

Jagna Brudzińska

Psychologia fenomenologiczna Edyty Stein w świetle dziejów nowożytnej myśli psychologicznej

Studia Philosophiae Christianae 34/1, 69-86

1998

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

cił traktat *De contractibus*²⁴. Chodzi tu o stosowane praktyki lichwiarskie, które były sprzeczne z zasadami sprawiedliwości. Szczególnym przypadkiem był handel tak zwanymi wyderkaufami, czyli sprzedaż z prawem odkupu. Godziwość tego typu sprzedaży i kupna była kwestionowana z punktu widzenia moralnego. Na te tematy wypowiadali się liczni teologowie i prawnicy, w tym także profesorowie Uniwersytetu Jagiellońskiego.

Jakub z Paradyża uważał, że podstawą uczciwej umowy nie jest jej prawny aspekt, lecz dobra intencja umawiających się stron, w myśl pouczenia św. Bernarda z Clairvaux, kiedy będziemy kierować się prawdą w wyborze i miłością w dążeniu²⁵.

Podejmowana przez Jakuba problematyka społeczna ma charakter moralnego pouczenia i jest konsekwencją otrzymanego wykształcenia (nominalistyczny praktycyzm, moralizm, konkretyzm) oraz naturalnej wrażliwości łączącej scientiam z sapientiam.

Na zakończenie należy podkreślić, że tendencje *viae modernae* dominowały w Krakowie w pierwszej połowie XV w., zaś w drugiej połowie zaczęła przeważać *via antiqua* i stara scholastyka wzięła górę. Jej wpływy na środowisko krakowskie dochodziły z Kolonii, gdzie rozwijały się poglądy Tomasza z Akwinu i Alberta Wielkiego. Pojawia się także szkotyizm przeniesiony z Paryża przez Michała z Bystrzykowa.

W XV w. Uniwersytecie Krakowskim oprócz filozofii i teologii rozwinęło się także empiryczne przyrodoznawstwo, które również pobudziło życie naukowe. Ten rozkwit nauk matematycznych i astronomii Uniwersytet Jagielloński zawdzięcza głównie trzem uczonym: Marcinowi Królowi z Przemysła, Marcinowi Bylicy z Olkusza i Wojciechowi z Brudzewa. Działalność tych trzech uczonych chronologicznie poprzedza wystąpienie Mikołaja Kopernika. W wieku XVI Polskę objął potężny prąd humanizmu, ale równolegle rozwijała się scholastyka, dominując na uczelni krakowskiej. I mimo, że na zachodzie rozwijała się filozofia nowożytna, w Polsce nadal wiodła prym scholastyka dzięki kolegom jezuitom, które przejęły doktrynę św. Tomasza i uczyniły ją swoją własną.

JAGNA BRUZIŃSKA

PSYCHOLOGIA FENOMENOLOGICZNA EDYTY STEIN W ŚWIETLE DZIEJÓW NOWOŻYTNEJ MYŚLI PSYCHOLOGICZNEJ

Twórczość naukowa Edyty STEIN (1891–1942) – swego czasu całym sercem oddanej pracy naukowej filozof-fenomenolog, później karmelitanki bosej, siostry Teresy Benedykty od Krzyża usiłującej pogodzić w swej egzystencjalnej refleksji myśl Edmunda Husserla z filozofią św. Tomasza z Akwinu, aby ostatecznie poszukiwać odpowiedzi na dręczące ją pytania w świecie mistyki, krocząc tropem św. Teresy z Awili i św. Jana od Krzyża – do dnia dzisiejszego nastrożca wiele trudności interpretacyjnych.

Przyczyny tego stanu rzeczy są wielorakie. Faktem jest jednak, iż dorobek naukowy Stein, podobnie jak za jej życia, tak też i po jej tragicznej śmierci był tylko marginalnie postrzegany przez świat nauki. Uzasadnione zdaje się być nawet twierdzenie, iż do lat 90-tych bieżącego stulecia nie został on poddany retelnej krytycznej dyskusji. Fenomenologowie w swojej większości odnosili się przez długi czas z niejakim dystansem do jej – tylko pobieżnie znanych – tez, przypisując autorce *O zagadnieniu wczucia* po pierwsze, niesamodzielną a po drugie, fenomenologiczną grzech główny – obecność pierwiastków światopoglądowych już w jej wczesnym dziele. Zaś świat filozofii chrześcijańskiej podchodzi do twórczości Edyty Stein w dalszym ciągu z analogicznym sceptycyzmem, w przekonaniu, iż nigdy nie wyzwołała się ona spod wpływów

²⁵ „In omni actione humana, ut deformitas devitetur, oculus cordis primitus est purificandus, que purificatio in duobus consistit secundum Bernardum, ut sit veritas in cognitione et caritas in intentione”, vide: Jacobus de Paradiso, *De contractibus*”, „Textus et studia ...”, vol. II, fasc. 2, p. 102, v. 154 -158.

Husserla. Ponadto okoliczności historyczne, jak wiry wojenne bądź obowiązujące jeszcze na początku tego wieku, niezbyt przychylne karierom naukowym kobiet prawo uniwersyteckie przyczyniły się w znacznym stopniu do swoistego przeoczenia dorobku tej autorki¹.

W kontekście zmarłej mecenuską śmiercią w Oświęcimiu beatyfikacji Edyty Stein (1987) wzrosło wprawdzie w kręgach katolickich zainteresowanie jej osobistym losem, jak też jej drogą duchową, jej dzieło naukowe wciąż jednak pozostawało w cieniu. Dopiero w ostatnich latach ożywiła się dyskusja nad twórczością autorki *Bytu skończonego a bytu wiecznego*. Świadczyć o tym może fakt, iż liczba publikacji związanych z jej dziełem oraz przekładów jej prac w ostatnim czasie widocznie wzrosła. Można więc oczekiwać, iż nazwisko Edyty Stein znajdzie wkrótce należne jej miejsce na indeksie autorów filozoficznych, a być może nawet psychologicznych.

Zainteresowanie psychologią naznaczyło całą naukową drogę Edyty Stein. Jego źródłem były pytania o możliwości naukowego ujęcia indywidualności, pytanie o osobę ludzką jako podmiot życia psychicznego i duchowego, jak i najogólniej rzecz biorąc o podstawy wiedzy o człowieku. Główne tezy Stein dotyczące zagadnień stricte psychologicznych pochodzą z tak zwanego „okresu fenomenologicznego” i zaliczają się do mało dziś już popularnej w kręgach psychologicznych psychologii fenomenologicznej – właśnie ten wczesny etap twórczy autorki *Psychische Kausalität* stanowiąc ma przedmiot poniższych analiz.

Edyta Stein studiowała psychologię już we Wrocławiu w latach 1911–1913 u Williama Sterna. Zamiary doktoryzowania się w tej dziedzinie szybko jednak porzuciła, jako że obce były jej eksperymentalne metody Sterna². Lata 1913–1916 to okres studiów fenomenologicznych w Getyndze. Stein styka się tam z takimi osobistościami jak przede wszystkim Edmund Husserl i Max Scheler, ale też – ażeby wymienić tylko wiodących przedstawicieli *Towarzystwa fenomenologicznego* grupującego się wokół Husserla – z Adolfem Reinachem, Aleksandrem Pfänderem, Moritzem Geigerem, Dietrichem von Hildebrandt, Hedwig Conrad-Martius, Hansem Teodorem Conradem, Fritzem Kaufmannem, Alexandrem Koyré, Jeanem Heringiem czy Romanem Ingardenem. Jej fenomenologiczne dociekania są integralną częścią badań prowadzonych w tym środowisku. Pod kierunkiem samego Husserla powstaje rozprawa doktorska Edyty Stein: *O zagadnieniu wczucia*³. Sądząc po tytule może się wydawać, iż chodzi tu o rozprawę psychologiczną. W rzeczywistości dotyczy ona przede wszystkim teorii poznania. Ale wyniki analiz struktury jednostki ludzkiej, które zostają tu wypracowane, będą miały zasadnicze znaczenie dla psychologii osoby, na której – pozostająca pod silnym wpływem Maxa Schelera – Stein wkrótce się skoncentruje. W październiku 1916 roku, po zakończeniu doktoratu przyjmuje ona stanowisko asystentki u Husserla we Fryburgu Bryzgowijskim. W latach 1916–1918 zajmuje się przede wszystkim opracowywaniem manuskryptów Husserla stanowiących podstawę do wydanych później takich pozycji twórcy współczesnej fenomenologii jak *Idee II* i *Idee III*, *Zur Phänomenologie des inneren Zeitbewußtseins (O fenomenologii wewnętrznej świadomości czasu)*, czy *Erfahrung und Urteil (Doświadczenie i sąd)*⁴. Na własną aktywność naukową pozostaje jej niewiele czasu. Mimo to przygotowuje ona w latach 1917–1920 w nawiązaniu do

¹ Na wszystkie te aspekty zwracali już uwagę m.in.: R. Ingarden (*O badaniach filozoficznych Edyty Stein*. W „Znak”, rok XXII, Nr. 202 (4), Kraków 1971, 389–409), B. Imhof (*Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*. Birkhäuser, Basel 1987) czy K.-H. Lembeck (*Die Philosophie Edith Steins*. W „Zeitschrift für katholische Theologie”. Theologische Fakultät Innsbruck (Hrsg.), 112. Bd., 1988, Heft 3, S.271–287).

² Por. Stein, E.: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*. Wyd. Herder, Freiburg i.Br.1965, 13 (Przekład polski: *Autobiografia*. Tłum. s. Immakulata J. Adamska, w: E. Stein *Światłość w ciemności*. T. I, Wyd. OO. Karmelitów bosych, Kraków 1977).

³ *Zum Problem der Einfühlung*. Przedruk wydania z Halle (1917), wyd. Edith-Stein-Karmel Tübingen, München 1980. Przekład polski: *O zagadnieniu wczucia*. Tłum. i wpraw. D. Gierulanka i J. F. Gierula, wyd. „Znak”, Kraków 1988 (cytowane dalej skrótem ZPE).

⁴ Blizsze informacje na ten temat zawarte są m.in. w monografii B. W. Imhofa (1987). Ponadto odsyłam do artykułu R. Ingardena: *Edith Stein on her activity as an Assistant of Edmund Husserl* (w: *Philosophy and Phenomenological Research*, Vol. XXIII, Dec., Nr. 2, Buffalo 1962, 155–175).

swojej rozprawy doktorskiej projekt *Einführung in die Philosophie (Wprowadzenie do filozofii)*⁵. W jego drugiej części – *Die Probleme der Subjektivität (Problemy podmiotowości)* problematyka czysto psychologiczna zaczyna już dominować. W roku 1922 ukazują się w *Roczniku fenomenologicznym (Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung)* pod wspólnym tytułem *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften (Przyczynki do filozoficznego uzasadnienia psychologii i nauk humanistycznych)* dwie rozprawy Edyty Stein: *Psychische Kausalität (Przyczynowość psychiczna)*⁶ i *Individuum und Gemeinschaft (Jednostka a społeczność)*⁷. Fenomenologiczne analizy przyczynowości psychicznej prowadzone w *Psychische Kausalität* mają na celu zdefiniowanie podstawowych struktur i prawidłowości psychicznych, czyli wypracowanie podstaw dla psychologii jako nauki. Wysiłkom tym towarzyszą w *Individuum und Gemeinschaft* starania o teoretyczno-naukowe, fenomenologiczne uzasadnienie nauk humanistycznych. Stein koncentruje się tu na wzajemnym odgraniczeniu psychologii i nauk humanistycznych, respektując jednak konieczność wzajemnego uzupełniania się tych dyscyplin⁸.

O związkach psychologii i nauk humanistycznych (czy też raczej „nauk o duchu” – *Geisteswissenschaften* – jak tego chce tradycja niemiecka) decyduje ostatecznie struktura osoby ludzkiej, jako przedmiot badawczy tych dyscyplin. Teżte osoby nie pojmuje już Stein w kategoriach kartezjańskiego dualizmu pomiędzy duszą i ciałem, lecz fenomenologicznie – w kategoriach jedności ciała [*Leib*], psychiki [*Seele*] i ducha [*Geist*].

