

Piotr JANIK*

*Wydział Filozoficzny, Akademia Ignatianum w Krakowie

Przeżycie etyczne w badaniach Edyty Stein

Streszczenie

Wyrażenie „przeżycie etyczne” oraz odpowiadające mu doświadczenie bywa rozumiane rozmaicie.

Na tle trzech aktualnie obecnych w kulturze poglądów: emotywizmu, etyki powinności i obowiązku, oraz etyki „poza dobrem i złem” przedstawiona zostaje koncepcja przeżycia etycznego sformułowana na podstawie wyników badań E. STEIN z pracy *Filozofia psychologii i humanistyki*.

Słowa kluczowe: przeżycie etyczne – etyka – fenomenologia – przyczynowość – motywacja

Wprowadzenie

Czy człowiek może wiedzieć, jak ma postąpić w określonych okolicznościach? Pytanie tak postawione nie jest bynajmniej jednoznaczne. Przede wszystkim należałoby odróżnić sytuacje, w których do zrealizowania jest jakieś zadanie. Wówczas to, w jaki sposób należy postąpić, jest określone przez znajomość rzeczy. Jeśli ktoś rozwiązuje zadanie matematyczne, to pominiawszy pewną różnorodność podejść, stara się wykazać, że jest ono sensowne w ramach języka i teorii ma-

tematycznej. Jeśli ktoś naprawia samochód, to dąży do przywrócenia mu pełnej funkcjonalności.

Wyrażenie „przeżycie etyczne” oraz odpowiadające mu doświadczenie bywa rozumiane rozmaicie. Na tle trzech aktualnie obecnych w kulturze poglądów: emotywizmu, etyki powinności i obowiązku, oraz etyki „poza dobrem i złem” przedstawiona zostaje koncepcja przeżycia etycznego sformułowana na podstawie wyników badań Edyty STEIN zawartych w pracy *Filozofia psychologii i humanistyki*¹.

1. *Przeżycie etyczne jako ekspresja uczuć*

Wyraźnie sformułowaną koncepcję przeżyć etycznych jako „ekspresję uczuć moralnych” przedstawił w 1936 roku Alfred J. AYER w swojej pracy *Language, Truth and Logic*². Należał on do drugiej generacji filozofów analitycznych, którzy tworzyli na bazie logiki Bertranda RUSSELLA oraz *Traktatu logiczno-filozoficznego* Ludwiga WITTGENSTEINA³. Uważał się również za spadkobiercę empiryzmu Davida HUME’A, a w dziedzinie etyki za kontynuatora badań Georga E. MOORE’A. Koncepcja AYERA znana jest pod nazwą emotywizmu i stanowi rodzaj syntezy tychże wpływów, dziedzicząc również ich rozstrzygnięcia epistemologiczne, ontologiczne, etyczne itp. Nad emotywizmem jako teorią znaczenia pracował Charles L. STEVENSON⁴. Filozofia moralności za sprawą MOORE’A w 1903 roku wkroczyła już na nowe tory⁵. Problemy dotąd nierozstrzygnięte miały być podjęte od strony analizy znaczenia pojęć. Należało więc zacząć od pytania o własność, jaką jest *dobro*. MOORE określił dobro

¹ STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki* (przekład z wydania niemieckiego: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und Geisteswissenschaften*, Freiburg im Breisgau: Verlag Herder GmbH, 2000). Porównanie koncepcji E. STEIN w kwestii „doświadczenia” ze stanowiskami Karola WOJTYŁY czy Tadeusza ŚLIPKO wymaga odrębnego potraktowania. Dla pewnej ogólnej orientacji por. WOJTYŁA, *Osoba i czyn*, s. 56; 110; 158–159 oraz ŚLIPKO, *Zarys etyki ogólnej*, s. 244–250.

² AYER, *Language, Truth and Logic*.

³ WITTGENSTEIN, *Tractatus logico-philosophicus*.

⁴ Por. SĘDLAK, *Emotywizm etyczny A.J. Ayera i C.L. Stevensona*.

⁵ MACINTYRE, *Krótką historią etyki*, s. 312.

jako własność nienaturalną, jednak nigdzie nie podał „zasługującego na utrzymanie wyjaśnienia”⁶.

AYER stwierdza: „Mówić, że zdanie jest prawdziwe *a priori*, to tyle, co mówić, że jest tautologią”⁷. Takie zaś mogą być tylko zdania logiki i matematyki. Sądy dotyczące wartości stara się wytłumaczyć bez naruszania zasad empiryzmu⁸. Stąd – wobec braku kryteriów dla weryfikacji pojęć etycznych – uważa, iż należy przyjąć, że „powód, dla którego [pojęć etycznych – PJ] nie da się analizować, jest taki, że są to tylko pseudo-pojęcia”⁹. A zatem:

Mówiąc, że pewien typ działania jest słuszny (*right*) lub błędny (*wrong*), nie stwierdzam żadnego faktu, nie wypowiadam nawet zdania o własnym stanie umysłu. Wyrażam tylko pewne uczucia moralne. A człowiek, który pozornie mnie kwestionuje, wyraża tylko swoje uczucia moralne. Tak więc nie ma sensu pytać, kto ma słuszność. Żaden z nas niczego nie stwierdził¹⁰.

Ta ekspresja uczuć nie ma charakteru ocen ani nie jest wyrazem sądu etycznego w sensie, w jakim posługuje się tym wyrażeniem etyka normatywna. Dlatego – jak uważa AYER – nie jest możliwa jej negacja. Dezaprobata nie znaczy więc tego samego, co negacja. Podobnie pisze w jeszcze innym miejscu:

Przekonałiśmy się, że zdania, które po prostu wyrażają sądy moralne, nic nie mówią. Są czystą ekspresją uczuć i jako takie nie podpadają pod kategorie prawdy i fałszu. Nie da się ich weryfikować podobnie jak krzyku bólu lub słowa rozkazu – ponieważ nie wyrażają autentycznych stwierdzeń¹¹.

