

Wydział Pedagogiki i Psychologii
Zakład Psychologii Ogólnej

JOLANTA KOCIUBA

Fenomenologiczne koncepcje uczuć

Phenomenological Concepts of Feelings

W literaturze psychologicznej można znaleźć różne niepokojące stwierdzenia dotyczące badania emocji. Jedno z nich wyraża pogląd „o bezużyteczności kategorii «emocja» w wyjaśnianiu zachowania” (K. Krzyżewski 1986). Inne zaś, korespondujące z pierwszym, brzmi: „We współczesnej psychologii poznawczej ignoruje się po prostu emocje. Słowa takie, jak: afekt, postawa, emocja, uczucie czy sentyment nie widnieją w wykazach rzeczowych w głównych pracach nad procesami poznawczymi” (R. Zajonc 1985, s. 29). Z drugiej jednak strony można spotkać sądy następujące: „Uczucie jest kategorią niezbywalną w psychologii i jest prawdopodobne, że wiąże się ono znacznie silniej z podstawowymi źródłami energii utrzymującymi cały system w ruchu niż spostrzeżenia, pamięć czy intencje” (cyt. za: R. Zajonc, s. 30). Skąd biorą się te rozbieżności w ocenie znaczenia dziedziny emocji w psychologii? Czy wiążą się tylko z różnością podejścia reprezentowanego przez różne szkoły myślenia psychologicznego? A może różnice te wynikają z przyjęcia przez badaczy odmiennych koncepcji antropologicznych?

Podstawowym zagadnieniem dla psychologa, który zajmuje się problematyką sfery emocjonalnej, wydaje się pytanie o status ontologiczny emocji. Próby ujęcia tego zasadniczego problemu znajdujemy w fenomenologii F. Brentano, M. Schelera i D. von Hildebranda. Artykuł niniejszy prezentuje różnice zachodzące między tymi trzema podejściami. Znaczący jest fakt, że psychologiczne ujęcia emocji nie spełniają pokładanych w nich oczekiwań. Co więcej, wciąż pokutują w nich te błędy, które dawno już zostały przewyciężone przez filozoficzne rozumienie zjawisk emocjonalnych. We współczesnej psychologii wciąż jest obecna fałszywa świadomość tych zjawisk. Zaważyła na niej błędna teoria życia uczu-

ciowego sformułowana przez D. Hume'a oraz biologistyczna koncepcja człowieka przejęta przez freudowską psychoanalizę między innymi z filozofii F. Nietzschego. Przejawia się to w postaci redukcjonistycznego rozumienia emocji, które sprowadza tę bogatą i zróżnicowaną rzeczywistość psychiczną człowieka do wymiaru fizjologicznego, a nawet genezę emocji wywodzi ze sfery popędowej człowieka. Metafizyczny biologizm skażony materializmem, będący cechą freudowskiej antropologii, mającej obecnie w psychologii wielu kontynuatorów i zwolenników, ujmuje życie psychiczne człowieka w sposób naturalistyczny, a emocje traktuje jako sferę zmysłową, irracjonalną, nieduchową i „niższą” od intelektu i woli. Uczucia są w tym rozumieniu sprowadzone do zmysłowości, która zakorzeniona jest w biologicznych popędach. Nie dostrzega się tu faktu, że nawet sama zmysłowość jest przeżywana przez człowieka w sposób świadomy i odpowiedzialny, oraz tego, że sfera zmysłowa powiązana jest ze sferą umysłową, a zatem może być kontrolowana przez intelekt i wolę.

Przykładem takiego błędnego podejścia badawczego do emocji jest praca J. Reykowskiego pod tytułem *Eksperymentalna psychologia emocji* (1968), w której autor na stronie 115 pisze: „Emocje i popędy mają tyle cech wspólnych, że można ich w tym miejscu nie odróżniać”. Akcentowanie fizjologicznych mechanizmów emocji i sprowadzanie złożoności tych procesów do zmian zachodzących ostatecznie w strukturach mózgowych jest nie dającym się już dziś utrzymać w psychologii przyrodniczym paradygmatem, który „nie jest niczym więcej, niż” przykładem redukcjonizmu. Rozpatrywanie emocji w kategoriach „mechanizmu regulacji” (właśnie mechanizmu!), tak jak to przyjmuje się w obowiązującym do dziś akademickim podręczniku J. Reykowskiego, nie daje obiektywnej wiedzy o istocie zjawisk emocjonalnych. Emocje nie mogą być utożsamiane tylko z czynnościami narządów wewnętrznych czy zmianami zachodzącymi w trzewiach, czy mięśniach, ale też niewystarczające jest także redukcjonowanie emocji do aktywności określonych struktur tkanki mózgowej. Świadomość emocji nie może przecież polegać tylko na uświadomieniu zmian fizjologicznych (cielesnych), ale głównie na świadomości aktu własnego odnoszenia się do subiektywnych treści psychicznych. Świadomość to nie tylko, jak chce Reykowski, „mechanizm meta-regulacji” czy „urządzenie nadzorujące” (J. Reykowski 1968, s. 109). „Procesowi emocjonalnemu z reguły towarzyszy subiektywny stan — doznanie. Owo doznanie jest, jak można przypuszczać, swoistym sposobem funkcjonalnej egzystencji struktur białkowych o wysokim stopniu złożoności” (s. 109).