Rozważania nad pojęciem psychologii Edyty Stein poprzedzi jednak historyczny szkielet dotyczący ewolucji myśli psychologicznej od czasów Kartezjusza aż do wyłonienia się koncepcji fenomenologicznych na początku wieku dwudziestego. W szczególności istotne tu będzie wskazanie dwóch linii rozwojowych jakie wyodrębniły się w okresie przełomu wieków (XIX/XX), a mianowicie z jednej strony, linii psychologii obiektywnej czy też przedmiotowej, z drugiej zaś, tzw. psychologii podmiotowej. Ostatnia z nich prowadzi między innymi do fenomenologicznej psychologii osoby, którą reprezentuje także Stein. Ta historyczna perspektywa dopomóc ma w lokalizacji dorobku Edyty Stein w skomplikowanym spektrum nauk psychologicznych pierwszej połowy XX wieku – ma umożliwić swoiste „wkomponowanie” wypowiedzi Edyty Stein w dyskusję na temat istoty nauki zwanej psychologią, dyskusję jaka od stuleci wciąż nie traci na aktualności.

Na przykładzie nauk psychologicznych z okresu przełomu wieków widać wyraźnie rozłam, jaki dokonała się w myśleniu naukowym od czasów Kartezjusza. Z jednej strony mamy do czynienia z rozwijającymi się prężnie naukami przyrodniczymi [*Naturwissenschaften*], ich „ściślnością” opierającą się na eksperymencie i obserwacji oraz wynikającymi stąd pretensjami do obiektywności. Z drugiej strony z naukami humanistycznymi [*Geisteswissenschaften*], ich odwołaniem się do pod-

⁵ *Einführung in die Philosophie*. Wydawnictwo Herder, Freiburg i.Br., 1991 (cytowane dalej skrótem EP). Pozycja ta doczekała się pierwszego wydania dopiero w setną rocznicę urodzin autorki jako trzynasty tom *Dzieł Edyty Stein (ESW)*. Początkowo praca ta pomyślana była jako zbiór tekstów stanowiących podstawę do dalszych badań. Ok. roku 1931 (w związku z pojawiającą się możliwością wykładania fenomenologii) nadaje jej Stein formę podręcznika fenomenologii, pojmowanej tu już wyraźnie jako filozofia „osoby w świecie” (por. Stein EP, 122).

⁶ *Psychische Kausalität*. Rozprawa pierwsza z: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*. W: *Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. V, Halle, 1922, 2–115. (Przedruk wydania oryginalnego: *Wissenschaftliche Buchgesellschaft*, Darmstadt, Tübingen, 1970) (cytowane dalej skrótem PK).

⁷ *Individuum und Gemeinschaft*. Rozprawa druga z: tamże, 116–266 (cytowane dalej skrótem IG) *Beiträge* pomyślane były jako praca habilitacyjna. Niestety habilitacja Edyty Stein – mimo jej usilnych starań – nigdy nie doszła do skutku. Szczegóły podaje przede wszystkim Imhof (1987). Ponadto temat ten porusza także R. Ingarden (1971).

⁸ Do publikacji Stein z okresu fenomenologicznego zalicza się także wydana również w *Roczniku fenomenologicznym* rozprawa pt. *Eine Untersuchung über den Staat [Studium o państwie]* (*Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung*, t. VII, Halle 1925, 1–123). Swoją tematyką jednak odbiega ona jednak od dyskutowanych w przedłożonym tekście kwestii i dlatego nie będzie brana pod uwagę w dalszych rozważaniach.

miotu oraz doświadczenia i badania świadomości. Psychologia jest w stanie rozdarcia między tymi dwiema opcjami. Jeśli kieruje się metodycznymi wymogami ścisłości nauk przyrodniczych, stoi pod zarzutem „zdrady” swojego przedmiotu – indywidualnej ludzkiej psychiki. Jak tylko obrała tę drugą opcję, tzn. koncentruje się na tym, co indywidualne, co dostępne tylko „bezpośredniemu oglądowi”, oskarżana jest o nienaukowość. Uwyrażnia się tu paradoks psychologii wynikający ze sprzecznych wzajemnych relacji przedmiotu badawczego i metody tej dyscypliny. Jak już wspomniano, problem ten wprowadza do historii nauki Kartezjusz, który ugruntowując w siedemnastym wieku filozofię nowożytną, ustala jako podstawę wszystkich nauk świadomość – instancję dla samej siebie niepowątpiewalną, opokę pewności w ogóle i po drugie postuluje dualizm „rzeczy” (*res cogitans* i *res extensa*). Dla psychologii oznacza to wytyczenie dwóch kierunków badawczych: psychologii świadomości i psychologii fizjologicznej. Na losie psychologii świadomości zaważyć ma jednak w decydujący sposób krytyka Kanta, który odkrywa w następnym stuleciu dwuznaczność kartezjańskiego pojęcia świadomości. Przeprowadzona przez niego analiza samoświadomości w myśleniu prowadzi do przededefiniowania duszy, a tym samym świadomości z *res cogitans* (substancji, rzeczy myślącej) na podmiot transcendentálny, który stanowi zasadę jedności apercpepcji i jest tylko formalnym warunkiem myślenia. Do podmiotu transcendentálnego nie ma już dostępu empirycznego. Przedmiotem psychologii jako nauki mogą więc być wyłącznie zjawiska psychiczne (myślenie, uczucia i wola), a nie *res cogitans*, czyli substancja psychiczna jako taka.

Filozofia Kanta, stanowiąca jednocześnie teoretyczno-naukowe uzasadnienie nauk przyrodniczych, owocuje w dziewiętnastym wieku ich dynamicznym rozkwitem. Pojedyncze dyscypliny naukowe zobowiązane zostają do empirycznego samouzasadnienia. Do tego celu służyć im ma eksperyment i obserwacja. Ponieważ psychologia racjonalna (szkoła Leibniza i Wolffa), jako niezgodna z wymogami „naukowości” zostaje zdyskwalifikowana, badanie zjawisk psychicznych musi sobie szukać miejsca w ramach przyrodznawstwa. Warunkiem tego jest jednak przededefiniowanie przedmiotu badań psychologii ze spekulatywnego, dostępnego samej tylko racjonalnej refleksji na taki, który dostępny byłby doświadczeniu, co z kolei gwarantować ma tej dyscyplinie obiektywizm. Introspekcja i spekulacja zostają odrzucone. Ich miejsce zajmuje obserwacja (z zewnątrz) i eksperyment. W roku 1866 neokantysta Friedrich Albert Lange nakreśla program psychologii obiektywnej – psychologii bez duszy [*Psychologie ohne Seele*] przyjmując procesy fizjologiczne za to, co w funkcjach psychicznych elementarne. Jako dostępne obserwacji i kontroli mają być one przedmiotem psychologii. Zaś metodę tej dyscypliny określa Lange jako „somatyczną”. Miejsce spekulacji zajmuje rachunek matematyczny. Postulaty tego metodologicznego materializmu mają zaważyć o rozwoju eksperymentalnej psychologii zmysłów. Wszyscy pionierzy współczesnej psychologii (H. Helmholtz, G. T. Fechner, E. Weber, W. Wundt i in.) są filozofującymi przyrodznawcami. Metodycznym ideałem dla nowo powstającej psychologii jest dla nich przede wszystkim fizyka. Odwołują się oni przy tym do angielskiej tradycji sensualistyczno-empirycznej (Locke, Hume), której najistotniejszą spuścizną jest zasada jedności życia psychicznego opierająca się na przyczynowym prawie kojarzenia – myśl angielska przeobraziła mianowicie duszę w plik przedstawiń, które łączą się w jedność na podstawie praw asocjacji.

Od połowy wieku dziewiętnastego coraz bardziej widoczne są starania o ostateczne usamodzielnienie psychologii – metodycznie zabezpieczona ma wreszcie „stanać na własnych nogach”. Niebezpieczeństwo skazania tej nowej nauki na los „służebnicy fizjologii” pragnie zażegnać m.in. uznawany za ojca współczesnej psychologii Wilhelm WUNDT. On właśnie podejmuje starania o odgraniczenie przedmiotu badawczego młodej psychologii od przedmiotu fizjologii i psychofizyki – psychologia ma badać zależności psychiczne, a nie psychofizyczne. Jego uwaga koncentruje się w pierwszym rzędzie na problemach związanych ze zdefiniowaniem obiektu nowo rozwijającej się dyscypliny, nie zaś na zagadnieniach metodycznych, jak czynili to jego poprzednicy. Wundt uznaje, iż świadomość stanowi związek wszystkich procesów psychicznych. Jej jedność gwarantują jego zdaniem już nie tylko prawa kojarzenia, ale i przede wszystkim prawa apercpepcji. Zadaniem psychologii ma być badanie świadomości (to znaczy w pierwszym rzędzie jej treści) oraz rządzących nią praw. Jednocześnie jednak – mimo daleko idących modyfikacji⁹ – Wundt pozostaje wierny ele-

⁹ Prawa apercpepcji mają w odróżnieniu od samych praw kojarzenia nie tylko ilościowe ale i jakościowe konsekwencje – treści świadomości łączą się zgodnie z prawami apercpepcji w

mentaryzmowi: badanie treści świadomościowych to w ścisłym znaczeniu badanie ich rzekomych podstawowych elementów. Tymi zaś są zdaniem autora *Gründzüge der physiologischen Psychologie* wrażenia zmysłowe i proste uczucia (ochota – niechęć, napięcie – rozluźnienie itp.), które dopiero wtórnice łączą się w jedność. Tak też główna zasada psychologii Wundta brzmi: od tego, co elementarne i niezłożone do tego, co różnorodne i kompleksowe. Wundt dystansuje się przy tym od tradycji empiryzmu angielskiego dzielącego doświadczenie na zewnętrzne i wewnętrzne. Uważa on, iż można mówić tylko o różnych aspektach jednolitego doświadczenia. Konsekwencje tego stanowiska są głównie natury metodologicznej: jeśli fizjologia i psychologia zajmują się tylko odmiennymi stronami tego samego doświadczenia, to ich metody nie mogą się zasadniczo od siebie różnić. Podobnie jak fizjologia, czy psychofizyka również psychologia musi prowadzić swoje „dociekania” drogą eksperymentalną. Wundt rehabilituje wprawdzie metodę introspekcji. Jednakże za pomocą „czystej obserwacji” dotrzeć można jego zdaniem tylko do zjawisk złożonych, do kompleksowych faktów świadomości, podczas gdy eksperyment gwarantuje poznanie tego, co leży u podstaw złożonych procesów psychicznych. Już w przedmowie do *Wykładów o duszy człowieczej i zwierzęcej* z roku 1864 twierdzi Wundt, iż „eksperyment jest podstawowym środkiem pomocniczym w psychologii, prowadzącym nas od faktów świadomości do procesów, które w ciemnym tle duszy przygotowują świadome życie [...] [...] tak też zawsze i wszędzie tylko eksperyment będzie nas prowadził do praw natury, ponieważ tylko za [jego] pomocą możemy jednocześnie rozpoznawać przyczyny i skutki”¹⁰. Wypowiedź ta zdradza przekonanie Wundta, iż życiem psychicznym, podobnie jak życiem przyrody rządzą prawa przyczynowości. Wskazuje on wprawdzie na różnicę pomiędzy przyczynowością panującą w świecie przyrody, a prawidłowościami czysto psychicznymi (przyczynowość psychiczna), podkreślając samodzielność psychiki. Mimo to nie udaje mu się przezwyciężyć schematu kauzalnego charakteryzującego przyrodoznawstwo (określona przyczyna wywołuje konieczność zajścia danego skutku). Wraz z dziełem Wundta usankcjonowane zostaje więc przeobrażenie przedmiotu badawczego psychologii z substancjalnej duszy na aktualną świadomość; rządzące nią prawa a zatem i metodologia nowej psychologii opiera się jednak o modele przyrodoznawcze. Ten eksperymentalny, i w dalekiej mierze naturalistyczny profil psychologii Wundta rozprzestrzenia się w psychologicznych ośrodkach badawczych całego świata¹¹.