⁶ Por. „A Reply to my Critics” MOORE’A – cyt. za COPLESTON, *Historia filozofii. Od Benthama do Russella*, s. 418. MOORE skłaniał się do poglądu, że „dobry”, podobnie jak „słuszny”, „błędny” czy „powinien”, może mieć tylko znaczenie uczuciowe. Dodaje jednak: „Skłonny jestem myśleć, że tak jest, ale również skłonny jestem myśleć, że tak nie jest; nie wiem, w którą stronę bardziej się skłaniam” (cyt. za *Ibid.* s. 420).

⁷ AYER, *Language, Truth and Logic*, s. 118.

⁸ Por. *Ibid.* s. 149. „David Hume definiuje «prawdę» w taki sposób, aby wykluczyć sądy etyczne z jej zakresu, i ogłasza, że udowodnił, że są z niego wykluczone” (ANSCOMBE, *Nowożytna filozofia moralności*, s. 40).

⁹ AYER, *Language, Truth and Logic*, s. 158.

¹⁰ Dosł.: „For neither of us is asserting a genuine proposition” (*Ibid.* s. 159).

¹¹ *Ibid.* s. 161.

Sądy etyczne według AYERA są czymś na podobieństwo podniesienia głosu, takiej czy innej intonacji towarzyszącej wypowiedzi itp. Nie są więc autentycznymi stwierdzeniami. Ich znaczenia bowiem nie zmieniają się w zależności od sposobu ich wysłowienia¹². Historycznie rzecz biorąc, stanowisko to zostało przewyżczone. Niemniej jednak emotywizm praktycznie „przeniknął naszą kulturę”¹³. Sądy etyczne mają swój odpowiednik w przeżyciach etycznych, dlatego te ostatnie w świetle powyższych stwierdzeń nie mogą być rozumiane inaczej, niż właśnie jako ekspresja uczuć.

2. *Przeżycie etyczne a powinność moralna*

Filozofia krytyczna Immanuela KANTA, sztandarowy owoc Oświecenia, pojawia się wiek wcześniej przed filozofią analityczną. KANT, czerpiąc natchnienie z HUME’OWSKIEJ analizy przyczynowości, odrzuca jednak jej konsekwencje i bada możliwość doświadczenia, ze szczególnym akcentem na metafizykę¹⁴. Jak możliwa jest nauka, zarówno przyrodoznawstwo, jak i metafizyka czy etyka? KANT dostrzega, że analizy HUME’A ograniczają się do zjawisk, nie sięgają do rzeczy samych w sobie. Aby obronić przyczynowość, wprowadza ją jako warunek wszelkiego poznania.

Nie ulega wątpliwości, że mówiąc o przyczynowości, zarówno HUME, jak i KANT poruszają się w przestrzeni rozpiętej między terminologią filozofii ARYSTOTELESA a wymogami nowożytnej nauki. Nawet George BOOLE, autor *Badania praw myślenia* (*An Investigation of the Laws of Thought*, 1854), które dało podwaliny współczesnej logice, sądził, że za pomocą rachunku algebraicznego, zastosowanego po raz pierwszy do analizy sądów, jedynie udoskonala logikę ARYSTOTELESA.

„Paradoks metody krytycznej”, jak KANT określa zabieg metodologiczny zastosowany w swoich pracach — szczególnie w *Krytyce ro-*

¹² Por. AYER, *Language, Truth and Logic*, s. 158. Przeciwnego zdania jest Alasdair MACINTYRE: „emotywizm nie zwraca dostatecznej uwagi na różnicę pomiędzy znaczeniem zdania, które pozostaje niezmiennie w różnych użyciach, a różnorodnością zastosowań jednego i tego samego zdania” (MACINTYRE, *Krótką historia etyki*, s. 323).

¹³ Por. MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, s. 57–59.

¹⁴ KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 105.

zumu praktycznego – polega na tym, że „pojęcie dobra i zła musi być określane nie przed prawem moralnym [...] lecz tylko [...] po nim i przez nie”¹⁵. Innymi słowy, dobre lub złe to zgodne lub nie z prawem moralnym. Nie może być bowiem tak, by rozstrzygnięcie, co jest bezpośrednio dobre lub złe, zależało jedynie od doświadczenia, czyli leżało w zakresie sądów syntetycznych *a posteriori*. Zatem musi być określane wyłącznie przez imperatyw kategoryczny. W myśl imperatywu kategorycznego maksyma postępowania ma stać się powszechnym lub też ogólnym prawem natury, bądź – w innym sformułowaniu – „Postępuj tak, byś człowieczeństwa tak w twej osobie, jako też w osobie każdego innego używał zawsze zarazem jako celu, nigdy tylko jako środka”¹⁶. Stanowienie prawa dla samego siebie w kontekście dzisiejszych społeczeństw demokratycznych jest – zdaniem ANSCOMBE – absurdalne. A poza tym, jak wyjaśnia ANSCOMBE: „Jego [KANTA – PJ] reguła dotycząca uniwersalizowanych maksym jest bezużyteczna bez dodatkowych zastrzeżeń co do tego, co może zostać uznane za relewantny opis działania w odniesieniu do maksymy [działania – PJ] dotyczącej”¹⁷.

Etykę KANTA, określaną mianem etyki obowiązku i powinności, wyróżnia też negatywny stosunek do sfery emocjonalnej człowieka. KANT uważał, że „wszystkie skłonności łącznie (których zaspokojenie nazywa się własną szczęśliwością) stanowią egocentryzm (*solipsismus*)”¹⁸ oraz że człowiek „nie może nigdy być zupełnie wolny od pożądań i skłonności”¹⁹. Człowiek zatem, chcąc postępować moralnie, musi zmagać się ze swoją naturą, podporządkowując ją prawu maksym uniwersalnych, które Max SCHELER nazwie – nie bez słuszności – aktami nieosobowymi rozumu praktycznego²⁰.

¹⁵ *Ibid.* s. 105.

¹⁶ Por. BIESAGA, Imperatyw kategoryczny, s. 786–788.

¹⁷ ANSCOMBE, Nowożytna filozofia moralności, s. 40–41.

¹⁸ KANT, *Krytyka praktycznego rozumu*, s. 121.

¹⁹ *Ibid.* s. 139.

²⁰ Por. SCHELER, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, s. 23.

