadczenie wczucia prowadzi do wypełnienia tego, co antycypowane za danymi prezentowanymi źródłowo w spostrzeżeniu zewnętrznym.

IV.II. Konstytucja indywiduum psychofizycznego

27. Następnym zadaniem po ogólnym opisie aktów wczucia jest dokonanie opisu świadomościowego konstituowania się przedmiotów, o których mówią teorie poznawania cudzych stanów psychicznych. Stanowi to pierwszy krok do potraktowania wczucia jako zagadnienia konstytucji drugiego człowieka.

Edyta Stein nie rozwiązuje tego zadania zupełnie, lecz stara się pokazać drogi dalszych poszukiwań w tym zakresie oraz uwidocznic, że dotychczasowe teorie, pomijając to fundamentalne zagadnienie, nie mogły dać zadowalających odpowiedzi na pytanie o źródło wiedzy o cudzych przeżyciach⁶⁶.

⁶³ ES, 24.

⁶⁴ ES, 24.

⁶⁵ ES, 34.

⁶⁶ ES, 57.



Opis konstytuowania się indywiduum psychofizycznego na gruncie czystej świadomości wyznacza pewne psychoontologiczne ramy. Komponują się one z pewnej ilości składowych uwikłanych w różnorakie relacje między sobą.

Psychofizyczną strukturę człowieka można przedstawić za pomocą schematu⁶⁷ (rys.1).

28. Składowe indywiduum psychofizycznego:

28.1. Składowe natury niecielesnej:

28.1.1. **Czyste Ja**⁶⁸ - nieopisywalny, bezjakościowy podmiot przeżycia⁶⁹.

28.1.2. **Strumień świadomości**⁷⁰ tworzony jest przez nieodizolowane od siebie przeżycia, których powiązanie z czystym Ja powoduje nieprzerwaną jedność tego łańcucha. Indywidualność strumienia przeżyć, jego odmienność od innych strumieni, wynika z dwóch warunków wziętych pod uwagę razem: jakościowej różności jego zawartości oraz tożsamości, przynależności do jakiegoś Ja⁷¹.

28.1.3. **Dusza**⁷². Jest czymś substancjalnym, co manifestuje się w przeżyciach, co leży u ich podłoża i ujawnia w nich siebie i swoje trwałe własności, jako ich identyczny nosiciel. Dusza posiada strukturę i jest złożona. Wydaje się, że można ją utożsamić z pojęciem psychiki. Ponadto dusza jest wtedy „czyjaś” duszą, kiedy ujawnia się w „czyichś” przeżyciach, które przynależą do „czyjegoś” Ja. Ja odgrywa więc rolę jądra duszy. Dusza pozostaje też w ścisłej i obustronnej relacji do zawartości strumienia przeżyć: „*gdyby istniały strumienie przeżyć o jednakowej zawartości, to istniałyby także jednakowego rodzaju dusze albo ujednostkowania idealnie tej samej duszy*”⁷³.

28.2. Składowe natury cielesnej:

28.2.1. **Ciało** prezentujące się w **spozrzeżeniu zewnętrznym**⁷⁴. Dane w nim moje własne ciało upodabnia je do innych obiektów fizycznych. Cechą szczególną tego sposobu jego prezentacji jest niewielkie spektrum zmian spozrzeżeniowych, w których się ono ujawnia. Poza tym ciało spozrzegane zewnątrz jest dane zawsze „tu”, podczas gdy inne obiekty zawsze „tam”⁷⁵. Jednakże gdyby prezentowało się ono jedynie w spozrzeżeniu zewnętrznym, to byłoby tylko pewnym szczególnej natury przedmiotem fizycznym. To, co powoduje, że ciało jest „moim ciałem” wynika z innego sposobu prezentacji, z prezentacji

⁶⁷ Schemat ten stanowi jednak mocne uproszczenie choćby ze względu na fakt, iż „przestrzeń wewnętrzna” człowieka jest czymś zupełnie innym niż przestrzeń geometryczna.

⁶⁸ [1] na schemacie.

⁶⁹ ES, 58.

⁷⁰ [2] na schemacie.

⁷¹ ES, 58-60.

⁷² [3] na schemacie.

⁷³ ES, 60-61.

⁷⁴ [4] na schemacie.

⁷⁵ ES, 61-63.