Tzw. psychologii obiektywnej, która wraz z dziełem Wundta ogłasza swoją niezależność nie tylko wobec filozofii, ale także wobec fizjologii, przeciwstawia się jednak nurt myślowy pochodzący z filozofii, który można określić zwrotem w kierunku podmiotu. W tym samym roku, co główne dzieło Wundta (*Gründzüge der physiologischen Psychologie*, 1874) pojawia się *Psychologia z empirycznego punktu widzenia* Franciszka BRENTANA – ojca fenomenologii. Brentano, którego umysłowość kształtowała się w tradycji arystotelesowskiej i tomistycznej, przeciwstawia się temu naturalistycznemu profilowi psychologii. Odkrywając na nowo intencjonalność, ogłasza światu nauki, iż to ona jest właściwym kryterium odróżniania zjawisk psychicznych od fizycznych¹². Zjawisko psychiczne – w odróżnieniu od zjawiska

całości, które są nowymi jakościami psychicznymi i nie dają się do końca sprowadzić do leżących u ich podstaw elementów. Aktywność wolitywna stanowiąca istotę apercepcji decyduje zdaniem Wundta o specyfice całościowych tworów psychicznych. Wundt uznaje ją za główną cechę psychiki i tym samym wykracza poza ramy czysto mechanistycznej teorii elementów i kojarzenia. (Por. m.in. Pongratz, Ludwig, J.: *Problemggeschichte der Psychologie*. Wydawnictwo Francke, Bern/München 1984, 104 i n.).

¹⁰ Wundt, Wilhelm: *Vorlesungen über die Menschen- und Tierseele*. Wyd. Voss, Hamburg 1892. Ten jak i wszystkie następane cytaty podane są w przekładzie autorki artykułu.

¹¹ Nie wolno wprawdzie zapominać, iż Wundt obok psychologii eksperymentalnej rozwija również zorientowaną humanistycznie psychologię etnologiczną [*Völkerpsychologie*], której przedmiotem są tzw. wyższe procesy psychiczne (język, mity i obyczaje) i, gdzie eksperyment zastąpiony zostaje czystą obserwacją i opisem. W kontekście niniejszych rozważań chodzi jednak przede wszystkim o model eksperymentalny, który zdecydował o emancypacji psychologii.

¹² Pojęcie intencjonalności przejmują Brentano z tradycji scholastycznej, gdzie opisywało ono główną strukturę świadomości – *tendere in aliquid*: „Każde zjawisko psychiczne cechuje

fizycznego – charakteryzuje zdaniem Brentana odniesienie do określonej treści, ukierunkowanie na określony przedmiot: „Każde zjawisko psychiczne zawiera w sobie coś jako obiekt, mimo iż nie każde w ten sam sposób. W przedstawieniu jest coś przedstawiane, w sądzie uznawane lub odrzucane, w miłości kochane, w nienawiści nienawidzone, w pożądaniu pożądane itd. [...] Żadne zjawisko fizyczne nie wykazuje podobnych [cech]. A zatem możemy zdefiniować zjawiska psychiczne poprzez stwierdzenie, iż są to takie zjawiska, które intencjonalnie zawierają w sobie jakiś przedmiot”¹³. Intencjonalne ukierunkowanie świadomości na dany przedmiot określa Brentano bliżej jako akt. Wprowadzając rozróżnienie pomiędzy aktami intencjonalnymi i treściami psychicznymi (przedmiotami świadomości), jak też uznając, że to właśnie akty psychiczne (intencjonalne) stanowią właściwą materię badawczą psychologii rozstaje się Brentano z przekonaniem współczesnych mu psychologów, iż to analiza treści psychicznych – sprowadzająca się wówczas przede wszystkim do analizy wrażeń zmysłowych – stanowi trzon poznania psychologicznego. Elementarystycznie i mechanistycznie traktowane treści psychiczne, które wraz z Wundtem uznane zostały przez naukę za główne terytorium dociekań psychologicznych, ulegają u Brentana jednoznacznej degradacji – jego zdaniem ich badanie leży raczej w kompetencjach fizjologii. Głównym i właściwym zadaniem psychologii ma być analiza aktów intencjonalnych, czyli zjawisk czysto psychicznych. Sam Brentano – zaniebującą wprowadzić badania nad intencjonalnością jako taką – koncentruje się na klasyfikacji aktów intencjonalnych, co uwieńczona zostaje teorią trzech podstawowych form zjawisk psychicznych: wyobrażeń, sądów i emocji uczuciowych (miłości i nienawiści).

Równoległe do opisu nowego przedmiotu badawczego prowadzi Brentano także dociekania metodologiczne, które wyprowadzić mają nową psychologię z kolein przyrodoznawstwa na tory nauk humanistycznych. Metoda Brentana opiera się na spostrzeganiu wewnętrznym mającym na celu swoistą współ-świadomość, tzn. towarzyszące aktowi psychicznemu – intencjonalnemu – wewnętrzne przedstawienie (czego nie należy jednak mylić z introspekcją!). Zjawiska psychiczne są bezpośrednio dostępne w postrzeganiu wewnętrznym – one są oczywiste [*evident*]. Oczywistość spostrzegania wewnętrznego, a zatem i doświadczenia wewnętrznego to zdaniem Brentana fundament wszystkich nauk empirycznych – tak też przede wszystkim fundament psychologii¹⁴. To ona jest podstawą poznania. Brentano dystansuje się również od teorii statycznego kojarzenia, stanowiącej główną zasadę jedności świadomości w psychologii klasycznej; na jej miejsce postuluje teorię strumienia świadomości¹⁵. Konsekwencje metodologiczne tego stanowiska są jasne: jako, że życie psychiczne jest ciągle, jako że jest ono strumieniem całościowych przeżyć, czy też aktów intencjonalnych ukazujących się w doświadczeniu wewnętrznym w sposób oczywisty, dostępne jest przede wszystkim w metodzie opisowej, nie zaś rachunkowi matematycznemu i pozostałym „instrumentom” stosowanym w psychologii klasycznej.

Opisowa psychologia aktu Franciszka Brentana to wyraźna opozycja do koncepcji sensualistycznych, mechanistycznych i elementarystycznych. Otwiera ona bramy badaniom fenomenologii, psychologii zorientowanej humanistycznie, jak też teorii postaci.

Z drugiej strony poważną opozycję wobec naturalizmu i obiektywizmu końca wieku dziewiętnastego stanowi filozofia życia – ażeby wskazać tylko na dzieło Nietzschego, Diltheya, czy Bergsona. Również z pozycji filozofii życia podjęta zostaje próba nowego uzasadnienia nauk humanistycznych i psychologii. Wiąże się ona przede wszystkim z nazwiskiem Wilhelma

to, co scholastycy średniowiecza nazywali intencjonalną (też chyba mentalną) inegzystencją przedmiotu a co my [...] określilibyśmy relacją do treści, ukierunkowaniem na obiekt (przez który nie należy rozumieć rzeczywistości) lub też immanentną przedmiotowością.” (Brentano, Franz: *Psychologie Vom empirischen Standpunkt (Psychologia z empirycznego punktu widzenia)*, t. I. (1874) Oskar Kraus. Przedruk wydania z r. 1924, Meiner, Hamburg 1973, 124).

¹³ Brentano, 1924, I, 124.

¹⁴ Brentano przypisuje swojej empirycznej psychologii aktu charakter podstawy nauk humanistycznych. (Por. m.i. Pongratz, 1984, 159).

¹⁵ Jak podaje Pongratz to właśnie Brentano, a nie – jak zwykło się przyjmować – William James wprowadza do psychologii teoretycznej pojęcie strumienia świadomości (por. Pongratz, 1984, 158 i n.), które tak jak pojęcie intencjonalności ma się później stać jednym z kluczowych terminów fenomenologicznych.

DILTHEYA, który obok Brentana uważany jest za twórcę i najwybitniejszego przedstawiciela „psychologii podmiotowej”. Podobnie jak Brentano również Dilthey upatruje fundamentu psychologii w spostrzeganiu wewnętrznym. Jego zdaniem w spostrzeganiu wewnętrznym w bezpośredni i całościowy sposób dostępną jest przeżywaniu struktura psychiczna, która jest strukturą sensu, znaczenia i motywacji. W roku 1894 pojawiają się Diltheya *Idee über eine beschreibende und eine zergliedernde Psychologie (Idee psychologii opisowej i analizującej)*, gdzie autor ten wnikliwie rozpatruje różnicę między psychologią wyjaśniającą (eksperymentalny model Wundta), a psychologią zorientowaną hermeneutycznie. Tej pierwszej zarzucona zostaje zdrada wewnętrznej struktury psychicznej. Psychologia wyjaśniająca postępuje syntetycznie. Wychodzi od hipotez. Rozkłada spostrzeganie wewnętrzne – bezprawnie – na jego rzekome części składowe, czyli przede wszystkim wrażenia zmysłowe, aby je potem – odwołując się do praw przyczynowości – wtórnie składać w całość. A przecież całość jest pierwotna – twierdzi Dilthey. Psychika jako całość właśnie dostępna jest w swojej strukturze i rozwoju przeżyciu rozumieniu i opisowi: „[...] Punktem wyjścia rozumienia jest struktura całości, która [...] jest nam dana, ażeby z niej móc wychycić to, co pojedyncze. Właśnie dlatego, że w świadomości żyjemy ze struktury całości, jesteśmy w stanie zrozumieć pojedyncze zdanie, pojedynczy gest, czy też pojedynczy czyn.” I: „Doświadczona struktura życia psychicznego musi pozostać trwałą, przeżyta i bezpośrednio pewną podstawą psychologii, bez względu na to jak bardzo [dyscyplina ta (dod. tł.)] miałyby się zagłębić w szczegółowe badania eksperymentalne”¹⁶.

Zarówno Brentano jak i Dilthey żądają więc oparcia nauki na zjawiskach dostępnych w spostrzeganiu wewnętrznym, a nie na hipotezach o elementarnych jakościach psychicznych. Ich programy psychologii opisowej wychodzą z tego samego założenia: dyscyplina ta ma być wierna bezpośrednio danym zjawiskom psychicznym. Brentano podkreśla przy tym intencjonalność jako to, co dla fenomenu psychicznego najbardziej charakterystyczne, Dilthey całościową strukturę psychiczną – strukturę sensu i motywacji – która jako przeżyta dostępna jest rozumieniu. Obaj postulują opis jako metodę ujmowania całości psychicznej.

Pogrążona w koleinach naturalistycznego myślenia „psychologia obiektywna”, wykazuje niewiele zrozumienia dla tych nowych perspektyw, ażeby wspomnieć tylko o opublikowanej w 1885 r. w *Zeitschrift für Psychologie und Physiologie der Sinnesorgane* Krytyce Hermanna Ebbinghausa skierowanej przeciwko koncepcji Diltheya. Aby dotrzeć do tzw. psychologii naukowej tezy obydwu myślicieli muszą więc szukać sobie dróg okrężnych – ich recepcja dokonuje się za pośrednictwem filozofii.

Związek pomiędzy myślą Brentana i Diltheya – zarówno, co do osiągnięć, jak i niedomagań ich teorii¹⁷ – zauważa Edmund HUSSERL (uczeń Brentana) i czyni go punktem wyjścia swojej fenomenologii¹⁸. Jego motywem przewodnim jest przezwyciężenie relatywizmu i krytycznego idealizmu (tradycji Kanta). Husserl pyta o fundament poznawczy nauki, poszukuje dróg gwarantujących apodyktyczność wypowiedzi naukowych, zabiega o wytyczenie słusznych granic pomiędzy dyscyplinami, których zarówno zakresy badawcze jak i kompetencje są w owym czasie tak bardzo sporne.

¹⁶ Dilthey, Wilhelm: *Ideen über eine beschreibende und zergliedernde Psychologie* (1894). W: *Die geistige Welt. Einleitung in die Philosophie des Lebens*. Wilhelm Dilthey's Gesammelte Schriften, t. V, von B. G. Teubner Verlag, Leipzig/Berlin 1924, 172.