Innym błędnym stanowiskiem jest racjonalizacja emocji w koncepcjach poznawczych, które nie uznają swoistości zjawisk emocjonalnych i nie odróżniają ich od procesów poznawczych, orientacyjnych czy — ogólniej mówiąc — od procesu przetwarzania informacji. Emocja potraktowana jest tu bądź jako specyficzny rodzaj informacji, podlegającej przetworzeniu, bądź jako specyficzny kod — język, za pomocą którego dokonuje się przetwarzania informacji — kod ewaluacyjny. W poznawczej koncepcji emocji Schachtera uznaje się zaś proces emocjonalny za efekt, wynik procesu poznawczego. Jeszcze inne ujęcia, wywodzące się pierwotnie z koncepcji poznawczych, nie uznają już emocji jako podklasy spostrzeżeń i uznają odrębność uczuć i myślenia, lecz wskazują na powiązania emocji ze sferą aktywności motorycznej człowieka. Emocje powiązane

są ze sferą ruchową bardziej aniżeli ze sferą umysłową. Uznaje się ruch mięśni czy zmiany w narządach wewnętrznych za wskaźniki procesu przetwarzania emocji (R. Zajonc 1985, s. 39). Taki pogląd na naturę zjawisk emocjonalnych nie ignoruje wprowadzenia emocji i uznaje ich swoistość, jednakże rozumie je na wzór behawioryzmu jako pewien zespół reakcji ruchowych. W ten sposób zostało w psychologii zatoczone koło myślenia i powrót do punktu wyjścia. A przecież już klasyczna teoria emocji Jamesa-Langego nie utożsamiała emocji z samymi zmianami wewnętrznymi, lecz z uświadomieniem sobie przez człowieka tych zmian. Emocję stanowiła dopiero świadomość czynności ruchowej i zmian fizjologicznych. Nawet te ujęcia, które mienia się holistycznymi (jak na przykład teoria C. E. Izarda), są jedynie eklektyczne, próbując dostrzec w emocji trzy równorzędne komponenty: neurochemiczny, behawioralny i subiektywny. Zdaniem Izarda, każda emocja ma swój własny charakterystyczny substrat biochemiczny, specyficzny wzorec wyrazu, za którego realizację odpowiedzialny jest jakiś neuron mięśniowy, oraz odrębną subiektywną albo fenomenologiczną cechę. Na uwagę zasługuje twierdzenie Izarda, że żaden z tych trzech komponentów sam nie stanowi jeszcze emocji. Ponadto psycholog ten przyjmuje, że emocje nie tworzą jednolitej, ogólnej rzeczywistości i dlatego należy je rozpatrywać jako sferę zróżnicowaną (cyt. za: McCoy 1977, s. 102–104). Dla odrębnych emocji należy tworzyć odmienne teorie ujmujące ich przebieg. A zatem prawomocna jest obecność w psychologii emocji zarówno teorii neuropsychologicznej, jak i teorii behawioralnej i teorii fenomenologicznej. Taki holistyczny w deklaracji, a raczej eklektyczny w praktyce punkt widzenia jest już dużym krokiem w dziedzinie badania emocji. Jednakże trudno go uznać za słuszny z powodu trzech różnych obrazów człowieka, jakie wynikają z przyjęcia takiego stanowiska. Zamiast jednej spójnej koncepcji człowieka oferuje on model niezintegrowany i podzielony wewnętrznie.

Oryginalnym sposobem ujęcia emocji w poznawczej teorii osobowości jest próba „odbudowy emocji”, jakiej podjął się w swej teorii konstruktów osobistych G. A. Kelly (G. A. Kelly 1977, s. 1–19). Autor sądzi, że dwa różne modele człowieka obecne we współczesnej psychologii — to znaczy „człowiek-badacz, naukowiec” oraz „człowiek cierpiący” («czujący») czyli *homo patiens* są do pogodzenia. Kelly uważał, że należy porzucić klasyczną dychotomię: uczucie a poznanie albo myślenie–intelekt a emocje. Postanowił także nie używać tradycyjnych pojęć — motywacja, poznanie i emocja. Jego zdaniem, należy przestać mówić o każdym z tych procesów jako o oddzielnym procesie i rozważać tylko to, co mają ze sobą wspólnego. Zgodnie z tą ideą w teorii konstruktów osobistych został zaniechany klasyczny trójdzielny podział procesów psychologicznych na procesy poznawcze, emocjonalne i motywacyjne. W jego miejsce na oznaczenie podstawowego procesu psychologicznego wprowadzono pojęcie „tworzenia”, konstrukcji kategorii osobistych, za pomocą których człowiek poznaje świat. Proces budowania konstruktów poznawczych jest w istocie procesem świadomego ustosunkowywania się do treści własnego doświadczenia subiektywnego i obejmuje dokładnie to, co Brentano nazywał aktem świadomości. Nie powinno nas to wcale dziwić, bowiem Kelly należy do reprezentantów psychologii poznawczej o orientacji fenomenologicznej. Definiując takie pojęcie z zakresu