28.2.2. ciała w spostrzeżeniu cielesnym⁷⁶. Ciało ludzkie od fizycznego w mocny sposób odróżnia jego ukonstytuowanie poprzez spostrzeżenie cielesne. Ciało żywe jest obiektem doznającym wrażeń (np. nacisku, bólu, zimna). Miejsca, w których owe wrażenia są zlokalizowane składają się w jedność, tworząc i wypełniając pewną przestrzeń⁷⁷. Wewnętrzna przestrzeń ciała jest uporządkowana wokół

28.2.3. zerowego punktu zorientowania⁷⁸, którego nie daje się umiejscowić w jakimś miejscu ciała, rozumianego jako ciało fizyczne. Ja, jądro indywiduum psychofizycznego, nie znajduje się w żadnej odległości od punktu zorientowania, stąd wszystko, co w jakiś sposób jest odległe od tego punktu, jest również odległe od Ja. „Przestrzeń zewnętrzna”, to jest przestrzeń świata fizycznego i „przestrzeń wewnętrzna” są zupełnie odmienne: „odległość części mego ciała ode mnie jest zupełnie nieporównywalna z odległością cudzych ciał fizycznych ode mnie. Ciało jako całość jest w punkcie zerowym orientacji, wszystkie ciała fizyczne – poza nim.” Wychodząc od jednego typu przestrzeni nie udaje się dojść do drugiego. Jednak ciało prezentując się na dwa sposoby: jako doznające wrażeń oraz jako fizyczny przedmiot ulokowany w świecie, jest świadomościowo przeżywane jako jeden obiekt, wobec czego jako całość zajmuje ono jakiś fragment zewnętrznej przestrzeni, jest „gdzieś” ulokowane w świecie⁷⁹.

28.2.4. Fenomen stapiania⁸⁰: własne części ciała, dane w spostrzeżeniu zewnętrznym, są wypełnione w spostrzeżeniu cielesnym odpowiadającymi im polami wrażeń. Obydwa „obrazy” pokrywają się. Ciało widziane jest już dane jako ciało doznające. To samo zjawisko występuje także podczas ruchu. Ruch jakiejś części własnego ciała uchwycony zewnątrz i wewnątrz zostaje utożsamiony: „...poruszające się [moje] ciało staje się poruszonym ciałem fizycznym. I dalej, owo >ja poruszam< staje się >współwidziane< w ruchu jakiejś części fizycznego ciała, nie widziany ruch ciała fizycznego >współuchwycony< w przeżyciu >ja poruszam<”⁸¹.

28.3. Uczucia, których można wyróżnić dwa rodzaje:

28.3.1. uczucia ufundowane na wrażeniach⁸², przeżywane jako pochodzące od ciała oraz

28.3.2. uczucia wypływające ze sfery niecielesnej⁸³, mające charakter duchowy.

Obydwa te rodzaje uczuć nie pozostają bez wpływu na siebie. Obecny jest fenomen ich wzajemnego oddziaływania⁸⁴.

28.4. Wola⁸⁵ manifestuje się działaniem. Podczas jego realizacji, za sprawą składowych uczuciowych zawartych w złożonym przeżyciu woli, pojawiają się cielesne fenomeny wyrazowe. W przeżyciu woli mogą objawiać się również zjawiska towarzyszące (np. wrażenie napięcia). Akty woli realizują swój cel posługując się mechanizmem

⁷⁶ [5] na schemacie.

⁷⁷ ES, 63-65.

⁷⁸ [6] na schemacie.

⁷⁹ ES, 65.

⁸⁰ [7] na schemacie.

⁸¹ ES, 66-68.

⁸² [8] na schemacie.

⁸³ [9] na schemacie.

⁸⁴ ES, 71-72.

⁸⁵ [10] na schemacie.



psychofizycznym, którego użycie przeżywane jest jako „włączenie tej maszyny” lub „panowanie nad tym mechanizmem”. Jednak samo pojawienie się woli nie jest „przeżywane jako przyczynowe”. W realizacji zamiaru woli mogą przeszkadzać przeciwstawne **dążenia natury cielesno-duchowej**⁸⁶ oraz **świat obiektywny**⁸⁷. Walka z tymi przeszkodami oraz ich przewyciężanie są również świadomościowo przeżywane i tak jak reszta związanych z wolą zjawisk odgrywają znaczenie w konstytucji indywiduum psychofizycznego⁸⁸.