¹⁷ W szczególności Diltheyowi zarzuca Husserl, iż troszcząc się w duchu romantycznym o to, co w strukturze psychicznej indywidualne, wskazuje wprawdzie na jednostkowe prawidłowości jednocześnie jednak bagatelizuje w swojej teorii psychologicznego rozumienia fakt, iż prawidłowości te muszą one być także powszechnie obowiązujące, aby spełniać wymogi naukowości (Por. Husserl, *Einleitung zur Vorlesung über Phänomenologische Psychologie*, W: Husserliana – *Edmund Husserl*. Gesammelte Werke IX, Martinus Nijhoff, Den Haag 1962, §2; Dzieła Husserla z edycji Husserliana będą w dalszej kolejności cytowane skrótem Hua).

¹⁸ Por. Orth, Ernst Wolfgang: *Wilhelm Dilthey und Franz Brentano zur Wissenschaftsforschung*. W: Orth, W., W.: (Hrsg.), *Dilthey und der Wandel des Philosophiebegriffs seit dem 19. Jahrhundert. Phänomenologische Forschungen*. T. 16. Wyd. Abler, Freiburg i. Br., München 1984, 30.

Fenomenologia jest w pierwszym rzędzie oczywiście nurtem filozoficznym. Określenie psychologii jako nauki odgrywa jednak zasadniczą rolę w jej ewolucji. Właśnie ta dyscyplina naukowa znajduje się zdaniem autora *Ideii* w najbardziej paradoksalnej sytuacji. Z jednej strony cechuje ją nastawienie redukcjonistyczne, elementatystyczne i przede wszystkim naturalistyczne, z drugiej zaś, jako traktująca o regułach i zasadach myślenia, pełnić ma rolę empirycznego fundamentu logiki i teorii poznania¹⁹. Husserl, który jeszcze w *Philosophie der Arithmetik (Filozofia arytmetyki, 1891)* sam reprezentował psychologizm dowodzi w swoim epokowym dziele – *Badaniach logicznych (1900/1901)*, iż wyprowadzanie praw logicznych z empirycznych przeżyć świadomościowych jest nieuprawnione i niemożliwe – normy logiczne można wprawdzie odnaleźć w myśleniu, ale nie można ich tam „wyprodukować”. Pytanie o możliwość pogodzenia obiektywności poznania z jego podmiotowymi warunkami staje się głównym tematem jego fenomenologii. Odpowiedź na nie powoduje pojawienie się nowej relacji pomiędzy filozofią a psychologią. Pojmując świadomość jako intencjonalną wykazuje Husserl, iż droga podmiotu poznającego do świata przedmiotowego wiedzie przez etap pośredni – etap zjawiskowy. Jego słynna formuła *ego-cogito-cogitatum* (Ja-zjawisko-świat) uzasadnia na nowo bliskość psychologii i filozofii, jednocześnie jednak dowodzi jakościowej odrębności tych dyscyplin. Analiza przeżyć świadomościowych empirycznych podmiotów aktów psychicznych i teoriopoznawcze analizy czystej świadomości to dwa istotowo odrębne zakresy badawcze. Psychologicznej analizie świadomości przypadają co najwyżej funkcje propedeutyczne względem badań czystej świadomości: „Opis tej bliższej naturalnemu myśleniu psychologicznej fenomenologii (wyrażając się ściślej należało by powiedzieć: fenomenologicznej psychologii) dobrze nadaje się na propedeutyczny przedśmiatek na drodze do zrozumienia fenomenologii filozoficznej”²⁰. Zagrożenie zlewania się kompetencji psychologii i filozofii zdaje się być ostatecznie przewyżczone.

Przed innymi zadaniami stawia Husserla problem „naturalizacji” psychologii (naturalizacji świadomości) jaki dostrzega on za Diltheyem i Brentaną w wundtowskiej opcji psychologicznej. Podczas, gdy przewyżczenie psychologizmu wymagało przede wszystkim odgraniczenia zakresów badawczych psychologii i filozofii, tu chodzi o uzasadnienie możliwości autonomii psychologii, jako dziedziny, której twierdzenia posiadałyby charakter apodyktyczny wynikający z natury rzeczy, tj. istoty psychiki jako takiej, nie zaś odwoływały się do metodologii przyrodniczych.

Wzorem dla filozofii Husserla jest ideał matematycznej ścisłości. Jest on przekonany, iż każda nauka – tak też i psychologia – musi swoją „ścisłość czerpać z racjonalności tego, co istotowe”²¹. Aprioryczne ramy matematyki to np. czysto geometryczne prawidłowości, jak i aprioryczna nauka o czasie i formie. Husserl jest zdania, iż również w dziedzinie psychologii istnieje czysta aprioryczność. Jest ona jednak swoista właśnie dla psychiki. Posługiwanie się tu matematycznym *a priori* doprowadziło właśnie do naturalizacji przedmiotu psychologii. Ta swoista psychice aprioryczność stanowić musi podstawę badań konkretnych i faktycznych procesów psychicznych. Husserl postuluje więc „psychologię fenomenologiczną”, której zadaniem ma być odkrywanie apriorycznych struktur psychiki. Psychologia fenomenologiczna ma operować metodą „reduktywną”. Punkt wyjścia stanowią tu przeżycia intencjonalne, które podlegają najpierw opisowi jako „czyste” zjawiska świadomości (etap redukcji fenomenologicznej), a następnie analizie mającej na celu uchwycenie ich postaci czy też struktur istotowych (etap redukcji eidetycznej)²². Psychologia empiryczna może dopiero wtedy rozpocząć swe badania,

¹⁹ Tę opcję myślową (określaną mianem psychologizmu) reprezentują nie tylko przedstawiciele obozu psychologii obiektywnej lecz także twórcy psychologii podmiotowej, aczkolwiek ci ostatni tylko w relacji do psychologii opisowej.

²⁰ Hua IX, 277.

²¹ Hua IX, 285.

²² Stosowanie redukcji w przedstawionej tu kolejności postulował Husserl w roku 1927 w swoim artykule do *Encyclopaedia Britannica* (por. Hua IX, s. 297 i n.). Na marginesie należy jednak odnotować, iż kwestia kolejności stosowania redukcji u Husserla jest nierozstrzygnięta. (Por. Ströker, E.: *Phänomenologische Studien*. Klostermann, Frankfurt am Main, 1987, 103 i n.).

gdy dostarczony jej zostanie fundament aprioryczny. Tylko ta droga prowadzi zdaniem autora *Philosophie als strenge Wissenschaft* do przewycięzania sprzeczności pomiędzy przedmiotem badawczym, a metodą tej nauki – prowadzi do wyleczenia tej dyscypliny ze swoistej „schizofrenii”, w którą popadła ona sukcesywnie wraz z rozwojem filozofii nowożytnej i nowożytnego przyrodoznawstwa²³.

Pewność jaką można zdobyć postulowaną przez Husserla metodą jest pewnością intuicyjną. Poznanie dokonuje się w akcie oglądu istoty. Kompromis między obiektywnością, tzn. naukowością psychologii, a jej podmiotowym charakterem zostaje więc zawarty na podstawie pojęcia prawdy opartego na intencjonalności, oglądzie istoty i oczywistości tego oglądu²⁴.

Mimo, iż tematyka psychologiczna zajmuje Husserla począwszy od *Badań logicznych* aż do końca jego fenomenologicznej aktywności, nie systematyzuje on wyników swoich psychologicznych dociekań. Na rzeszę współczesnych mu myślicieli zainteresowanych psychologią poglądy jego wywierają jednak ogromny wpływ. Zwłaszcza wczesny deskryptywny profil fenomenologii określanej też mianem ontologii eidetycznej (istotowej), zdaje się otwierać psychologię pewne nowe możliwości. Do badaczy którzy podejmują metodę Husserla (aczkolwiek często znacznie ją modyfikując) należą przede wszystkim fenomenologowie getyńscy oraz monachijscy. Wszyscy oni przyjmują za punkt wyjścia swoich analiz tezę o intencjonalności aktów psychicznych i podkreślają konieczność stworzenia ściślej pojęciowości psychologicznej – pojęciowości, jaka stanowi ma podstawę dla niezależniającej się od przyrodoznawstwa psychologii naukowej.

Początkowo rozwój psychologii fenomenologicznej zdeterminowany jest uznaniem za przedmiot tej nauki samej tylko świadomości. Wkrótce jednak okazuje się, że wyjaśnienie całej psychiki poprzez świadomość i jej prawa jest niemożliwe. I tak psychologia podmiotu (psychologia świadomości) przeistacza się w psychologię osoby. Wprawdzie w dalszym ciągu za cechę jakościową osoby uważane jest to, co aktualne, duchowe, bądź też wprost świadomościowe. Coraz większa uwaga kieruje się jednak na zjawiska takie jak: cielesność, odniesienie do wartości, nieświadomość, czy też przed-świadomość, ażeby przypomnieć dzieło Alexandra Pfändera, Moriza Geigera, Maxa Schelera, Edyty Stein właśnie, późnego Husserla, Heideggera, Sartre'a, Buytendijka, czy też Merleau-Ponty'ego. Przedmiotem psychologii przestaje być dla nich autonomiczny podmiot świadomości, a staje się osoba określona cielesno-empirycznie (aczkolwiek nie w sensie fizykalistycznej empirii), społecznie i historycznie.

SCHELER wskazuje wprawdzie jeszcze na „suprapsychiczność” osoby ludzkiej i ostrzega przed konsekwencjami mylenia tego, co „duchowe” (czyli tego, co jest właściwą domeną osoby) z tym, co czysto psychiczne (tj. z treścią postrzegania wewnętrznego) (Scheler M.: *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, 1913/1916 (*Formalizm w etyce i materialna etyka wartości*)). Tym niemniej jego studia nad afektywnością prowadzące do porządku wartości osoby ludzkiej – który to porządek należy pojmować jako „emocjonalne a priori” – stanowią jedno z najwybitniejszych osiągnięć psychologii fenomenologicznej²⁵. Tematem fenomenologiczno-psychologicznych analiz PFÄNDERA także jest już osoba. Przy opisie struktury osobowości w *Die Seele des Menschen* (1933, *Dusza człowieka*) usiłuje Pfänder na przykład objaśnić psychikę osoby ludzkiej odwołując się do jej struktur popędowych, a nie poprzez samą analizę jej struktur świadomościowych. Także GEIGER oponuje przeciwko utożsamianiu psychiki ze świadomością. W *Das Unbewusste und die psychische Realität* (1921, *Nieświadomość a rzeczywistość psychiczna*) dowodzi on na podstawie analiz woli, iż procesy psychiczne nie muszą być konieczne świadome, aby decydować o zachowaniach wolitywnych.

Również Edyta STEIN – ażeby powrócić do głównego tematu – należy do badaczy czyniących krok od psychologii świadomości do psychologii osoby. Już jej rozprawa doktors-

²³ Co do szczegółów husserlowskiej koncepcji psychologii odsyłam przede wszystkim do monografii Hermanna Drüe: *Edmund Husserls System der Phänomenologischen Psychologie. Phänomenologisch – Psychologische Forschungen*, t. 4, Berlin 1963.

²⁴ Por. np. Drüe, 1963, 114 i n.

²⁵ Por. Thomae, H./Feger, H.: *Hauptströmungen der neueren Psychologie*. Hans Huber, Bern/Stuttgart 1969, 84 i n.

ka traktuje o jednostce psycho-fizycznej jako realizacji „osoby duchowej” [*der geistigen Person*]. Stein prowadzi tu szczegółowe analizy dotyczące konstytucji osoby ludzkiej, będącej jednocześnie podmiotem życia psychicznego: z jednej strony podkreśla cielesną [*leibliche*] podstawę psychiki – aspekt, który wkrótce zajmie również Husserla, a później przede wszystkim Merleau-Ponty’ego. Z drugiej zaś – za Schelerem – odniesienie psychiki do wartości²⁶. Badania te pogłębia jeszcze w późniejszych rozprawach i czyni podstawą swojej psychologii. Tak też w *Psychische Kausalität* usiłuje objaśnić psychiczną strukturę osoby wychodząc od teorii „siły życiowej” i popędu, ażeby potem badać związki rzeczywistości psychicznej z rzeczywistością duchową.