3. *Przeżycie etyczne „poza dobrem i złem”*

Koncepcja etyczna, inspirowana twórczością Friedricha NIETZSCHEGO, odrzuca „rzeczy same w sobie”, próbując wy dobyć ostateczne konsekwencje z rozważań „starego Kanta”²¹. Krok ten odzwierciedla diagnozę: „wszystkie wartości, w których ludzkość teraz swe najwyższe pożądanja zebrała, są wartościami *décadence*”²². COPLESTON stwierdza, że nie ma już miejsca dla „uniwersalnego prawa moralnego i absolutnych wartości moralnych”²³. Warto jednak pamiętać, że poglądy NIETZSCHEGO podlegały zmianom i że dopiero ok. 1880 roku zaczyna on wątpić w tzw. *świat noumenalny* KANTA, zresztą pod wpływem SCHOPENHAUERA²⁴. Z tej perspektywy mówienie o odrzuceniu absolutnych wartości, biorąc choćby za przykład jedną z myśli z pracy *Jutrzenka*, może być zwyczajnie mylące:

Przepisy, zwane „moralnymi”, zwracają się w istocie przeciw jednostce i bynajmniej jej szczęścia na celu nie mają. Tak samo nie odnoszą się te przepisy do „szczęścia i powodzenia ludzkości”, — wogóle niepodobna skojarzyć tych słów ze ścisłymi pojęciami, nie mówiąc już o tem, iż nie mogą być one gwiazdami przewodniemi na ciemnym dążeń moralnych oceanie. — Nieprawdziwe jest przesadne mniemanie jakoby moralność więcej sprzyjała rozwojowi rozumu aniżeli niemoralność²⁵.

NIETZSCHE przeciwstawia się tu temu, co MACINTYRE określił jako „Oświeceniowy projekt racjonalnego uzasadnienia moralności”²⁶. I szuka wyjścia w tak zwanym „rozwoju”, tj. porządku wznoszenia inspirowanym teorią ewolucji DARWINA, którego drogę wyznacza wola

²¹ NIETZSCHE, *Wiedza radosna*, § 335, s. 273.

²² NIETZSCHE, *Antychryst*, § 6, s. 9. „Bo dotychczasowe wartości nasze same wyciągają go jako swój ostateczny wniosek; bo nihilizm jest przemyślaną do końca logiką naszych wielkich wartości i ideałów — bo musimy wpierv przeżyć nihilizm, by przejrzeć nareszcie, jaką to właściwie była wartość tych «wartości»... Potrzeba nam będzie kiedyś nowych wartości...” (NIETZSCHE, *Wola mocy*, „Przedmowa”, § 4, s. 3).

²³ COPLESTON, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, s. 406.

²⁴ LEITER, *Nietzsche on morality*, s. 15.

²⁵ NIETZSCHE, *Jutrzenka*, s. 108. [Pisownia z 1907 roku — PJ]

²⁶ MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, s. 88.

mocy²⁷: „człowiek jest linią rozpiętą między zwierzęciem i nadczłowiekiem – linią ponad przepaścią”²⁸, nadczłowiek zaś – „najwyższą z możliwych integracji wszelkich aspektów ludzkiej natury”²⁹. Stanięcie poza dobrem i złem, to faktycznie odrzucenie systemu KANTA, który – jak uważał NIETZSCHE – „został omotany przez «kategoryczny imperatyw» i, z nim w sercu, z powrotem zabłądził do «boga», «duszy», «wolności» i «nieśmiertelności»”³⁰.

„Nietzsche atakuje moralność, ponieważ zwyczajnie wierzy, że niekwestionowana dominacja kultury jest zagrożeniem dla ludzkiej doskonałości i wielkości człowieka”³¹. Dlatego właśnie stawia w centrum człowieka i jego rozwój. NIETZSCHE antycypuje osiągnięcia psychologii, przedstawiając „ukryte działanie ideałów i motywów czy pojęcie sublimacji”³². Jego pojęcie woli mocy znalazło także swój wyraz w psychologicznej teorii Alfreda ADLERA.

W paragrafie 109 *Jutrzenki*, zatytułowanym „Panowanie nad sobą i umiarkowanie, tudzież ostateczna pobudka”, NIETZSCHE opisuje „sześć zasadniczo różnych metod, by poskromić gwałtowność jakiegoś popędu”³³. Brak w tym przedstawieniu jednak głębszej analizy, stosownych rozróżnień w sferze chcenia i działania oraz dążeń i instynktów. Jest to zresztą niemożliwe, ponieważ NIETZSCHE był przekonany, że „jest nasz intelekt (*Intellekt*) najwidoczniej jeno ślepym narzędziem innego popędu”. LEITER konstatuje:

„Osoba” jest areną, na której toczy się walka popędów (faktów typów); jej przebieg określa to, w co ktoś wierzy, co uznaje za wartość, czym się staje. Ale osoba jako świadoma jaźń lub „sprawca” (*agent*) nie bierze w tym procesie udziału³⁴.

Redukcyjna koncepcja osoby u NIETZSCHEGO, a także zaczątkowa dopiero psychologia i brak teorii świadomości są poważnymi man-

²⁷ Por. COPLESTON, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, s. 403.

²⁸ NIETZSCHE, *Tako rzecze Zaratustra*, § 4, s. 9.

²⁹ COPLESTON, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, s. 403.

³⁰ NIETZSCHE, *Wola mocy*, § 335, s. 273.

³¹ LEITER, *Nietzsche on morality*, s. 26.

³² COPLESTON, *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, s. 419.

³³ NIETZSCHE, *Jutrzenka*, § 109, s. 108. Por. LEITER, *Nietzsche on morality*, s. 99.

³⁴ *Ibid.* s. 100.

kamentami jego teorii moralności. Słusznie zatem MACINTYRE pisze, że „problemy Nietzschego pozostają nierozwiązane”³⁵, dodajmy – na gruncie jego koncepcji.

4. *Przeżycie etyczne według Stein*

Badania Edyty STEIN przedstawione w *Filozofii psychologii i humanistyki* stanowią realny wkład do współczesnej antropologii i etyki. Gertrude E.M. ANSCOMBE w swoim słynnym artykule z roku 1958 stwierdza:

W ramach współczesnej filozofii wymaga się wyjaśnienia, w jaki sposób człowiek niesprawiedliwy jest zarazem złym człowiekiem czy też niesprawiedliwe działanie – złym czynem. Podanie takiego wyjaśnienia należy do etyki, nie można jednak nawet przystąpić do wykonywania tego zadania, póki nie posiada się solidnej filozofii psychologii³⁶.