28.5. Fenomen wyrazu. Uczucia ze swej istoty muszą wyładować pewien potencjał, który w sobie zawierają. Możliwe jest to na różne sposoby. Między wyrazem a motywującym go uczuciem zachodzi „związek istotnościowy i sensowny, a nie przyczynowy”. Można wyróżnić następujące sposoby wyładowania uczuć:

28.5.1. akty woli i działania⁸⁹,

28.5.2. fantazje, które są alternatywą dla cielesnego wyrazu w kontekstach krępujących podmiot gorsetem kulturowym; w takich sytuacjach uczucie zostaje wyładowane nie realnie, lecz w wyobrażeniach⁹⁰.

28.5.3. refleksje, które wcale nie oznaczają braku zdolności do przeżywania intensywnych uczuć⁹¹,

28.5.4. zjawiska wyrazu cielesnego⁹², do których realizacji, podobnie jak w przypadku woli, używany jest mechanizm psychofizyczny; uczucie wyładowując się w pewnym zjawisku wyrazowym określa jego sens; oprócz przeżywanej jednostki sensu może pojawić się świadomość związku przyczynowego między obydwoma elementami; rozbitcie tej całości umożliwi dowolne wytwarzanie wyrazu bez motywującego uczucia; także niezależnie od woli pewne fenomeny spostrzeżeniowe mimo podobieństwa stanowią wyrazy różnych przeżyć (np. czerwień twarzy może być wywołana wstydem lub irytacją). Jednak we wszystkich tych przypadkach proces pojawiania się wyrazu jest odmiennie przeżywany (np. uśmiech fingowany nie jest przeżywany jako wyraz odpowiadającego realnemu śmiechowi uczucia. Fenomeny wyrazowe nie są tylko manifestacjami uczuć, lecz także, poprzez uczucia, wyrażają się w nich własności psychiczne podmiotu⁹³.

28.6. Relacje wiążące indywiduum psychofizyczne. Związki występujące pomiędzy składowymi indywiduum mają charakter przyczynowy. Nie jest to jednak „ściśle naukowe pojęcie przyczynowości”, będące postulatem przyrodoznawstwa, w tym także psychologii, czyli tych przeświadczeń teoretycznych, które zostały zawieszane na czas badań, tylko „zjawiskowe pojęcie przyczynowości”⁹⁴.

W obrębie indywiduum psychofizycznego można wyróżnić następujące związki:

⁸⁶ [11] na schemacie.

⁸⁷ [12] na schemacie.

⁸⁸ ES, 78-80.

⁸⁹ ES, 75.

⁹⁰ ES, 75-76.

⁹¹ ES, 76.

⁹² [13] na schemacie.

⁹³ ES, 77-78.

⁹⁴ ES, 74.



28.6.1. Wpływ tego, co fizyczne na to, co psychiczne, ponieważ „wszystko, co psychiczne, jest świadomością związaną z ciałem” (np. wrażenia)⁹⁵.

28.6.2. Wpływ uczuć duchowych na to, co fizyczne: pomimo tego, że do istoty uczuć duchowych nie należą zjawiska towarzyszące (np. przyspieszone bicie serca ze strachu), to jednak są skutkami „jakie przeżycie w swej psychicznej realizacji wywiera na funkcje ciała”.⁹⁶

28.6.3. Wpływ duszy na życie psychiczne, w którym objawiają się jej zdolności i własności⁹⁷.

28.6.4. Wpływ życia psychicznego na własności duszy, ich modyfikowanie⁹⁸.

28.6.5. Wzajemny wpływ tego, co psychiczne na siebie, a więc oddziaływanie pewnych uczuć na przeżywanie innych uczuć⁹⁹.

Związki powyższe wyczerpują chyba wszystkie możliwości kombinatoryczne pomiędzy składowymi, ponieważ wzajemny wpływ tego, co fizyczne na siebie wydaje się oczywisty.

29. Na podłożu przedstawionych składowych i relacji między nimi zdefiniować można indywiduum psychofizyczne jako „jednolity obiekt, w którym zespalają się nierozłącznie jedność świadomościowa pewnego Ja i fizyczne ciało, przy czym każde z nich przybiera nowy charakter – ciało fizyczne występuje jako żywe ciało, świadomość jako dusza jednolitego indywiduum”¹⁰⁰.