Kwestią najbardziej ją nurtującą jest problem podmiotowości i indywidualności osobowej. W skoncentrowanej na strukturach świadomościowych i przeżyciowych fenomenologii – w jej teorii ogądu istoty [*Wesensschau*] – dostrzega Stein możliwość dostępu do tego zakresu problemowego.

Swoje rozważania nad problematyką podmiotowości zawarte w drugiej części *Einführung in die Philosophie* – dziele sumującym wyniki jej fenomenologicznych badań – rozpoczyna Stein szkicem struktury i konstytucji osoby, definiując ją tu jako: „podmiot aktualnego życia Ja, który ma ciało i duszę, [który] rozwija się, bądź też swoje właściwości pod wpływem okoliczności zewnętrznych i w [procesie] tego rozwoju uwydatnia swoje predyspozycje” (EP, 125).

Już na wstępie wskazując na „podmiot aktualnego życia Ja”, odsyła więc Stein do problematyki świadomości. Dzieje się tak po pierwsze dlatego, iż za Schelerem uznaje aktywność duchową – świadomościową – za istotową cechę osoby. Po drugie zaś dlatego, że interesuje ją „osoba w świecie” [*die Person in der Welt*], a świat – zgodnie z opartą na teorii intencjonalności husserlowską zasadą „korelacji a priori” – dostępny jest analizie tylko jako zjawisko świadomości; „Ale świat, na który kieruje się nasze spojrzenie w naturalnym nastawieniu, ze wszystkim, co w nim jest, jest korelatem naszej świadomości [...]. Każdemu przedmiotowi i każdemu rodzajowi przedmiotów odpowiadają w określony sposób ukształtowane struktury świadomościowe. I odwrotnie: jeśli zachodzą w określony sposób ukształtowane powiązania świadomościowe, podmiotowi życia świadomości musi się z koniecznością pojawić w określony sposób ukształtowana przedmiotowość” (PK, 5) – przypomina Stein.

W zakresie świadomości i tylko tu możliwe jest spostrzeganie zjawisk (przeżyć), jak i w następnej kolejności ich opis. Daleka od transcendentnego idealizmu późniejszego Husserla Edyta Stein uznaje metodę fenomenologicznego opisu – opisu przeżyć świadomościowych – za jedyny ale i pewny dostęp do świata przedmiotowego. Jako, że reprezentuje ona ontologiczno-opisową opcję fenomenologii, opcję, której tory przetarł niegdyś – aczkolwiek by je wkrótce porzucił (*Ideen I*, 1913) – autor *Badania logicznych*, nie wątpi, iż w przeżyciach świadomościowych ujawnia się „sama rzeczywistość”, a tym samym, iż opis i analiza „czystych przeżyć” odsłaniają jej immanentny sens. Opis fenomenologiczny nie zmierza mianowicie do tego, by uchwycić faktyczne i konkretne przeżycie, lecz zawsze jego strukturę istotową. Wraz z Husserlem podkreśla Stein, iż „wewnętrzna” refleksja, „intencja” badająca, co zawarte jest w przeżyciu, jest oglądem istoty” (EP, 36).

Również w odpowiedzi na pytanie o podmiot „czystego przeżywania” Stein pozostaje wierna swojemu nauczycielowi przejmując husserlowskie pojecie „czystego Ja”²⁷. „Ja, które ostaje się po dokonaniu [...] redukcji, nie jest niczym innym jak tylko podmiotem przeżywania, ono nie posiada żadnych cech i nie podlega żadnym realnym uwarunkowaniom; nic więcej nie da

²⁶ Edyta Stein słuchała wykładów M. Schelera o etyce w Getyndze w roku 1913. Jak sama przyznaje konfrontacja z teorią Schelera miała wielkie znaczenie dla jej filozoficznego rozwoju. (Por. Stein: *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, 181 i n.).

²⁷ Po opisanu w *Badaniach Logicznych* „fenomenologicznego Ja” jako „splotu” przeżyć bądź aktów psychicznych w strumieniu świadomości (por. Husserl: *V. Badanie Logiczne*, § 1, Hua XIX/1) wprowadza Husserl ostatecznie w roku 1913 (*Idee I*) „czyste Ja”, które z jednej strony gwarantować ma jedność strumienia świadomości jako odrębnego od innych strumieni i z drugiej strony uwyrażać cogito jako akt Ja (por. Bernet/Kern/Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*. Wyd. Felix Meiner, Hamburg 1996, 190 i n.).

się o nim powiedzieć, jak tylko to, iż wypromienowuje z niego przeżycie, że ono w nim żyje. Nazywamy je „czystym Ja” (EP, 35) W przeciwieństwie do empirycznego podmiotu „czyste Ja” nie jest częścią realnego świata i jako „pierwotne ukierunkowanie na obiekty” nie może być przedmiotem refleksji. Pewna „znajomość” tegoż „czystego Ja” jest jednak zdaniem Stein możliwa – autorka *Psychische Kausalität* wskazuje mianowicie na zjawisko „bycia świadomym samego siebie” [*Seiner selbst-bewußt-sein*]. Wiedzę tę określaną przez nią również mianem „świadomości źródłowej” przyrównuje do „światła wewnętrznego, które przebijają się przez strumień przeżywania i w swoim biegu oświetla go dla przeżywającego Ja, mimo iż [to ostatnie (dod. tl.)] nie jest [...] na nie ukierunkowane” (EP, 128).

Także za Husserlem przypisuje Stein „czystemu Ja” funkcje jednoczenia strumienia świadomości. Już w swojej rozprawie doktorskiej twierdzi, iż „[...] przynależność wszystkich przeżyć strumienia do aktualnie żyjącego „czystego Ja” stanowi o nierozrywnej nigdzie jedności tegoż strumienia.” (ZPE, 42) W tym kontekście uwydatnia się najbardziej nurtujące Stein zagadnienie, czyli wspomniany już problem indywidualności osobowej. „Czyste Ja”, które jako strukturalne ukierunkowanie na przedmioty posiadało dotychczas tylko ogólny charakter, nabiera charakteru indywidualnego, jeśli pojąć je jako duchowe centrum jednoczące strumień świadomości i jednocześnie centrum z którego promieniuje intencjonalna aktywność. W kontekście indywidualności „czystego Ja” określa je Stein mianem „świadomości osobowej” [*das persönliche Bewußtsein*]²⁸. W tym sensie indywidualnie pojętą świadomość uznaje ona za zasadę absolutnej duchowej indywidualności osoby (por. EP, 126 i n.). Osoba zaś nie równa się już tylko transcendentnemu wobec świata „czystemu Ja” – tj. immanemu podmiotowi czystego przeżywania nieosiągalnemu przez żadną intencję poznawczą – lecz zdaje się być przynależną do świata realnością o naturze psychofizycznej, która konstytuuje i prezentuje się w przeżyciach świadomościowych, już to sobie samej jako podmiotowi poznającemu, już to intencjonalnie na nią ukierunkowanym innym osobom.

Ugruntowanie psychologii osoby jako nauki poprzedza refleksja nad kwestią cielesności i psychiczności jednostki ludzkiej, czy też – ażeby posłużyć się językiem ściśle fenomenologicznym – poprzedzają analizy konstytucji cielesności i psychiczności.

Jeśli chodzi o konstytucję cielesności, to jak już wykazały to już analizy Stein z roku 1916, dokonuje się ona niejako dwoma sposobami: po pierwsze na drodze aktów spostrzegania zewnętrznego, po drugie zaś – jako konstytucja ciała żyjącego, ciała doznającego wrażeń [*Leib*], które przyporządkowane jest określonemu podmiotowi – poprzez spostrzeganie wewnętrzne. Ciało jako żyjące właśnie, a nie tylko postrzegana z zewnątrz materia wypełniająca określoną przestrzeń, posiada – jak twierdzi Stein – swoją stałą właściwość tj. zdolność odczuwania [*Empfindsamkeit*]. Cielesność w obydwu swoich fenomenologicznych aspektach – zarówno jako konstytuowana doznaniowo jak i prezentująca się tylko zewnątrz-przestrzennie – doświadczana jest przez swój podmiot jednolicie. Ponadto wpleciona jest ona w strukturę prawidłowości realno-przyczynowych.

W kontekście rozważań nad cielesnością wskazuje także Stein w *Einführung in die Philosophie* na zdolność ciała do „poruszania się” [*Eigenbewegung*], która ma swoje źródło w tzw. „centrum” istoty żyjącej, centrum stanowiącym jej „pierwotną dyspozycję”: „Każda istota żyjąca – znów w odróżnieniu od ciała materialnego – posiada [swoje] „centrum” [...], stanowiące właściwe *primum movens*, czyli to, skąd własny ruch bierze swój początek. [...] Egzystencja istoty żyjącej jest nieustającym „procesem rozwojowym”, ciągłym „zmianami-się”, w którym przeobrażenia stanu zewnętrznego mają swoje źródło w centrum” (EP, 140) Zdolność do poruszania „się” istoty żywej a zatem i osoby jest niezwykle znacząca dla jej percepcji świata – twierdzi Stein.

Cielesna aktywność osoby jak też koleje jej cielesnego rozwoju zależne są z zdaniem autorki *Individuum und Gemeinschaft* od „siły życiowej” [*Lebenskraft*], która ujawnia się w stanach cielesnych (np. rzeźkość, czy wyczerpanie). Wiele spośród tych cielesnych stanów równa się stanom Ja pojętego jako podmiot indywidualnego życia świadomości. A zatem – jak

²⁸ Tezę o indywidualności czystego Ja (bądź też indywidualności strumienia świadomości) stanowiącą podstawę teorii wczucia wypracowała Stein w swojej rozprawie doktorskiej w dyskusji z koncepcją świadomości ponadindywidualnej T. Lippsa (por. ZPE, roz. II, § 3 i roz. III, § 1–2).

wykazuje Stein – stany cielesne w swoisty sposób łączą ze sobą świat wewnętrzny i zewnętrzny. Cieleśność osoby sprawia ponadto, iż jej bycie-w-świecie charakteryzują działania wolitywne oraz możliwość ekspresji życia wewnętrznego. W tym kontekście jedności osoby, jedności ciała, psychiki i „ducha” jest już bardzo wyrazista.

Rozpoczynając zaś analizę psychiki²⁹ w *O zagadnieniu wczucia* podkreśla Stein różnicę pomiędzy psychiką, a świadomością (por. ZPE, 43 i n.). Także w *Einführung in die Philosophie* akcentuje, iż „[...] duszy, czy też „psyche” nie wolno utożsamiać ze strumieniem świadomości: ani ze źródłowym nieustającym strumieniem przeżywania, ani też z ogółem przeżyć [...]. Osobę określa się jako jedność ciała i duszy, a nie ciała i świadomości” (EP, 146). Za Husserlem jest ona zdania, iż gros niejasności panujących w koncepcjach psychologicznych bierze się z mylenia ze sobą obu tych pojęć (por. PK, 4 i n.).

Psychikę, podobnie jak cieleśność, uznaje Stein za rzeczywistość: „Przez pojęcie psychiki należy rozumieć rzeczywistość w świecie, podczas gdy świadomość – jako czysta świadomość – przeciwwstawiona jest wszystkiemu, co istnieje, jako temu co istnieje” (EP, 146). Psychika jako rzeczywistość jest dla Stein rzeczywistością transcendentną wobec czystej świadomości. Jako rzeczywistość może się ona jednak ujawniać w przeżyciach świadomościowych. Autorka *Psychische Kausalität* – znów jako wierna uczennica Husserla – odwołuje się tu do rozróżnienia pomiędzy czystym Ja, a Ja realnym, czy też psychicznym³⁰. To ostatnie okazuje się być fenomenologicznym „nosiicielem” [Träger] własności i stanów psychicznych realnej osoby (PK, 19 i n.), o ile ujawniają się one w przeżyciach. Innymi słowy psychika okazuje się być transcendentną rzeczywistością konstytuującą się za pośrednictwem immanentnych treści, co stanowi o tym, iż może być przedmiotem doświadczenia. Stein wskazuje także na sferę świadomości – sferę strumienia przeżywania – gdzie psychika się konstytuuje i określa ją mianem sfery życia [Lebenssphäre]. Sfera ta, jej modyfikacje, uwarunkowania i oddziaływania stanowią przedmiot psychologii. W poczuciach życiowych [Lebensgeföhle] tworzących sferę życia ujawniają się stany życiowe [Lebenszustände] realnej jednostki ludzkiej. Poczucie życiowe jest mianowicie uświadomieniem sobie – przeżyciem – danego stanu życiowego i tym samym, zdaniem Stein, jedyną furtką do jego analizy (por. PK, 18).