Problem leży w tym, że „istnieje wiele pojęć wymagających przebadania po prostu jako część filozofii psychologii”³⁷. I wyjaśnia:

Chodzi mianowicie w pierwszym rzędzie o takie pojęcia, jak: „działanie”, „intencja”, „przyjemność” czy „chcenie”. Jeśli zaczniemy od tych pojęć, prawdopodobnie ujawni się ich jeszcze więcej³⁸.

Badanie podstaw, podjęte przez STEIN, nie byłoby jednak możliwe bez wcześniejszego radykalnego odróżnienia psychiczności od świadomości, którego dokonał HUSSERL w swoich *Ideach*³⁹. STEIN wyjaśnia:

³⁵ MACINTYRE, *Dziedzictwo cnoty*, s. 216.

³⁶ ANSCOMBE, *Nowożytna filozofia moralności*, s. 43.

³⁷ *Ibid.* s. 54.

³⁸ *Ibid.* s. 54.

³⁹ STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, s. 101.

Pojęcie przyczyny nie podniosło się jeszcze dziś po ciosie zadany przez niszczącą krytykę Hume'a [...] Duch krytyki Hume'a jest wyczuwalny we wszystkich współczesnych opracowaniach tego zagadnienia pomimo prac Kanta i przypisywanego mu zwyczajowo „ostatecznego rozwiązania”⁴⁰.

Problem HUME'A da się rozwiązać na gruncie, na którym go sformułował, ponieważ „przez niego samego nie został [on – PJ] metodologicznie wystarczająco określony”⁴¹. STEIN podejmuje zatem analizę, rozpoczynając od najniższej warstwy konstytucji strumienia przeżyć.

4.1. Fenomeny sfery przeżyć intencjonalnych

Jak długo człowiek przeżywa siebie w ramach strumienia przeżyć, nie przekraczając go, nie wychodząc poza niego, pozostaje – zdaniem STEIN – w zakresie czystej pasywności. Nie jest świadomy, to znaczy Ja nie kieruje „swojego duchowego spojrzenia” i „nie przygląda się” danym immanentnym strumienia świadomości⁴². W sferze pasywności nie jest możliwe „łączenie aktów”, to znaczy 1) nieprzerwane tworzenie z pojedynczych, fragmentarycznych obrazów ujęć, pojmowanie, 2) postrzeganie własnych stanów, apercpcja, 3) scalenie pojmowania, synteza, czy też 4) uaktywnianie późniejszego przez wcześniejsze, motywacja. STEIN pisze:

Jeśli określimy powiązanie aktów, o które nam tu chodzi, całym ogólnie jako motywację, to jesteśmy świadomi odejścia od zwyczajnego uzusu językowego, który ogranicza to wyrażenie do obszaru „wolnych aktów”, w szczególności woli⁴³.

Motywacja, w rozumieniu STEIN, jest sposobem łączenia aktów, w wyniku którego mamy do czynienia z „wylanianiem się jednego z drugiego, spełnianiem się, lub procesem dokonywania się jednego na gruncie drugiego i ze względu na niego”⁴⁴. Akty są tu tożsame

⁴⁰ *Ibid.* s. 101.

⁴¹ *Ibid.* s. 102.

⁴² Por. *Ibid.* s. 143.

⁴³ *Ibid.* s. 144. Por. również *Ibid.* przyp. 42.

⁴⁴ *Ibid.* s. 145.

z przeżyciami intencjonalnymi⁴⁵, które są możliwe jedynie w sferze ducha. Łączenie nie jest dowolne. „Do pewnego stopnia «centralnym punktem», w którym rozpoczyna się motywacja, jest zawsze Ja”⁴⁶. Owo Ja należałoby jednak traktować nie tyle w sensie pewnego bytu⁴⁷, ile stale kształtującej się formy, ujawniającej się w powiązanych ze sobą aktach. A to dlatego, że Ja realizuje „jeden akt, ponieważ dokonało innego”⁴⁸. W ten sposób Ja tworzy się i żyje w spełnianiu aktów, wyłaniając się, stając się do pewnego stopnia inteligibilne, możliwe do poznania.

Podobieństwo struktury występuje zarówno dla motywacji *explicit*, jak i *implicit*. Dzieje się tak dlatego, że „każda motywacja *explicit* przechodzi po swojej realizacji w motywację *implicit*, i rzeczywiście każda motywacja *implicit* może stać się *explicit*”⁴⁹. Nie wszystko wiemy z doświadczenia osobistego, w pierwotnym spełnieniu aktu, jak ma to miejsce na przykład w odkryciu czegoś nowego. Wiele naszych przekonań, choć jest umotywowanych, to jednak „motywacja nie dokonała się aktualnie, lecz zawiera się w konkretnym akcie, przez który zdanie przedstawia się nam jako jedność i w określonej formie przekonania”⁵⁰. Tak dzieje się przykładowo, gdy w rozumowaniu opieramy się na niekwestionowanych pewnikach. W przeżyciu intencjonalnym

gdy świadomość kieruje się na jakiś przedmiot, pojmuje go nie jako puste *x*, lecz zawsze z określoną zmysłową treścią, jako nosiciela odrębnej jednolitej istotowo substancji, której jednak tylko część, będąc w pełni daną, „ujawnia się” każdo-

⁴⁵ Por. STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, przyp. 41, s. 143. WOJTYŁA formuluje zastrzeżenia co do tożsamości pojęć *przeżycie etyczne* i *akt* w fenomenologicznej teorii wartości SCHELERA (por. WOJTYŁA, *Wykłady lubelskie*, s. 21–38). Uwagi odnośnie do koncepcji osoby u SCHELERA por. STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, przyp. 186, s. 339.

⁴⁶ *Ibid.* s. 145.

⁴⁷ Odnośnie „czystego Ja” por. *Ibid.* przyp. 142, s. 259.

⁴⁸ *Ibid.* s. 145.

⁴⁹ *Ibid.* s. 146.