emocji, jak lęk, przyjmuje on mianowicie, że jest to wewnętrzne zjawisko, będące wyrazem świadomości człowieka i polegające na nieadekwatności systemu konstruktów danej osoby do obiektywnej sytuacji zewnętrznej lub do struktury *self*. Natomiast taka emocja jak miłość (a jeszcze lepiej jej wyznanie) to potwierdzenie przez inną osobę własnych konstruktów dotyczących *self*. Jeśli zatem ktoś obdarza nas miłością, wówczas odnajdujemy w naszej świadomości samego siebie brakujące elementy-konstrukty i uzupełniamy nimi nasze *self*, które dopiero w tym momencie staje się pełne i prawdziwe. Radość zaś czy zadowolenie to tylko „część miłości” definiowana tu jako świadomość potwierdzenia przez kogoś tylko pewnej części, a nie całości własnej struktury *self*.

Widzimy więc, że próba odbudowy teorii emocji w ramach poznawczej teorii osobowości dokonana przez Kelly’ego wywodzi się źródłowo z fenomenologii i korzysta z jej podstawowych założeń. Pozwala to na oderwanie się w teoretycznym ujęciu emocji od stanowiska naturalistycznego i redukcjonistycznego. Życie psychiczne człowieka traktuje się jako proces wewnętrznych odniesień i ustosunkowań. Ten sposób myślenia o faktach psychologicznych nie uwalnia wprawdzie badaczy od uprawiania swoistej metafizyki podmiotu, ale jest już milowym krokiem do interpretowania zjawisk psychicznych w kategoriach fizjologicznych czy wręcz biochemicznych.

TEORIA ŻYCIA EMOCJONALNEGO WEDŁUG D. HUME’A

„Nie jest przypadkiem, że pierwsza przekazana przez tradycję systematycznie przeprowadzona interpretacja emocji nie powstała na terenie «psychologii»” — pisze M. Heidegger (1994, s. 197). Zjawiska rozważane pod nazwą „emocji” i „uczuć” zawiera *Retoryka* Arystotelesa. Inne zdanie z pracy Heideggera jest równie znaczące. Brzmi ono następująco: „[...] zasadnicza ontologiczna interpretacja sfery emocjonalnej w ogóle od czasów Arystotelesa niemal wcale nie zdołała posunąć się naprzód”. Wyjątek stanowi jedynie, zdaniem tegoż filozofa, teoria życia uczuciowego, sformułowana przez fenomenologa M. Schelera.

Zanim przedstawimy rozwiniętą w pełni koncepcję uczuć, ukształtowaną pod wpływem fenomenologii, przyjrzyjmy się teorii życia emocjonalnego według D. Hume’a. W teorii tej podkreśla się ogromną rolę uczuć w życiu psychicznym człowieka. Uczucie jest pierwotne w stosunku do woli i rozumu, jest źródłem całej aktywności ludzkiej, bowiem determinuje akty woli i pobudza do działania rozum. Rozum zaś jest niewolnikiem uczuć. „Rozum jest i winien być niewolnikiem uczuć i nie może mieć nigdy roszczenia do innej funkcji niż do tego, żeby uczuciom służyć posłuszenie” (D. Hume 1952, t. II, s. 141). Uczucie jest traktowane jako wewnętrzny stan podmiotowy, fakt psychofizyczny, określany wyłącznie przez prywatne predyspozycje podmiotu. Przeżywając subiektywnie pewne uczucia — głównie uczucia przyjemności i uczucia przykrości — człowiek dokonuje rozróżnień moralnych i systemu wartości. „Rozróżnienia moralne zależą całkowicie od pewnych szczególnych uczuć przykrości i przyjemności” (*ibid.*, s. 302). Na podstawie własnych osobistych przeżyć emocjonalnych formułuje oceny moralne i odróżnia dobro od zła. Dobro i zło, cnota i występki, piękno