Stein dystansuje się od utożsamiania psychiki ze świadomością, a tym samym od teorii utożsamiających psychologię z nauką o świadomości także w innym aspekcie. Jej dociekania dowodzą, iż „stany życiowe” nie muszą objawiać się w „poczuciach życiowych”, czyli – innymi słowy – mogą pozostawać nieświadome (Por. PK, 24). Jeżeli jednak tak się dzieje stanowią przeżyte stany Ja realnego bądź też psychicznego właśnie.

Jeśli zaś chodzi o możliwości doświadczenia (uświadomienia sobie) własnej psychiki, to są one zdaniem Stein dwojakiego rodzaju. Po pierwsze wskazuje ona na zjawisko „bycia świadomym samego siebie” – podstawowe nastroje psychiczne dostępne są jej zdaniem tzw. „świadomości naiwnej”, tzn. nie wymagają specjalnej intencji poznawczej, która byłaby na nie ukierunkowana, jak to ma miejsce np. w spostrzeganiu wewnętrznym. Podobnie jak w kontekście poznania „czystego Ja”, gdzie świadomość tą określa Stein mianem „źródłowej”, również tu przyrównuje je ona do „światła wewnętrznego”, stanowiącego jednocześnie podstawę tożsamości osoby. Te bezpośrednio dostępne podstawowe nastroje psychiczne wynikają zdaniem Stein w dalekiej mierze z tzw. pierwotnych skłonności osoby. Te zaś postuluje ona wspomnianą już w kontekście rozważań nad cieleśnością teorią „centrum osobowości” [Persönlichkeitskern], która

²⁹ W początkowym okresie swojej aktywności naukowej posługuje się Stein wprawdzie częściej pojęciem duszy na miejscu pojęcia psychiki, obydwa te terminy odnoszą się jednak do tego samego przedmiotu. Rozróżnienie pomiędzy duszą a psychiką wprowadza ona dopiero w późniejszej fazie twórczej – fazie zwróconej w stronę filozofii chrześcijańskiej.

³⁰ Opisanemu w *Idee I* immamentnie danemu „czystemu Ja” przeciwstawia Husserl w *Idee II* „Ja realne”, jako przedmiot transcendentny wobec czystego Ja: „ponadto realne Ja, tak jak rzeczywistość w ogóle, [są] tylko intencjonalnymi jednościami. Podczas, gdy czyste Ja należy wnosić ze źródłowości w jakiej dane jest każde [...] cogito, jako źródłowe i absolutnie tożsame, a zatem [...] nie zdolne, ani też nie potrzebujące żadnej konstytucji poprzez „różnorodności”, odwrotnie rzecz się ma z realnymi Ja i rzeczywistościami w ogóle. [...] one są konstytuowanymi jednościami [...]” (por. Husserl: *Ideen II*, § 28, Hua IV).

leży u podstaw tezy o absolutnej indywidualności osoby (por. m.in. EP, 165 i n.). Na marginesie należy jednak zaznaczyć, iż teoria „centrum osobowości” zdaje się zawierać w sobie moment światopoglądowy, nie zaś być rezultatem fenomenologicznych analiz przeżywania.

Inaczej rzecz się ma z właściwościami i stanami psychicznymi. W odróżnieniu od podstawowych nastrojów nie są one zdaniem Stein bezpośrednim wyrazem tego, co dla jednostki najbardziej charakterystyczne, lecz podlegają wielorakim uwarunkowaniom. Te właściwości i stany – psychika w węższym znaczeniu – mogą (aczkolwiek, jak już wyżej zaznaczone, nie zachodzi to z koniecznością) uobecniać się wyłącznie w aktach spostrzegania wewnętrznego. Przedmiotem tych aktów nie jest przy tym nigdy wyabstrahowana treść tego, co aktualnie przeżywane, lecz zawsze cały związek rzeczywistości psychicznej. Spostrzeganie wewnętrzne jest na psychikę w sposób całościowy, jak to już wyraźnie postulował Dilthey. Jest ono swoistą „syntezą aktów, w których wychodząc od jednolitego przedmiotu krok po kroku uoacza się to, co dane było przedtem w sposób pusty i z drugiej strony umyka uwadze to, co dane było we właściwy sposób. Spostrzeganie wewnętrzne jako jednolita apercepcja ma za przedmiot psychikę jako całość” – podkreśla Stein (EP, 202).

Punktem wyjścia prowadzonych przez Edytę Stein analiz psychiki jest – tak jak chce tego tradycja fenomenologiczna – przeżycie [*das Erleben*]. Jego strukturę, która decydować ma o kształcie psychologii, opisuje Stein wyróżniając: 1) zawartość bądź treść przeżycia, 2) przeżywanie tej treści i 3) świadomość tego przeżywania (PK, 14 i n.).

Pierwszą z komponent tej triady – treść przeżycia, czyli dane „przejmowane” przez świadomość – różnicuje Stein w dalszej kolejności utrzymując, iż należy tu mówić po pierwsze o danych, które są obce względem Ja [*ichfremd*] (dane doznaniowe, przykładowo wrażenia dźwięku) oraz po drugie o takich, które są temuż Ja właściwe [*ichlich*] (np. dobre samopoczucie): „Te pierwsze znajdują się naprzeciw Ja, te ostatnie leżą po stronie podmiotu” (PK, 15).

Podział ten odpowiada różnicy stwierdzalnej także na wyższym poziomie konstytucji – różnicy pomiędzy przedmiotami przeżycia o charakterze rzeczy i przedmiotami o charakterze wartości. Dlatego też podział „substancji” przeżycia na treści Ja-obce oraz Ja-właściwe daje się zdaniem Stein zastąpić podziałem na treści rzeczowe i wartości. Różnica ta będzie miała istotne znaczenie dla ugrupowania psychologii jako nauki. Jak się jeszcze dalej okaże psychologia w węższym znaczeniu – psychologia badająca realno-przyczynowe uwarunkowania i przebiegi procesów przeżywania, którą postulował Wundt – może być odpowiedzialna tylko za analizy tej sfery przeżywania, której substancje stanowią treści rzeczowe. Wada badania psychologiczne dotyczące sfery przeżywania wartości będą wymagały, jak podkreśla Stein, analiz intencjonalnych.

Powyzszą klasyfikację treści przeżycia pragnie potwierdzić Stein poprzez analizę sposobów przeżywania tych treści (drugi aspekt przeżycia). W przypadku przeżywania treści obcych-Ja, treści rzeczowych, wskazuje ona na zjawisko „posiadania” [*Haben*] wrażeń, podczas gdy Ja-właściwa zawartość przeżycia – w tym wartości – wyraża się poprzez „czucie” [*Füllen*] określonych stanów Ja realnego. Również intensywność przeżywania charakteryzują analogiczne różnice: „[...] treści obce-Ja ukazują się przy większym napięciu wyraźniej, ostrzej, treści Ja-właściwe biorą mniej dobitniej w posiadanie” (PK, 14). Stein podkreśla także, iż stopień napięcia przeżywania może wprowadzić odpowiadać intensywności treści przeżywania, przede wszystkim jednak związany jest on z funkcją uwagi jaka kierowana jest na daną treść: „mogę kierować moją uwagę z większą lub mniejszą intensywnością na Ja-obcą treść, lub też mogę być bardziej lub mniej oddana treści Ja-właściwej; [...] intensywny wrażeń czerwieni nie musi być wrażeń intensywniej czerwieni, silne pogrążenie się w bólu nie oznacza pogrążenia się w silnym bólu” (PK, 14 i n.).

Zdaniem Stein intensywność przeżywania wyraża się w stopniu jasności świadomości tegoż przeżywania, ażeby wspomnieć o trzeciej komponentie „przeżycia”. Nie chodzi tu jednak o świadomą refleksję nad tym przeżyciem, o żaden intencjonalny akt, lecz o świadomość towarzyszącą wszelkiemu przeżywaniu, zjawisko, które raz jeszcze wydadtyna różnicę pomiędzy psychiką a świadomością: „[...] widzimy teraz, iż świadomość i psychika różnią się w swojej istocie od siebie: świadomość jako królestwo świadomego „czystego” przeżywania i psychika jako sfera ujawniającej się w przeżyciach oraz treściach przeżyciowych transcendentnej rzeczywistości” (PK, 20)³¹.

³¹ Fakt, iż przeżywaniu stale towarzyszy świadomość uzasadnia określanie samego przeżywania jako świadomości właśnie – uzasadnia wymiennosc pojęć strumienia przeżywania i stru-

Warunkiem ugruntowania psychologii jako nauki jest dla Stein odpowiedź na pytanie, czy życiem psychicznym ze względu na jego nieodłączność od cielesności rządzi przyczynowy porządek praw przyrody, czy też, jako że jest ono właściwe podmiotom aktów wolitywnych – aktów ja – musi być raczej rozumiane w kategoriach wolności. Głównym tematem *Psychische Kausalität* są więc szczegółowe analizy prawidłowości psychicznych, które mają umożliwić zajęcie stanowiska w sporze nad determinizmem psychiki.

W oparciu o metodę fenomenologiczną – tzn. prowadząc analizy procesów przeżywania – dowodzi Stein, że w przypadku podmiotu cielesno-duchowego, jakim jest osoba ludzka należy mówić o dwóch prawidłowościach: o przyczynowości przeżyciowej i o motywacji³².

Zdaniem Stein jeżeli abstrahować od sfery intencjonalnej aktywności podmiotów życia psychicznego i skoncentrować się na samej tylko sferze „czystego” przeżywania – sferze pasywności³³ – procesy psychiczne zdają się być regulowane wyłącznie przyczynowo. Tzw. „mechanizm psychiczny” funkcjonuje tu w sposób analogiczny do przyczynowości właściwej zjawiskom fizycznym; opiera się on bowiem na sile życiowej względnie popędowej warunkującej w sposób konieczny przeżywanie i jego intensywność: „W zjawiskowej przyczynowości sfery przeżyciowej ujawnia się realna przyczynowość psychiki. Trwałe właściwości realnego ja [...] zdają się być substratami psychicznego procesu przyczynowego, który polega na zachodzących w uregulowany sposób modyfikacjach tych właściwości, a mianowicie tak, że jedna z nich – siła życiowa – wyróżniona jest jako warunkująca modyfikacje innych przez swoje chwilowe modyfikacje. Z drugiej zaś strony stany [siły życiowej] warunkowane są przez [pozostałe] właściwości [...]” (PK, 21).

Stein nie pojmuje jednak siły życiowej jako skończonego kwantum energii. Postuluje ona mianowicie istnienie dwóch popędów stanowiących pierwotne struktury psychiczne: popędu działania [*Betätigungstrieb*] i popędu potrzeb (*Bedürfnistrieb*). Dzięki nim siła życiowa doznaj swoistych odpływów i przyptywów: „Wzięcie pod uwagę popędów uzupełnia obraz mechanizmu psychicznego. [W momencie] wypełnienia się rezerwuaru sił następuje jego transmisja w popęd działania, w których zużywa się jej nadmiar. Jeśli zaś jest on bliski wyczerpania, tak że pojawia się niebezpieczeństwo załamania się funkcji [psychicznych] transmitujące popędy potrzeb, których zaspokojenie równa się przyptywowi nowych sił” (PK, 61). Zdaniem Stein „mechanizm psychiczny” funkcjonuje w zależności od siły życiowej jednostki dzięki popędowi działania i potrzeb na zasadzie swoistej „samoregulacji” (por. PK, 209)³⁴.