⁵⁰ *Ibid.* s. 145–146.

razowo, podczas, gdy reszta jest tu „współrozumiana” tylko w nieokreślony sposób⁵¹.

Tak jest w przypadku każdego aktu, zarówno postrzegania jakiegoś przedmiotu — który przecież nie jest nigdy dany w pojedynczym akcie percepcji — jak też rozumienia sensu wypowiedzi. Konieczne kroki uzupełniania poznania dyktowane są przez jedność sensu. I tak to, że nie widzę czegoś, motywuje mój ruch w przestrzeni, zmianę położenia, by to zobaczyć; to, że nie rozumiem, motywuje poszukiwanie, czytanie, zadawanie pytań itd. STEIN pisze:

Ja, żyjąc w spełnianiu aktu, zwrócone jest ku przedmiotowi i ma go na myśli, gdy postępuje z aktu w akt, ze stale zmieniającym się sensem substancjalnym [*Sinnesbestande*] (modyfikującym się ze względu na relację pełnych i pustych dostępnych sensów częściowych), nie zwracając się przy tym do samego sensu i struktury motywacji. Istnieje jednakże w każdym momencie możliwość wyrażenia sensu przedmiotowo, rozłożenia go na składowe i wyprowadzenia z niego postulatów i norm przebiegu motywacji⁵².

Tym, co motywuje — motywem — nie jest sam uprzedni akt, lecz treść sensu tego aktu: „motywem mojej radości jest nadejście oczekiwanego listu, nie zaś wiadomość o nadejściu”⁵³. Przebieg motywacji nie jest ściśle przewidywalny, bowiem „wymagania” dotyczące stanu rzeczy dopuszczają różne konfiguracje⁵⁴. Zostaje jedynie nakreślony zakres możliwości sensownych, niebudzących wątpliwości, zgodnych z krytycznym zdrowym rozsądkiem. Tam, gdzie przebieg motywacji nie opiera się na rozsądnym uzasadnieniu, a więc nie jest motywowany przez treść sensu uprzedniego aktu, tam „motyw możemy określić

⁵¹ *Ibid.* s. 147.

⁵² *Ibid.* s. 148.

⁵³ *Ibid.* s. 149.

⁵⁴ „[...] «wymagania» nadające aktowi treść sensu, nie zawsze są jednoznaczne. Stan rzeczy może przybierać formy najróżnorodniejszych logicznych związków, i stosownie do tego, dopuszczać wiele wniosków” (*Ibid.* s. 149).

jako «bodziec»⁵⁵. Postępowanie pod wpływem bodźca nie może być rozpatrywane ani jako rozumne, ani nierozumne.

Za sprawą motywacji powstają nowe, ukonstytuowane jednostki przeżyć, niemożliwe do znalezienia w zakresie pasywności. Tam ukonstytuowane jednostki żyły w „strumieniu”; w przypadku przeżyć intencjonalnych tak nie jest. STEIN pisze:

Nie mamy tu zatem kontynuacji aktów w strumieniu, ciągłego przepływania jednego aktu w drugi, stale wypełnionego „pola aktu”, analogicznie do pól zmysłowych. Akty są „momentami zwrotnymi”, „cezurami” w strumieniu (którego ciągłość jednak nie zanika, dzięki pozostałym ciągle wypełnionym polom przeżyć) i jest możliwe, że miejscami świadomość płynie, choć nie pojawiają się w niej akty⁵⁶.

Akty i motywacje wyznaczają linię demarkacyjną między ślepą koniecznością zdarzeń fizycznych i wydarzenia psychicznego — ogólnie, przyczynowością psychofizyczną — a królestwem sensu i rozumu. Tylko w nim możliwy jest prawdziwy ogląd rzeczy i poznanie, pierwotny wgląd, czyli świadomie dokonane widzenie oraz uchwycenie wartości i realizowanie pewnego stanu rzeczy rozpoznanego jako moralnie słuszny.

4.2. Przeżycie a motywacja

W królestwie sensu i rozumu Ja, żyjąc w spełnianiu aktu, zwrócone jest ku przedmiotowi i ma go na myśli, gdy postępuje z aktu w akt. Widać to wyraźniej na wyższych poziomach spełniania aktu, bowiem motywacja jest wówczas łatwo osiągalna dla spojrzenia refleksyjnego. STEIN pisze:

To, o czym tu mowa w związku z charakterem motywacji, łatwo przyjąć, gdy odniesiemy to do dziedziny aktów specyficznie logicznych, gdzie sylogizmy i procedury dowodowe przebiegają od założeń do wniosków. Jest również oczywista w sferze działań praktycznych, gdzie uczucie „wprawia w ruch” decyzję woli, a decyzja działanie. [...] Na niższych poziomach

⁵⁵ STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, s. 150.

⁵⁶ *Ibid.* s. 150.

[konstytucji przedmiotu – PJ] natomiast działanie rozsądku jest „ukryte”, motywacje dochodzą do głosu „w mroku” i muszą wprawdzie ujrzeć światło dzienne przez staranną refleksyjną analizę⁵⁷.

Posiadanie wrażeń zmysłowych warunkuje, że Ja może skierować swoje duchowe spojrzenie i przyglądać się danym immanentnym strumienia świadomości, i stąd posiadanie wrażeń może być uznane za niższą formę intencjonalności. Podobnie określonego rodzaju przebieg danych zmysłowych wywołuje – a więc w jakimś sensie motywuje – ujmowanie rzeczy jako takiej. W ramach tego ujmowania ukazują się potem właściwe zależności motywacji. Każdy akt, podobnie jak zmiana nastawienia, wymaga, by Ja skierowało swoje duchowe spojrzenie na właściwy przedmiot, aby miało właściwą intencję, choć nie każda realizacja – jak już było powiedziane – dokonuje się na takich poziomach spełniania aktu, by być łatwo osiągalną dla spojrzenia refleksyjnego. Doświadczenie szczególnego rodzaju prezentacji obiektu, które rodzi zachwyt, zdumienie, uzasadnia przekonanie o wartości. Ten zaś, „dla kogo wartość jest czymś realnym (jednocześnie z jej nieistnieniem i możliwością urzeczywistnienia), powinien postawić sobie za cel jej realizację”⁵⁸. O ile jednak przeżycie zachwytu, zależne od szczególnego rodzaju prezentacji obiektu, może nie być wolnym aktem i pojawić się niespodziewanie, z zaskoczenia, mimowolnie, o tyle owa powinność i postawienie sobie przed oczu celu realizacji wartości przynależy już do sfery spontaniczności autentycznej.