Jedność tego obiektu ugruntowują wspólne procesy, powiązania aspektów fizycznego i psychicznego oraz wynikająca stąd relacja przyczynowa między duszą a światem zewnętrznym¹⁰¹.

Żywe ciało w odróżnieniu od ciała fizycznego odróżniają następujące cechy¹⁰²:

29.1. pola wrazeniowe,

29.2. zerowy punkt zorientowania przestrzennego świata,

29.3. posiadanie ruchomych narządów i możliwość swobodnego ruchu,

29.4. bycie polem wyrazu przeżyć Ja i wreszcie

29.5. bycie narzędziem woli.

⁹⁵ ES, 72.

⁹⁶ ES, 72-73.

⁹⁷ ES, 73.

⁹⁸ ES, 73.

⁹⁹ ES, 73.

¹⁰⁰ ES, 81.

¹⁰¹ ES, 81.

¹⁰² ES, 81.



IV.III. Przejście do cudzego indywiduum

30. Następnym zagadnieniem jest wczucie wrażeń.

Cudze ciało dane jest w spostrzeżeniu zewnętrznym. Wraz z nim są „współdane” jego pola wrazeniowe. Ta „współźródłowa” prezentacja, gdzie za jedną bezpośrednio doświadczaną stroną kryje się druga niepercypowana, wymaga wypełnienia cudzych pól wrazeniowych. Jednak nie jest to możliwe ani w postępującym spostrzeżeniu zewnętrznym ani w przejściu do spostrzeżenia cielesnego, tak jak ma to miejsce przy wypełnianiu własnych „współwidzianych” pól wrazeniowych.

Jedyny sposób wypełnienia może dokonać się tylko w akcie wczucia.

Spostrzegając cudzą część ciała, np. rękę, podczas gdy doznaje ona wrażeń, widzę je w sposób współźródłowy i „idąc za tendencjami wypełnienia tkwiącymi w tym <współuchwytywaniu> wsuwa się moja ręka (nie realiter, lecz <jak gdyby>) na miejsce cudzej, w nią, przybiera jej położenie i postawę i doznaje teraz jej wrażeń – nieźródłowo i nie jako własnych”¹⁰³. Podczas przenoszenia się we wczuciu w cudze ciało, wrażenia wczuwającego podmiotu jako dane źródłowo odcinają się od cudzych¹⁰⁴.

31. Stein wyróżnia następując warunki możliwości wczucia wrażeń¹⁰⁵:

31.1. fakt ujmowania własnego ciała na dwa sposoby, jako ciała fizycznego i ciała żywego poprzez stopień spostrzeżenia zewnętrznego i cielesnego,

31.2. możliwość zmiany położenia własnego fizycznego ciała w przestrzeni,

31.3. możliwość zmiany w fantazji własnego realnego uposażenia jakościowego przy zachowaniu jego typu.

Ciało ludzkie jest pewną, przypadkową realizacją zmiennego w stałych granicach typu. Wczucie w ciała należące do tego samego typu daje możliwość określonego stopnia wypełnienia. Typ „ciało ludzkie” nie wyklucza jednak innych obiektów do wczuwania, lecz wskazuje na to, że im bardziej odbiegają one od niego, tym więcej pojawia się „pustych przedstawień”, których nie można wypełnić.

W procesie ujmowania cudzego ciała jako należącego do tego samego typu, co ciało poznającego podmiotu pojawia się „analogizowanie”, które nie ma nic wspólnego z „wnioskowaniem przez analogię”¹⁰⁶.

32. Konsekwencje wczucia wrażeń:

¹⁰³ ES, 83.

¹⁰⁴ ES, 81-83.

¹⁰⁵ ES, 83.

¹⁰⁶ ES, 83-85.



32.1. Ukonstytuowanie się cudzej warstwy wraźniowej daje dostęp do nowego zerowego punktu zorientowania oraz innego Ja, któremu przynależne są owe wrażenia. Wraz z uzyskanym zorientowaniem dokonuje się temu Ja wczucie spostrzeżeń, w których konstytuuje się „w prawidłowy istotowo sposób przestrzenny świat”. Jednocześnie własny obraz świata, podobnie jak własny punkt zorientowania pozostają zachowane i są dane źródłowo¹⁰⁷.