Swoją teorią popędów Stein otwiera drzwi do świata aktywności, który nie podlega już prawom przyczynowości, lecz prawom motywacji. Motywacja jest w fenomenologii najogólniej rzecz biorąc zasadą rządzącą połączeniami aktów intencjonalnych; tu już nie ma ślepego

mienia świadomości, na co zwraca uwagę Stein (Por. PK, 15). Husserl – o czym była już mowa – określił ten rodzaj świadomości swego czasu mianem fenomenologicznego Ja (*V. Badanie Logiczne*, § 1, Hua XIX/1). Na zbieżność opisanej przez Steina „towarzyszącej wszelkiemu przeżywaniu świadomości” z husserlowskim „fenomenologicznym Ja” zwrócił już uwagę w swoim odczycie na konferencji poświęconej Edycie Stein Karl-Heinz Lembeck (*Von der Kritik zur Mystik. Edith Stein und der Marmorger Neukantianismus*, Eichstätt, 1991, 11 i n.).

³² Wprowadzając to rozróżnienie znów odwołuje się Stein do analiz Husserla zawartych w drugiej księdze *Ideii* (Hua IV).

³³ Pojęcie pasywności pojawia się w fenomenologii w kontekście hesserlowskich badań nad konstytucją przedmiotowości i odnosi się do przedintencjonalnych prawidłowości syntezy świadomości, przede wszystkim do teorii asocjacji. Podobnie jak aktywność, również pasywność stała się w fenomenologii terminem technicznym. Sam Husserl poświęcił zjawisku pasywności (pasywnej genezy) w latach 1918–1926 kilka wykładów, które doczekały się w roku 1966 wydania pod wspólnym tytułem: *Analysen zur passiven Synthesis* (Hua XI).

³⁴ W teorii tej można się dopatrywać pewnej analogii do freudowskiej teorii popędów, aczkolwiek nazwisko tego ostatniego nie pojawia się w dziełach Stein ani razu. Również Freud decyduje się po długim namyśle na przyjęcie dwóch podstawowych popędów – popędu życia i popędu śmierci. Jego zdaniem nieświadoma i wypełniająca przede wszystkim „to” [Es] energia psychiczna pochodzi właśnie z tych pierwotnych popędów. Na analogię tę zwrócił uwagę już Imhof (por. Imhof 1987, 202 i n.). Przy porównaniach tego typu należy jednak zachować dużą ostrożność.

powodowania jednego zjawiska przez drugie i konieczności zajścia danego skutku, lecz pojawia się wynikanie jednego aktu z drugiego czy też motywowanie jednego przeżycia przez drugie oparte na prawach sensu i znaczenia: „Motywacja [...] nie jest [...] zwykłym zlewaniem się faz strumienia przeżyć, które przebiegają jednocześnie lub po kolei, ani też asocjacyjnym połączeniem przeżyć, lecz wynikaniem jednego aktu z drugiego [...]”. (PK, 35) I: „[...] wszędzie, gdzie świadomość kieruje się na określony przedmiot, nie traktuje go ona jako pustą x, lecz [dostrzega w nim] określoną dozę sensu.” (PK, 37) I właśnie ta „sensowność”, bądź immanentna racjonalność procesów motywacyjnych pozwala na ich rozumienie. Odpowiednika takiej racjonalności nie znajdujemy w ich sferach – ani w sferze przyrody, ani w sferze pasywnego przeżywania – podkreśla Stein. W sferze pasywności, którą można też określić sferą czysto popędową nie ma miejsca na fenomenologicznie pojętą intencjonalność. Ale popędy, które jako takie regulowane są przyczynowo, mogą w swoisty sposób motywować pewien rodzaj aktów (intencjonalnych), mianowicie dążenia. Te ostatnie sytuuje Stein pomiędzy aktami woli, a przeżyciami popędowymi. Popęd pojmuje ona jako nieumotywowane dążenie, dążenie bez świadomości celu, jako sam tylko „stan bycia pędzonym”, aby posłużyć się sformułowaniem autorki *Psychische Kausalität* (Por. PK, 58 i n.). W momencie pojawienia się przedstawienia zaspokojenia, czyli intencji, odniesienia przedmiotowego, ulega on jednak swoistemu przeobrażeniu – staje się dążeniem. Ponieważ w takim wypadku to właśnie popęd jest tym, co „wywołuje” pojawienie się intencji, ukierunkowania na określony przedmiot, można już zdaniem Stein mówić o motywacji: przeżycie popędowe motywuje przeżycie dążeniowe. Dążenie nie jest jednak bezpośrednio ukierunkowane na czyn. Jest ono raczej rodzajem emocjonalnej spekulacji przedmiotowej, która odnosi się do określonego przeżycia zaspokojenia. Jako takie może ono z kolei motywować akty woli. Dzieje się tak, jeśli podmiot czyni ze stanu rzeczy, którego pragnął dotychczas tylko emocjonalnie, stan rzeczy racjonalnie chciany. Motywy woli reflektowane są przez podmiot ze względu na ich ważkość, a nie – jak w przypadku dążeń – siłę. (Por. PK, 65 i n.)³⁵. Warunkiem urzeczywistnienia aktów woli jako aktów intencjonalnych jest określone nastawienie podmiotowe – Stein zwraca tu szczególną uwagę na moment afirmacji [*fiat!*], postrzegając go w relacji do „duchowego centrum osoby”.

Jednocześnie podkreśla ona, iż akty woli w dalszym ciągu pozostają przeżyciami. Jako takie zależne są od „sfery życiowej”, czyli wymagają odpowiedniej akcji „siły popędowej”. A na domiar, jako że charakteryzuje je szczególna aktywność, jest to wyjątkowo duża racja tejszej siły. Innymi słowy odpowiednia motywacja nie jest wystarczająca do przeprowadzania tzw. czynów wolnych – dowodzi Stein. Zachowania wolitywne zależne są także od stanów ja realnego, od stanów sfery życia. Zdaniem autorki *O zagadnieniu wczucia* akty wolitywne, które są przede wszystkim aktami duchowymi czerpiącymi swoją siłę głównie z „zamiarów” pochodzących z czystego ja i wymagającymi afirmacji podmiotowej ze strony „centrum osobowości”, mają swoje popędowe korzenie (PK, 53 i 79 i n.). Wykazując fenomenologicznie popędową, a zatem i przyczynową zależność woli, wskazuje więc Stein na granice ludzkiej wolności. Z drugiej strony dowodzi duchowych źródeł energii psychicznej, gdyż także aktywność Ja nie pozostaje jej zdaniem bez wpływu na stan „sfery życia” a tym samym na przebieg procesów psychicznych. Stein wskazuje mianowicie na duchowe – w odróżnieniu od dyskutowanych dotychczas zmysłowych (cielesnych) – korzenie siły życiowej. Prowadząc analizy emocjonalnych wykazuje, iż uczucia, jako z jednej strony akty intencjonalne mające za swój przedmiot wartości³⁶, z drugiej zaś przeżycia o treściach „właściwych-Ja” – ażeby przypomnieć o przedstawionej wyżej steinowskiej klasyfikacji treści przeżycia – oddziałują w specyficzny sposób na strumień przeżywania. Uczucia pojęte jako przeżycia emocjonalne stanowią, jej zdaniem, zewnętrzne

³⁵ Rozwijając swoją koncepcję procesów motywacyjnych oraz teorię popędu, dążenia i woli nawiązuje Stein do rozprawy Aleksandra Pfändera z roku 1911: *Motive und Motivation* (Johann Ambrosius Barth, München 1963).

³⁶ Teza o korelacji pomiędzy uczuciami a światem wartości stanowi oś etyki Maxa Schelera. Jej obecność i rola jaką odgrywa ona w dziele Edyty Stein, potwierdza przypuszczenie, iż filozofia Schelera wywarła znamienny wpływ na twórczość autorki Bytu skończonego a bytu wiecznego.

dopływy sfery życia strumienia przeżywania. Wpływają na jego intensywność i koloryt. Treści przeżycia emocjonalnego mogą mieć zarówno niszczący (np. uczucia lęku czy smutku), jak i budujący (przykładowo radość) wpływ na sferę życia, na stan siły życiowej (por. PK, 68). Z drugiej strony są one aktami intencjonalnymi kierującym się na przedmiotowość. Jako przeżycia intencjonalne motywowane są w swoich treściach przez przedmioty, na które się kierują. Motywacja ta opiera się na relacjach do wartości, na zajmowaniu określonych stanowisk względem nich: wartości są odczuwane. Jeśli odczucia te są pozytywne wzbogacają się życiową jako jej swoiście zewnętrzne – duchowe – źródło. W ten sposób rozbudzone popędy bądź też w dalszej kolejności aktywności dążeniowe czerpiące swoją żywotność z relacji do wartości, przyczyniają się do przekształcania potencjalnych motywów działań w motywy rzeczywiste.

Te drobiazgowo analizy skłaniają Stein do przyjęcia tezy o dwóch warunkujących się wzajemnie korzeniach psychiki: zmysłowym i duchowym³⁷. Uwarunkowania te odzwierciedlają wzajemne zależności procesów przyczynowych i motywacyjnych jakim podlega psychika. Fakt tych zależności pozwala Stein wyciągnąć wnioski ogólniejszej natury – wnioski stanowiące o definicji psychologii jako nauki: Psychologia nie może ograniczać się w swoich badaniach do wyjaśniania zależności przyczynowych koncentrując się na samej tylko popędowo regulowanej sferze przeżywania – aczkolwiek to właśnie ma być jej podstawowym zadaniem. O ile życie psychiczne jawi się jako realizacja życia duchowego, o ile aktywność podmiotów psychicznych związana jest z przeżyciami intencjonalnymi wykraczającymi poza granice „mechanizmu” czystego psychicznego, dyscyplina ta musi odwoływać się także do procedur rozumienia struktur motywacyjnych. Struktur tych – struktur sensu – nie można już tylko stwierdzać i wyjaśniać w oparciu o teorię popędu, jak dzieje się to w przypadku związków czysto przyczynowych. Jednocześnie jednak nie wolno zapominać, podkreśla Stein, iż potencjalne związki sensu stają się tylko wtedy rzeczywistymi, jeśli spełnione są warunki psychiczne bądź też psycho-fizyczne. Urzeczywistnienie potencjalnego motywu wymaga określonej dawki siły życiowej, która jest zarówno pochodzenia zmysłowego, jak i duchowego. Tak też procedury czysto hermeneutyczne także nie gwarantują dostępu do psychiki w jej zjawiskowej pełni.

Po zdefiniowaniu psychiki i rządzących nią praw prowadzi Stein rozważania z zakresu teorii nauki mające na celu lokalizację psychologii w strukturze nauk o podmiotowości³⁸. Jej zdaniem dyscypliny zajmujące się podmiotowością to obok psychologii szeroko pojęta biologia, psychofizyka, historia i inne nauki humanistyczne [*Geisteswissenschaften*], etnologia, socjologia, wreszcie fenomenologia jako nauka o „czystej” świadomości. Psychologia, nauka o osobie rozumianej jako podmiot psychiczny o naturze cielesno-duchowej, pozostaje w relacjach ze wszystkimi tymi dyscyplinami. Ustalenie jej autonomii jest trudne. Nie jest jednak niemożliwe. Prowadzi do tego rzetelna analiza przedmiotu badań psychologii i pozostałych nauk, jak i ustalenie adekwatnych do tych przedmiotów metod badawczych. Wszystkie sformułowane w ten sposób dziedziny pozostają jednak we wzajemnych zależnościach. Zasadą jednoczącą jest tu właśnie osoba. Prymat osoby (pojętej jako rzeczywistość sama w sobie jak też jako jej emanacje, tzn. produkty kultury ludzkiej) decyduje, zdaniem Stein, o tym, że wszystkie dyscypliny zajmujące się podmiotowością zawsze będą się wzajemnie warunkować i uzupełniać.