Zdaniem STEIN możliwe jest wyróżnienie trzech zasadniczych poziomów przebiegu motywacji: 1) w zakresie odbioru jest to zwrot ku przedmiotowi, przy czym motywu – czy lepiej bodźca – dostarczają dane zmysłowe, 2) w zakresie postawy czy przekonania jest to udział; a właściwie wzięcie w posiadanie⁵⁹. STEIN wyjaśnia:

Postawa przynależy do przedmiotowości, do której się odnosi i która jej wymaga. Stąd nie jest ona zwyczajnie wywoływana,

⁵⁷ *Ibid.* s. 152.

⁵⁸ *Ibid.* s. 148.

⁵⁹ O trzecim poziomie mowa będzie za chwilę.

lecz uzasadniona. [...] Postawy zwykle nie narzucają się przed swoim wystąpieniem [...]. Biorą mnie one w posiadanie. Z drugiej strony nie mogą ich sobie wytworzyć, jeśli nie pojawią się same z siebie. Mogę tęsknić za wiarą religijną, starać się o nią ze wszystkich sił, a mimo to ona nie przypadnie mi w udziale. Mogę zagłębiać się w wielkość czyjegoś charakteru, nie mogąc zdobyć się na należyty mu podziw⁶⁰.

Kiedy w przebiegu motywacji ustala się postawa — co jest równoznaczne z pojawieniem się przekonania — istnieje możliwość zajęcia wobec niej stanowiska, której brak w zakresie prostego odbioru: stanąć na gruncie przekonania lub zachować się tak, jakby nie istniało; nie można go jednak usunąć. STEIN pisze:

Do „podważenia” przekonania wymagane są nowe motywy, przez które motywy pierwotnego przekonania zostałyby obalone i z których [to motywów] z kolei [podważenie] wyniknie „samo”. Nie muszę jednak uznawać tego przekonania, mogę zachowywać się całkowicie tak, jak gdyby go nie było, i w ten sposób mogę uczynić je nieskutecznym⁶¹.

Możliwość odmowy stanięcia na gruncie przekonania powstrzymuje dotychczasowy przebieg motywacji. Możliwe jest też stanięcie na gruncie przekonania nieistniejącego⁶². W konsekwencji dalszy przebieg motywacji nie będzie właściwie uzasadniony (brak żywego przekonania) ani też nie będzie zgodny z intencją przeżyć.

Trzecim poziomem wyróżnionym przez STEIN jest: 3) zakres wolnych aktów. Różni się on od drugiego poziomu tym, że przyjęcie lub odmowa stanięcia na gruncie przekonania dokonują się jako samodzielne przeżycia. STEIN konstatuje:

Cechą szczególną [wolnych aktów] jest to, że mogą być dokonane jedynie we właściwym sensie (w formie „cogito” [...])

⁶⁰ STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, s. 154–155.

⁶¹ *Ibid.* s. 155.

⁶² Jak pisze Beate BECKMANN-ZÖLLER we „Wprowadzeniu” do *Filozofii psychologii i humanistyki*: „Edyta Stein wykorzystuje jako przykłady doświadczenia życiowe” (*Ibid.* przyp. 251, s. 77). Odnośnie do „stanięcia na gruncie przekonania nieistniejącego”, por. *Ibid.* s. 157.

w terminologii Husserla, przez „Ja centralne” jak u Pfändera i Hildebranda)⁶³.

4.3. Przeżycie jednostkowe i ponadindywidualne

„Ja, mimo swej jedyności i nieusuwalnej samotności, może wchodzić we wspólnotę życia z innymi podmiotami”⁶⁴ i stawać się „częścią podmiotu ponadindywidualnego”⁶⁵. Do jakiego stopnia można tu mówić również o ponadindywidualnym strumieniu przeżyć i przeżywaniu wartości?

STEIN za Ferdinandem TÖNNIESEM, podobnie jak SCHELER, rozróżnia dwa podstawowe typy socjalne: wspólnotę (*Gemeinschaft*) i społeczeństwo lub stowarzyszenie (*Gesellschaft*). Podział zależy od nastawienia jednostek. Tam, gdzie jednostki są w relacji typu „podmiot–podmiot”, tam panuje wspólnota, gdzie zaś występuje nastawienie typu „podmiot–przedmiot”, tam jest społeczeństwo bądź stowarzyszenie. O ile jednak możliwa jest wspólnota bez stowarzyszenia, o tyle przeciwna sytuacja jest nie do pomyślenia, ponieważ: „nie można podmiotu uczynić przedmiotem, nie postrzegając go wcześniej po prostu jako podmiot”⁶⁶.

W przypadku indywiduum strumień świadomości i strumień przeżyć jest tym samym tworem – wyrażenia te mogą być używane zamiennie. Gdy zaś chodzi o wspólnotę, to mówienie o ponadindywidualnym strumieniu świadomości nie ma zwyczajnie sensu. „Przeżycia wspólnoty, podobnie jak [przeżycia] indywidualne, mają ostatecznie swoje pochodzenie w indywidualnych Ja, które należą do wspólnoty”⁶⁷. Niemniej uprawnione jest mówienie o ponadindywidualnym strumieniu przeżyć jako czymś różnym od strumienia przeżyć jednostkowych⁶⁸. *Nota bene* społeczeństwo – bądź stowarzyszenie – tyl-

⁶³ *Ibid.* s. 159.

⁶⁴ *Ibid.* s. 259.

⁶⁵ *Ibid.* s. 260.

⁶⁶ *Ibid.* s. 257.

⁶⁷ *Ibid.* s. 261.

⁶⁸ „Wspólnota staje się świadoma samej siebie jedynie w nas, a nasza «świadomość wspólnotowa» nie konstituuje żadnej ponadindywidualnej świadomości wspólnotowej [...]. Jednostka żyje, odczuwa, działa jako członek wspólnoty, i o ile to czyni,

ko w stopniu, w jakim jest wspólnotą, posiada ponadindywidualny strumień przeżyć.