32.2. Obraz świata cudzego indywiduum uchwycony we wczuciu jest modyfikacją obrazu wczuwającego podmiotu, nie tylko z uwagi na jego odmienny punkt zorientowania, ale także ze względu na uchwycone własności cudzego ciała¹⁰⁸.

32.3. Korzystając z cudzego obrazu świata indywiduum psychofizyczne może w pełni ukonstytuować się jako ufundowane w fizycznym ciele¹⁰⁹.

32.4. Wczucie umożliwiając dostęp do obrazu świata innych podmiotów stanowi gwarancję doświadczenia intersubiektywnego: „Uwięziona w granicach mojej indywidualności nie mogłabym wyjść poza <świat taki, jaki mi się pojawia>, w każdym razie dałoby się pomyśleć, że możliwość jego niezależnego istnienia, która jako możliwość mogłaby być jeszcze dana, pozostawałaby na zawsze nie wykazana. Skoro jednak za pomocą wczucia przekraczam te granice i docieram do jakiegoś drugiego i trzeciego, niezależnego od mojego spostrzeżenia, zjawiska tego samego świata, możliwość owa jest dowiedziona.”¹¹⁰

33. Oprócz uchwycenia wrażeń, doświadczenie wczucia umożliwia poznawczy dostęp do dwóch innych elementów budujących indywiduum psychofizyczne:

33.1. W spostrzeżeniu zewnętrznym można percypować różne odmiany ruchu, ale nie udaje się doświadczyć ruchu swobodnego. Dopiero we wczuciu, ujmując ciało jako czyjeś ciało, można „współspozstrzegany” ruch typu własnego wypełnić przenosząc się w cudze zorientowanie i przeżyć cudze „ja poruszam”¹¹¹.

33.2. Podobnie rzecz się ma z fenomenami życiowymi (takimi na przykład jak: wzrost, rozwój, starzenie się, zdrowie, choroba, zmęczenie, świeżość etc.). Analogicznie jak pola wraźniowe są one w ciele „współwidziane”. W ruchach i postawie drugiego człowieka „<widzimy> jego <sposób czucia się>” i „doprowadzamy do wypełnienia tego współintendowanego cudzego przeżywania, współspełniając je we wczuciu”¹¹².

34. Przejdźmy do omówienia kwestii wczucia przeżyć.

Zjawiska wyrazowe, o których wspominaliśmy przy omawianiu składowych indywiduum psychofizycznego, manifestują w sobie życie psychiczne. Jest dla nich charakterystyczne, że to, co psychiczne nie jest z tym, co cielesne tylko „współspozstrzegane”, lecz poprzez wyraz

¹⁰⁷ ES, 87-88.

¹⁰⁸ ES, 88.

¹⁰⁹ ES, 89.

¹¹⁰ ES, 90.

¹¹¹ ES, 92-95.

¹¹² ES, 95-96.



wyrażane. Obydwa pozostają w silnym związku, gdyż wyraz wypływa z uczucia jako jego przedłużenie. Pomimo tego powiązania, samo przeżycie nie jest dane w spostrzeżeniu wyrazu. Dotarcie do cudzego przeżycia wymaga doświadczenia wczucia.

Analogicznie jak we wczuwaniu wrażeń zabiegiem wyjściowym jest uchwycenie cudzego ciała, teraz rozumianego jednak nie tylko jako ciało doznające wrażeń, lecz jako ciało należące do „ *pewnego Ja*”.

Następnie „przenoszę się w [to] cudze ciało, spełniam przeżycie, które było mi już współdane w odpowiedniej minie, i przeżywam, jak znajduje ono ujście w owym wyrazie”¹¹³.

Podmiot poznający musi więc nie tylko „przenieść się” i uchwycić wyładowujące się w odpowiednim wyrazie uczucie, ale dodatkowo spełnić je.

Tak jak to zostało opisane w charakterystyce aktów wczucia, cudze przeżycie zostaje przeżyte jako „*czyjeś*”, nie jest więc źródłowe dla wczuwającego podmiotu.

Wyraz i to, co wyrażane łączy związek nazywany „*motywacją*”. Cechą charakterystyczną tego powiązania jest posiadanie sensu.