Nieodłączność psychiki od cielesności sprawia na przykład, iż psychologia w znacznym stopniu „spokrewniona” jest z fizjologią. Pokrewieństwa tego nie sposób zaprzeczyć. Jednocześnie jednak nie wolno ignorować odrębności tych dyscyplin – podkreśla Stein: podczas gdy fizjologia, czy też psychofizyka opierają się metodycznie na doświadczeniu zewnętrznym, psychologia odwołuje się zawsze do doświadczenia wewnętrznego (por. EP, s. 226 i n.). Na tym polega właśnie ich zasadnicza różnorodność. Stein dowodzi, iż to, co psychiczne posiada wprawdzie zawsze swoją stronę zewnętrzną – swój wyraz. Stany psychiczne reprezentujące psychikę uzewnętrzniają się przestrzennie na drodze ekspresji cielesnej. Istota psychiki nie jest jednak natury przestrzennej. To, czym stany psychiczne są same w sobie, jest dlatego oglądowi zewnętrznemu niedostępne. Psychologia musi się

³⁷ Priorytet przypisuje jednak Stein jednoznacznie sile życiowej pochodzenia zmysłowego bądź cielesnego (por. PK, 73).

³⁸ Rozważania te zawarte są głównie w ostatniej części *Indyviduum und Gemeinschaft* oraz w drugiej części *Einführung in die Philosophie*.

zatem zawsze odwoływać do „własnego doświadczenia”, do doświadczenia we wnętrznego. Podstawę naukowych wypowiedzi o stanach psychicznych jednostki ludzkiej odnośnie ich cielesno-psychicznych związków przyczynowych stanowi więc analiza czystych przeżyć. Stein, jak już zaznaczono, nie podważa jednak prawomocności tej psychologii, której przedmiotem są właśnie cielesno-psychiczne związki przyczynowe. Jest ona – jako „siostra fizjologii” – uprawnioną dyscypliną naukową. W oparciu o Diltheya określa ją mianem psychologii wyjaśniającej [*erklärende Psychologie*] (IG, 271). Ta swoiście naturalistyczna psychologia wyjaśniająca zawdzięcza jednak swoją „naukowość” nie indukcyjnym uogólnieniom właściwym przyrodoznawstwu, lecz psychologii apriorycznej, psychologii czysto fenomenologicznej, zajmującej się odkrywaniem prawidłowości *stricte* psychologicznych będących podstawą badań, także eksperymentalnych badań, konkretnych procesów psychicznych. Analizy prawidłowości psychicznych (przyczynowość i motywacja) stanowiące główną treść fenomenologicznego dorobku Edyty Stein, są właśnie przykładem badań z zakresu psychologii apriorycznej. Psychologia aprioryczna jest dla Stein jednocześnie fenomenologią osoby i jako taka wpleciona jest w strukturę apriorycznych nauk humanistycznych [*apriorische Geisteswissenschaften*] (IG, s. 279).

Związki nauk humanistycznych i psychologii nie ograniczają się jednak do powiązań na poziomie apriorycznym. Stein rozróżnia mianowicie pomiędzy apriorycznymi i empirycznym *Geisteswissenschaften*. Zadaniem tych pierwszych jest badanie istotowych (eidetycznych) struktur twórców kultury – twórców „ducha podmiotowego” [*des subjektiven Geistes*]. Polem ich działania – ogół przeżyć intencjonalnych, aprioryczne struktury tych przeżyć, aprioryczna struktura osobowości i społeczności. Natomiast zadaniem empirycznych nauk humanistycznych jest „oparte na doświadczeniu wewnętrznym rozumienie życia duchowego (*Geistesleben*) i wszystkiego, co się w nim rozwija i kształtuje, oraz przedstawianie tego, tak aby stało się [powszechnie] zrozumiałym” (EP, 271). Stein wskazuje tu przykładowo na takie dyscypliny jak historia, socjologia, etnologia, nauki o literaturze i języku, ale i na psychologię. Autorka *Individuum und Gemeinschaft* postuluje mianowicie – również w analogii do systematyki Diltheya – psychologię rozumiejącą i różnicującą, która po pierwsze ze względu na swój aparat metodyczny i po drugie ze względu na swoje funkcje pozostaje w ścisłych związkach z empirycznymi naukami humanistycznymi.

Analizowanie stanów psychicznych pojmowanych jako same tylko atrybuty organizmów wyposażonych w psychikę, jak ma to miejsce w psychologii wyjaśniającej, jest – jak już wyżej wspomniano – niewystarczające. Przeżycia podmiotów psychicznych, o ile związane są z aktami intencjonalnymi, „posiadają „sens”, one coś „mniemają”, kierują się na coś, co nie jest częścią składową organizmu, lecz przynależy do świata przedmiotowego” (EP, s. 236). I właśnie sens tych przeżyć w znaczący sposób wpływa na przebieg procesu psychicznego. We wszystkich takich przypadkach metoda wyjaśniania empirycznych związków przyczynowych okazuje się być już nieprzydatna. Właśnie tu, aby raz jeszcze przypomnieć postulat Stein, należy się odwołać do metody hermeneutycznej, do procedur rozumienia indywidualnych struktur motywacyjnych. Hermeneutyczna analiza praw sensu współokreślających proces psychiczny nie potrzebuje już stawiania hipotez i ich weryfikacji przez określoną liczbę potwierdzających ją przypadków, co charakteryzuje psychologię wyjaśniającą. Prawa sensu nie podważa mianowicie fakt, iż przeczy mu jakiś pojedynczy przypadek. Tak też psychologia uciekająca się do procedur rozumienia jest ściśle spokrewniona z naukami humanistycznymi – dowodzi Stein. Jako, że dotyczy ona tej sfery psychiki, która związana jest z intencjonalnością, a zatem ze strukturami sensu, musi odwoływać się do aparatu metodycznego nauk humanistycznych. W duchu romantycznym podkreśla Stein, iż „wyjaśnienie tego, co duchowe poprzez ogólne prawa przyczynowości jest zasadniczo niemożliwe jak i niemożliwe jest rozumienie bytu natury poprzez ogólne prawa sensu” (IG, 281).

Zależność psychologii od nauk humanistycznych nie jest jednak jednostronna. Nauki humanistyczne, nauki o „duchu” zajmują się najogólniej rzecz biorąc, jak już wyżej wspomniane, „rozumieniem oraz przedstawianiem” faktycznego przebiegu i struktur aktywności intencjonalnej. To rozumienie i przedstawianie odnosi się z jednej strony do sensu, z drugiej zaś do genezy twórców czy też dzieł ducha, dzieł kultury. W wymiarze genetycznym nie do pominięcia są zdaniem Stein dociekania dotyczące podmiotowych warunków indywidualnego i konkretnego procesu twórczego. Tak też kultura w swojej perspektywie genetycznej musi odwoływać się do psychologii rozumiejącej (co nie oznacza – jak u Diltheya – iż stanowić ma ona podstawę nauk humanistycznych).

Pokrewieństwo psychologii i nauk humanistycznych uwyrażnia się jeszcze bardziej w kontekście „różnicującego roszczenia” tych ostatnich. Podstawową kategorią metody różnicującej

jest pojęcie typu. Pojęcie to wprowadził do historii nauki Arystoteles, a jego renesans zawdzięczamy Diltheyowi i jego staraniom o naukowe ujęcie indywidualności. Typ to najogólniej rzecz biorąc skrzyżowanie tego, co powszechne, z tym co indywidualne – kompromis pomiędzy wymaganiami naukowości (prawidłowości naukowej mają posiadac charakter ogólny i powszechnie obowiązujący) a naturą przedmiotu badań (indywidualnością rzeczywistości personalnej). Badania porównawcze i różnicujące zajmują się – jak postrzega je Stein – indywidualnymi „tworami ducha” pod kątem tego, co w nich wspólne i ogólne oraz porządkowaniem tego w klasy; dążą do „[...] wypracowania ogólnych struktur „duchowych” i ich prawidłowości, których egzemplarzem i punktem węzłowym jest jednostka [...]” (IG, s. 277). Jednostki ludzkie jako podmioty życia psychicznego traktowane są więc przez empiryczne *Geisteswissenschaften* jako egzemplarze określonego typu. I tak ustalaniem typologii psychologicznych zajmuje się psychologia różnicująca, która zarówno, co do swojej metody, jak i przedmiotu badawczego zalicza się zdaniem Stein do empirycznych nauk humanistycznych (por, IG, s. 272).

Jeśli zaś chodzi o indywidualność sensu *stricte*, tzn. indywidualność sfery czysto duchowej pozostającej w bezpośredniej korelacji z „centrum osobowości” – indywidualności decydującej ostatecznie o fakcie, iż osoba we wszystkich swoich aspektach wymyka się ujęciom deterministycznym – to metoda różnicująca okazuje się być już nieadekwatna. Zdaniem Stein istota „ducha podmiotowego” [*des subjektiven Geistes*], nie może być w ogóle przedmiotem dyscyplin empirycznych. W przeciwieństwie do Diltheya, dla którego właśnie indywidualność stanowić miała przedmiot badawczy psychologii zorientowanej humanistycznie, psychologii „rozumiejącej i różnicującej”, postuluje Stein – w oparciu o Husserla – wspomniane już wcześniej aprioryczne *Geisteswissenschaften* – dyscypliny operujące metodą eidetyczną i jako takie gwarantujące dostęp do postaci istotowych.

Wśród nich znaczące miejsce zajmuje zdaniem Stein psychologia aprioryczna, będąca jednocześnie fenomenologią osoby – dyscyplina abstrahująca od wszelkiej faktyczności podmiotów indywidualności i zmierzająca do uchwycenia struktur eidetycznych podmiotowości jako takiej, tym samym do uchwycenia istoty indywidualności.

Sumując należy raz jeszcze podkreślić, iż problem podmiotowości bądź też zagadka indywidualności osobowej zajmują Stein niemalże na wszystkich stronach jej dzieła. Podczas, gdy w późniejszych etapach swojej twórczości naukowej poszukuje ona rozwiązań tych kwestii w ramach chrześcijańskiej tradycji filozoficznej, tu – jako fenomenolog – zabiega o udostępnienie osoby refleksji naukowej poprzez sformułowanie koncepcji psychologicznej podyktowanej strukturą podmiotu ludzkiego pojawiającego się i oddziaływującego w trzech wymiarach: cielesnym, psychicznym i duchowym. Psychologia ta zdefiniowana jest też więc niejako potrójnie: po pierwsze w relacji do naturalnej podstawy podmiotu jako psychologia wyjaśniająca, po drugie w relacji do psychiki ludzkiej współokreślonej przez intencjonalne prawa sensu jako zorientowana humanistycznie psychologia rozumiejąca i po trzecie jako psychologia aprioryczna, która badając metodą fenomenologiczną struktury istotowe dostarczyć ma podstawy wszystkim empirycznym badaniom psychologicznym a ponadto – jako fenomenologia osoby – gwarantować dostęp do „eidetycznej singularności” osoby, do jej indywidualności.

Koncepcja ta jest rezultatem wnikliwych i drobiazgowych analiz fenomenologicznych, sytuuje się więc jednoznacznie na linii rozwojowej psychologii podmiotowej odwołując się do teorii Brentana, Diltheya, Schelera i przede wszystkim Husserla. Niektóre z tez tego ostatniego zdają się być przejęte przez Stein w sposób bezkrytyczny – przykładowo teoria „czystego ja”. Fakt jej zainteresowania psychologią humanistyczną czy też hermeneutyczną, jak i przede wszystkim jej koncentracja na problematyce indywidualności osobowej sugerują jednak, iż obok silnego wpływu Husserla interpretacyjnie warte głębszej refleksji są zbieżności z koncepcjami wyrosłymi w tradycji filozofii życia, w tym głównie ze stanowiskiem Wilhelma Diltheya.

Rzetelna ocena wyników osiągniętych przez Edytę Stein w jej zmaganiach ze zjawiskiem psyche wymaga z pewnością głębszych i bardziej szczegółowych badań nad wypowiedziami tej autorki, w tym szeroko zakrojonych studiów porównawczych, jako że myśli jej rozwijała się w żywej dyskusji z poglądami zarówno klasyków jak i „nowatorów” w zakresie psychologii. Jeśli jednak przedstawiona tu tylko w ogólnych zarysach jej koncepcja psychologiczna zdoła poddać w wątpliwość oczywistość „nauki o duszy” i pobudzić do rewizji przekonania dotyczących istoty psychiki ludzkiej, to jej intencji stanie się zadość.