Jednostki mają swój udział w jedności sensu wspólnotowego przeżycia intencjonalnego. Udział ten może być jednak różny. Na przykładzie śmierci dowódcy oddziału STEIN wyjaśnia:

Jeśli żaden z członków nie odczuwa stosownego smutku, to trzeba powiedzieć też, że strata nie spotyka się z właściwą reakcją oddziału. Nie ma to miejsca, jeśli choć jeden członek rzeczywistnie w sobie racjonalnie wymaganą treść sensu: ponieważ ktoś „w imię oddziału” odczuwa, oddział w nim czyni za- dość postawionemu wymaganiu. Przeżycia innych nie są przez to przekreślone. Wszystkie one współtworzą przeżycie wspólnotowe, ale to, co w nich wszystkich było zamierzone, tylko w przeżyciu tego jednego zostało rzeczywistnione⁶⁹.

Przeżycia wspólnotowe nie są sumą przeżyć indywidualnych, lecz konstytucją. „Należą one do wyższej warstwy konstytucji niż przeżycia jednostkowe”⁷⁰. Zdaniem STEIN „do sensu tych indywidualnych przeżyć, które są konstytutywne dla przeżycia wspólnotowego, przynależy to, że są nakierowane na przeżycie wspólnotowe i dążą do jego objęcia”⁷¹. Widać to choćby w dziedzinie nauki, gdzie przedmiot badania wyłania się niejako z mroku niewiedzy za sprawą różnych badaczy, a nawet całych pokoleń. Każdy z nas czerpie z tego depozytu, przyczyniając się w różnym stopniu do jego pomnażania⁷².

w nim i poprzez niego żyje, odczuwa i działa wspólnota. Kiedy jednak staje się ona świadoma przeżywania lub nad nim się zastanawia, to nie wspólnota staje się świadoma tego, co sama przeżywa, lecz jednostka jest świadoma tego, co wspólnota w niej przeżywa” (STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, s. 267–268).

⁶⁹ *Ibid.* s. 263–264.

⁷⁰ *Ibid.* s. 269.

⁷¹ *Ibid.* s. 273.

⁷² „Wszelka działalność naukowa dokonuje się w takiej formie. To, co jest moim «własnym» przyczynkiem, oryginalnymi osiągnięciami myślenia, wyrasta na gruncie już zgromadzonych zasobów, które przejmuję, i staje się z kolei podstawą, na której inny dalej tworzy. I przez to moje duchowe działanie jestem włączona w jedną wielką sieć motywacji, ludzki proces poznania” (*Ibid.* s. 305).

4.4. Uczucie, przedmiot, wartość

Broniąc autonomii uczuć przeciw teoriom próbującym wyjaśniać je jako „kompleksy wrażeń cielesnych” STEIN zauważa, że „świat przedmiotów, który odkrywa się dla nas w odczuwaniu, to świat wartości”⁷³. Konieczne jest jednak wyjaśnienie. STEIN pisze:

Pod nazwą „odczucie” względnie „uczucie” ujęte są dwie rzeczy: po pierwsze, akty, w których wartości względnie przedmioty jako wartościowe ukazują się nam jako „dobra”, a ponadto postawy, jakie te wartości w nas wywołują. [...] Całkowicie zrealizowane uchwycenie wartości jest więc zawsze odczuciem, w którym połączona jest intencja wartości i reakcja odpowiedzi. Tam, gdzie brakuje żywego uczestnictwa Ja, tam jest ono zastąpione przez nieureczywistnioną intencję⁷⁴.

Pełna odpowiedź znajduje swój wyraz w urzeczywistnieniu rozpoznanej wartości. Odczucie wartości, a co za tym idzie również przeżycie etyczne, jest w ujęciu STEIN czynnością osobową, aktem właściwym Ja, to znaczy przekraczającym aktualną świadomość⁷⁵.

Wartości nie są jak jakości zmysłowe, które „nie wysuwają pod moim adresem żadnych roszczeń”⁷⁶. Przeciwnie, żądają, by się na nie wewnątrznie otworzyć, by pozwolić im wpłynąć na swoje wnętrze.

Wartości są nierozłączne od przedmiotu, ponieważ „każdy w pełni ukonstytuowany przedmiot jest jednocześnie przedmiotem wartości”⁷⁷. Domagają się one niejako afirmacji, uznania. STEIN pisze:

Pozbawiony wartości świat rzeczy jest z gruntu abstrakcją, zasugerowaną nam przez fakt, że nie oddajemy się w równym stopniu wszystkim intencjom, które mogą powstać na gruncie istniejącego materiału, lecz przechodzimy pomiędzy różnymi

⁷³ *Ibid.* s. 290.

⁷⁴ *Ibid.* s. 290–291.

⁷⁵ Por. *Ibid.* s. 150, 473n.

⁷⁶ *Ibid.* s. 291.

⁷⁷ *Ibid.* s. 292. Pogląd STEIN stoi w opozycji do teorii neokantystów badających H. RICKERTA i W. WINDELBANDA, czemu daje ona wyraz w końcowej analizie swojej pracy — por. *Ibid.* s. 476–479.

„nastawieniami”. W nastawieniu teoretycznym widzimy zwykle rzeczy, w aksjologicznym widzimy wartości, a szczególnie wartości estetyczne, etyczne, religijne itd.⁷⁸

Dotyczy to w równym stopniu przedmiotów ukonstytuowanych w przeżyciu indywidualnym, jak i ponadindywidualnym. Świat wartości może jednak wymagać odkrycia, a to dlatego, że „przechodzimy między różnymi nastawieniami”, ale też nierzadko intencja przeżycia pozostaje pusta, niespełniona. Ponieważ przeżycie wspólnotowe konstytuuje się w oparciu o przeżycie indywidualne, stąd w jednostce należy szukać otwarcia na wartości, również dla wspólnoty. STEIN wyjaśnia: „spojrzenie wspólnoty może zostać otwarte na określone obszary wartości dopiero za sprawą pojedynczych członków”, jak w przypadku piękna Alp, które „do XVIII wieku pozostawało zupełnie nieodkryte”⁷⁹. Jednostki są takim otwartym okiem, przez które wspólnota spogląda na świat wartości.