Wyraz i przeżycie tworzą więc pewną „*całość przeżyciową*”, która daje się zrozumieć.

Sensowność i możliwość zrozumienia odróżniają związek motywacyjny od związku przyczynowego.

Właściwą dziedziną występowania związku motywacyjnego jest sfera przeżyć, do której motywacja „*należy z istoty*”.

W rozumieniu konstytuuje się sens całości przeżyciowej. Rozumienie sensu jest równoznaczne przeżywaniu sensu, ponieważ rozumieć to „*przeżywać przejście od jednej części do drugiej w obrębie jednej całości przeżyciowej (nie: posiadać je uprzedmiotowione)*”¹¹⁴.

Wczucie przeżyć jest więc pewnym rodzajem rozumienia, ponieważ polega na przeżywaniu uczucia i jego wyładowania w wyrazie¹¹⁵.

35. Wczucie można korygować.

Stein pisze, że „*to, co znosiłoby jedność sensu musi polegać na złudzeniu*”¹¹⁶. Wszędzie tam zatem, gdzie we wczuciu pojawia się niezgodność sensu lub wieloznaczność wyrazu, dalsze jego akty prowadzą do korektury.

¹¹³ ES, 111.

¹¹⁴ ES, 112.

¹¹⁵ ES, 104-114.

¹¹⁶ ES, 115.



Cały proces uzyskiwania poprawnej wiedzy o cudzym przeżyciu poprzez korekturę „*dzieje się bezpośrednio, nie wymagając w poszczególnych przypadkach jakiegś >diagnozy różniczkowej<*”¹¹⁷.

Dzięki temu, że wzucie musi zachować jedność sensu, możliwe jest wypełnienie zjawisk wyrazowych nie znanych z własnego przeżywania¹¹⁸.

Wiedza o pewnym podmiocie, któremu dokonuje się wzucie jest „*punktem zaczepienia dla poprawności dalszych aktów wzucia*”, bowiem informacje w nim uzyskane dotyczą, poprzez uczucia, także trwałych własności cudzego podmiotu (*vide* 28.5.4.).

Tak ukonstytuowane indywiduum psychofizyczne przy spełnianiu następnych aktów również wymaga pewnej jedności sensu, której nie można podważać przypisując mu własności niezgodne z już go konstytuującymi.

36. Ostatnim już zagadnieniem tej części naszej pracy jest pełna konstytucja własnego indywiduum psychicznego.

Podobnie jak pełne ukonstytuowanie cudzego doznającego ciała wraz z konsekwencjami (*vide* 32.3.) dawało możliwość pełnego ukonstytuowania własnego ciała fizycznego w cudzym obrazie świata, tak też w iterowanych aktach wzucia pojawia się możliwość dotarcia do wiedzy o własnym życiu psychicznym.

Ponadto wzucie iterowane umożliwia korygowanie spostrzeżenia wewnętrznego, jeśli prowadzi ono do nieprawdziwej wiedzy.

V. Porównanie koncepcji Ingardena i Stein

37. Przejdźmy teraz do zasadniczej części naszej pracy, czyli do rozważenia tego, w jakim stopniu Roman Ingarden i Edyta Stein udzielają tej samej odpowiedzi na przewodnie pytanie naszej pracy. Czy bezpośredniość w sensie Ingardena odpowiada bezpośredniości w sensie Stein? Innymi słowy: czy mamy tutaj do czynienia z teoriami stojącymi na tym samym – pod pewnymi względami – stanowisku?

38. Przyjrzyjmy się kluczowej zarówno u Ingardena jak i Stein kwestii relacji tego, co psychiczne z tym, co cielesne (resp. z tym, co wyraża to, co psychiczne), relacji umysł-ciało.

W tym celu dokonamy teraz preformalizacji stosownych fragmentów obydwu teorii¹¹⁹.

¹¹⁷ ES, 115.

¹¹⁸ ES, 115-116.

¹¹⁹ Aby jednak móc dokonać samego porównania za przedmiot swych badań obieramy tę część teorii Stein, która terminologicznie koresponduje z tekstem Ingardena, mianowicie fragment, w którym krytykuje ona koncepcję Lippsa, przejmując częściowo jego terminologię. Oczywiście później używa własnych pojęć (zob. § 28, zwłaszcza §28.5.4., a także § 34), jednakże bez żadnych różnic, co do ich zakresu.