Zakończenie

Nawiązanie przez STEIN zarówno do analiz HUME’A, jak i KANTA jest w jej pracy wyrażone *explicite*. Główne zarzuty, jakie formułuje w stosunku do obu, to przedwcześnie sformułowana teoria świadomości i metodologicznie nieprecyzyjnie określony zakres badań. Analizy STEIN, na przedłużeniu analiz Edmunda HUSSERLA, dają możliwość poszerzenia pojęcia doświadczenia i ukazują przeżycie etyczne w relacji do wartości. *Filozofia psychologii i humanistyki* jest dogłębnym studium na temat osoby ludzkiej, w którym przemyślane zostały również trudności posthumowskiej i neokantowskiej filozofii moralności.

Koncepcja STEIN odpowiada też na wysunięte przez NIETZSCHEGO roszczenie „przewartościowania wartości”. NIETZSCHE, czyniąc z solipsyzmu moralnego dogmat i wpisując go w ideę „wiecznych powrotów”, z przewartościowania wartości chce uczynić rodzaj *perpetuum mobile*. Ciągła zmiana nie jest jednak z zasady autentycznym wyborem wartości; krytyka wartości zaś nie jest ani uchwyceniem war-

⁷⁸ STEIN, *Filozofia psychologii i humanistyki*, s. 292.

⁷⁹ *Ibid.* s. 364.

tości, ani ich urzeczywistnieniem. NIETZSCHE metodycznie odrzuca moralność opartą na etyce czy religii na rzecz takiej, która byłaby oparta na fizyce, na znajomości „wszelkiej prawności i konieczności w świecie”.

STEIN, przeciwnie, bada przyczynowość psychiczną, wyznacza zakres obowiązywania przyczynowości psychofizycznej i ukazuje królestwo sensu i rozumu, w którym rządzi motywacja. Relacja do wartości możliwa jest tylko w tymże królestwie sensu i rozumu. Analizy STEIN wskazują na możliwość przełamania „absolutnej samotności”, a zatem również na możliwość autentycznego wyboru wartości, a poprzez ich urzeczywistnianie – rozwoju, czyli osiągnięcia wyższych poziomów konstytucji indywidualnych i ponadindywidualnych.

Summary

The expression “moral experience”, along with the concomitant notion of experience itself, seems to have been understood in divergent ways. Taking as a background three views currently operative in our culture – emotivism, the ethics of duty, and the notion of an ethics “beyond good and evil” – a conception of ethical experience will be presented based on the findings of Edith STEIN as elaborated in her work *Philosophy of Psychology and the Humanities*.

Key words: moral experience – ethics – phenomenology – causality – motivation

Literatura

- ANSCOMBE, G.E.M., Nowożytna filozofia moralności, [przeł.] M. ROSZYK, *Ethos* 4 (2010), s. 39–60.
- AYER, A.J., *Language, Truth and Logic*, London : Victor Gollancz, Ltd., 1936.
- BIESAGA, T., Imperatyw kategoryczny, [w:] *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, [red.] A. MARYNIARCZYK, t. 4, Lublin : Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, 2003.
- COPELSTON, F.C., *Historia filozofii. Od Benthama do Russella*, [przeł.] B. CHWEDĘNCZUK, t. VIII, Warszawa : PAX, 1989.

- COPLESTON, F.C., *Historia filozofii. Od Fichtego do Nietzschego*, [przeł.] J. ŁOZIŃSKI, t. VII, Warszawa : PAX, 1995.
- KANT, I., *Krytyka praktycznego rozumu*, [przeł.] J. GAŁECKI, Warszawa : PWN, 1984.
- LEITER, B., *Nietzsche on morality*, London, New York : Routledge, 2002.
- MACÍNTYRE, A., *Dziedzictwo cnoty. Studium z teorii moralności*, [przeł.] A. CHMIELEWSKI, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1996.
- MACÍNTYRE, A., *Krótką historia etyki. Historia filozofii moralności od czasów Homera do XX wieku*, [przeł.] A. CHMIELEWSKI, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 1995.
- NIETZSCHE, F., *Antychryst. Przemiana wszystkich wartości*, [przeł.] L. STAFF, Warszawa : Jakób Mortkowicz, 1907, URL : http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_a.pdf.
- NIETZSCHE, F., *Jutrzenka. Myśli o przesądach moralnych*, [przeł.] S. WYRZYKOWSKI, Warszawa : Jakób Mortkowicz, 1907, URL : http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_j.pdf.
- NIETZSCHE, F., *Tako rzecze Zaratustra. Książka dla wszystkich i dla nikogo*, [przeł.] W. BERENT, Warszawa : Jakób Mortkowicz, 1913.
- NIETZSCHE, F., *Wiedza radosna*, [przeł.] L. STAFF, Warszawa : Jakób Mortkowicz, 1911.
- NIETZSCHE, F., *Wola mocy. Próba przemiany wszystkich wartości (studya i fragmenty)*, [przeł.] K. DRZEWIECKI & S. FRYCZ, Warszawa : Jakób Mortkowicz, 1911, URL : http://nietzsche.ph-f.org/dziela/fn_wm.pdf.
- SCHELER, M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik. Neuer Versuch der Grundlegung eines ethischen Personalismus*, Halle a. d. Saale : Verlag von Max Niemeyer, 1916, URL : <https://archive.org/details/DerFormalismusInDerEthikUndDieMaterialeWertethik>.
- SĘDLAK, P., Emotywizm etyczny A.J. Ayera i C.L. Stevensona, *Annales UMCS* 34 (2009), s. 97–107.

-
- STEIN, E., *Filozofia psychologii i humanistyki*, [przeł.] P. JANIK, M. BARAN & J. GACA, Kraków : Wydawnictwo Karmelitów Bosych, 2016.
- ŚLIPKO, T., *Zarys etyki ogólnej*, Kraków : Wydawnictwo WAM, 2004.
- WITTGENSTEIN, L., *Tractatus logico-philosophicus*, [przeł.] B. WOLNIEWICZ, Warszawa : Wydawnictwo Naukowe PWN, 2000.
- WOJTYŁA, K., *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 2000.
- WOJTYŁA, K., *Wykłady lubelskie*, Lublin : Towarzystwo Naukowe KUL, 1986.