Pamiętając jednak o trudności wzmiankowanej w § 1, przyjmujemy zasadę jak najwierniejszego trzymania się omawianych tekstów.

39. Interesujący nas fragment teorii Ingardena omówiliśmy już w paragrafie 15.

Streścić go można następująco:

(D_{RI}1) ZNAK = twór umowny, którego używamy na oznaczenie czegoś, co nie jest nam obecne i który nie ma zdolności uobecniania nam przedmiotu oznaczanego; znak traci wszelką rację bytu, gdy dany jest nam ten przedmiot¹²⁰.

(D_{RI}2) OZNAKA = nie jest tworem umownym; nie pokazuje naocznie przedmiotu oznaczanego – ten jest wyobrażony odtwórczo albo przez uprzednie doświadczenie, albo znajomość czysto myślowego związku przyczynowo-skutkowego¹²¹.

(D_{RI}3) RELACJA OZNACZANIA = dwuargumentowa relacja między oznaką a oznaczanym przez nią przedmiotem, polegająca na tym, że oznaka odsyła do przedmiotu, który nigdy nie jest dany wraz z nią; przez cały czas oznaka pozostaje w obiektem spostrzeżenia¹²².

(D_{RI}4) CZYNNIK WYRAŻAJĄCY = element specjalnej podklasy oznak cielesnych, odnoszących się do stanów psychicznych¹²³.

(D_{RI}5) WYRAZ = fenomen stanu psychicznego¹²⁴.

(D_{RI}6) FUNKCJA WYRAŻANIA = dwuargumentowa relacja między czynnikiem wyrażającym a wyrazem, która charakteryzuje się przez:

1. ścisły związek między czynnikiem wyrażającym a wyrazem,
2. uobecnienie wyrazu w pełnej konkretności,
3. tym, że wyraz nam się najpierw i wprost narzuca, jakby tylko na podłożu czynnika wyrażającego, który sam dla siebie – gdy funkcję tę spełnia – nie jest specjalnym obiektem naszej uwagi¹²⁵.

40. Stein, podobnie jak Ingarden wyróżnia pojęcia znaku i oznaki, gdzie:

¹²⁰ RI, 421.

¹²¹ RI, 421.

¹²² RI, 421-422.

¹²³ RI, 422.

¹²⁴ RI, 422.

¹²⁵ RI, 422.



(D_{ES}1) ZNAK = coś umownego, co spostrzeżone odsyła do czegoś innego, odesławszy zaś usuwa się w cień¹²⁶.

(D_{ES}2) OZNAKA = coś, co spostrzegamy, a co mówi, że istnieje coś innego niż to, co spostrzeżone, przy czym nadal pozostaje tematem spostrzeżenia¹²⁷.

Dodatkowo Stein wprowadza pojęcie symbolu, gdzie:

(D_{ES}3) SYMBOL = coś, co spostrzegamy, a w czym tkwi coś innego, co zostaje współspozrzeżone¹²⁸.

Widać stąd, że znaki nie są ani oznakami, ani symbolami, te ostatnie zaś są pewną szczególną odmianą oznak.

Różnicę między oznakami a symbolami w pełni obrazuje

(D_{ES}4) RELACJA OZNACZANIA = dwuargumentowa relacja między oznaką i przedmiotem przez nią oznaczanym, gdzie na płaszczyźnie poznawczej przejście od oznaki do przedmiotu dokonuje się w typowej formie motywacji: *jeżeli jest jedno, to jest także drugie*¹²⁹;

oraz

(D_{ES}5) RELACJA SYMBOLICZNA = dwuargumentowa relacja między symbolem i tym, co oznaczane, gdzie na płaszczyźnie poznawczej to, co oznaczone zostaje współspozrzeżone *wraz z symbolem*¹³⁰.

Dodatkowo relację symboliczną dookreśla sytuacja, gdy jej argumenty są szczególnej natury – psychicznej i cielesnej. Chodzi tu o następujące pojęcia:

(D_{ES}6) WYRAZ (CIELESNY) = coś, co odnosi się do i jest ściśle powiązane z tym, co wyrażone; wyrwany z tego powiązania nie jest już tym samym przedmiotem¹³¹.

(D_{ES}7) UCZUCIE = stan psychiczny wpływający z duszy; do jego istoty należy, że wyraża się w przynależnym mu wyglądzie cielesnym.

Ten szczególny przypadek relacji symbolicznej nazwijmy, dla odróżnienia, związkiem symbolicznym.

Biorąc pod uwagę to, co wiemy już o jego składnikach, możemy określić go jak następuje:

(D_{ES}8) ZWIĄZEK SYMBOLICZNY charakteryzuje się:

¹²⁶ ES, 108.

¹²⁷ ES, 105 i 108.

¹²⁸ ES, 105.

¹²⁹ ES, 105.

¹³⁰ ES, 108.

¹³¹ ES, 111.



1. związkiem istotnościowym między uczuciem a jego wyrazem,
2. uzewnętrznieniem się uczucia w swoim wyrazie,
3. tym, że postrzegając wyraz przeżywam to, jak przynależne mu uczucie znajduje w nim swe ujście.

41. Zauważmy teraz, że:

$$41.1. (D_{RI1}) = (D_{ES1})$$

$$41.2. (D_{RI2}) = (D_{ES2})^{132}$$

$$41.3. (D_{RI3}) = (D_{ES4})$$

$$41.4. (D_{RI4}) = (D_{ES6})$$

$$41.5. (D_{RI5}) = (D_{ES7})$$

Istotnym pytaniem jest, czy $(D_{RI6}) = (D_{ES8})$?

42. Aby rozwikłać ten problem, dokonamy teraz, na mocy 41.4. i 41.5., translacji charakterystyki związku symbolicznego na język Ingardena. W ten sposób otrzymujemy tabelę:

Roman Ingarden		Edyta Stein
czynnik wyrażający	=	wyraz
wyraz	=	uczucie
FUNKCJA WYRAŻANIA:		ZWIĄZEK SYMBOLICZNY:
1. ścisły związek między czynnikiem wyrażającym a wyrazem;	=	1. związek istotnościowy między czynnikiem wyrażającym a wyrazem;
2. uobecnienie wyrazu w pełnej konkretności;	≈	2. uzewnętrznienie się wyrazu w czynniku wyrażającym;
3. wyraz nam się narzuca wprost i wprost, jakby tylko na podłożu czynnika wyrażającego, który sam dla siebie – gdy funkcję tę spełnia – nie jest specjalnym obiektem naszej uwagi.	≠	3. spostrzegając czynnik wyrażający przeżywam to, jak przynależny mu wyraz jest przezeń wyrażony

¹³² Oczywiście równość tę otrzymamy, jeśli uwzględnimy (D_{ES4}) .



Widać wyraźnie, że o ile między cechami 1. i 2. zachodzi większa bądź mniejsza korespondencja, tak w przypadku cechy 3. mamy do czynienia z czymś zupełnie odmiennym.

43. Podsumujmy:

43.1. Obydwie teorie przeciwstawiają się tezie o pośrednim charakterze poznawania przeżyć innych ludzi.

43.2. Teoria Ingardena spełnia wszystkie warunki bezpośredniego poznania: doświadczenie cudzego stanu psychicznego w sensie Ingardena równoznaczne jest z jego spostrzeżeniem.

43.3. Teoria Stein łamie drugi warunek na bezpośredniość, warunek źródłowości: wiedza o cudzych przeżyciach wymaga spostrzeżenia ich reprezentanta, którym jest ciało ludzkie. Zauważmy przy tym, że wskazanie przez Stein na nieźródłowy charakter wczucia (§21) nie ma nic wspólnego z warunkiem źródłowości Ingardena: Stein mówi nie o tym, że cudze stany psychiczne nie są dane w spostrzeżeniu, lecz że nie mogą być one przeżywane przez podmiot poznający. Samo wczucie jednak nie ma nic wspólnego z pośredniością. Doświadczenie cudzego stanu psychicznego w sensie Stein nazwijmy przeto quasi-bezpośrednim.

43.4. Dodatkowo wydaje się, że teoria Ingardena wyklucza możliwość poznawania cudzych wrażeń cielesnych, co ma istotne dość znaczenie w teorii Stein.

44. Psychoontologiczne teorie Ingardena i Stein, choć w wielu momentach zbliżone do siebie i pozornie głoszące to samo, okazują się przedstawiać różne koncepcje tego, jaki charakter ma poznawanie cudzych stanów psychicznych.