i brzydota są związane z subiektywnymi odczuciami człowieka i nie znajdują się w stosunkach między rzeczami, nie są faktem obiektywnym, istniejącym w absolutnej, pozaludzkiej rzeczywistości zewnętrznej. Podstawą moralności nie jest zatem rozum, a uczucia, to nie rozum poznaje wartości — są one wytwarzane przez przeżycia emocjonalne. Świat ludzkich doznań, świat subiektywnych przeżyć emocjonalnych stanowi w tej teorii jedyną rzeczywistość wartości. Jednostkowe przeżycie emocjonalne — przeżycie przyjemności jest podniesione do rangi wartości. W koncepcji tej następuje całkowite zredukowanie wartości do jednostkowego przeżycia przyjemności oraz całkowite zrelatywizowanie wartości do podmiotu oceniającego i jego uczuć. Zgodnie z intencją Hume'a wartości nie istnieją, istnieją tylko ludzkie uczucia oceniające. Samo przeżycie jest wartością. Emocje to przeżycia wartościujące oderwane od intelektu i refleksji, to subiektywne przeżycia niepoznawcze. Koncepcja Hume'a stała się pewnym modelem, który funkcjonuje w psychologii po dziś dzień, a polega na zasadniczym przeciwieństwie między rozumem a uczuciem, między myślą a nieracjonalnym wartościowaniem emocjonalnym. Emocje nie należą do sfery rozumowej, uczucia są nierozumne. Źródła takiego stanowiska nie uznającego uczuć za zjawiska rozumne i duchowe tkwią zresztą w tradycji filozoficznej wywodzącej się od czasów św. Tomasza. Pewnego przełomu w takim podejściu dokonał jedynie wcześniej św. Augustyn i później B. Pascal. Dopiero jednak w pełni krytycznie wobec tej tradycji ujmowania zjawisk emocjonalnych jako nierozumnych i nieduchowych oraz krytycznie w stosunku do koncepcji Hume'a wystąpił F. Brentano.

UCZUCIE JAKO AKT ŚWIADOMOŚCI A NIE FAKT PSYCHOFIZYCZNY

F. Brentano stworzył nową teorię zjawisk emocjonalnych, interpretującą uczucia jako świadome akty, niesprowadzalne i nietożsame z empirycznymi faktami psychofizycznymi. Uczucie jest aktem świadomości różnym od konkretnego doznania indywidualnego. Sfera emocjonalna nie musi odznaczać się ani naturalizmem ani skrajnym subiektywizmem i zrelatywizowaniem do indywiduum. Obowiązują w niej bowiem pewne obiektywne prawa, dotyczące wszystkich zjawisk świadomości. Nowa koncepcja zjawisk świadomości jako intencjonalnego zwrócenia się ku jakiemuś przedmiotowi umożliwiała potraktowanie uczuć jako przeżyć — aktów świadomości zwróconych wobec treści tegoż przeżycia. Brentano uznał, że istnieją logiczne akty świadomości odmienne od psychologicznej treści świadomości. To podstawowe rozróżnienie pociągało za sobą rozumienie uczuć jako aktów świadomości, a nie tylko jako pewnej treści psychologicznej. Umożliwiło to wyodrębnienie dwóch porządków, występujących w sferze emocjonalnej: porządku psychologicznego i porządku logicznego.

Rozróżnienie obowiązujące w sferze ludzkiego myślenia przeniósł Brentano na grunt emocji. Tak jak odróżnia się obecnie odmiennność logiki i psychologii w sferze myślenia, tak też w sferze emocji należy uznać emocję w sensie psychologicznym oraz emocję w sensie logicznym. Analogicznie zatem do pojęcia „logika myśli” wprowadził pojęcie „logika uczuć”. Wyra-

za przez nie pogląd, że w sferze emocji występuje pewien logiczny porządek, niezależny od subiektywnej psychologicznej postawy „chcenia” czy „niechcenia”. Sfera emocjonalna zawiera zatem aspekt odmienny od zazwyczaj dostrzeganego. Powszechnie uznaje się emocje za fakt przyrodniczy, podlegający wyłącznie zależnościom przyczynowym. Tymczasem Brentano zwraca uwagę na to, że uczucie jest także aktem świadomym, a nie tylko naturalną treścią psychologiczną wymiarną w parametrach fizjologicznych. Psychofizyczne fakty odczuwania są czymś innym niż intencjonalne, tj. przedmiotowo skierowane akty świadomości oparte wprawdzie na doświadczeniu wewnętrznym, ale nie sprowadzające się do czyichś indywidualnych i zmiennych doznań, lecz do pewnych obiektywnych i uniwersalnych zasad logiki. W zakresie uczuć istnieją aksjomaty tak samo jak w zakresie sądów. Miłość i nienawiść nie wymagają definiowania, wiemy bezpośrednio, co to znaczy kochać, a co nienawidzić, mamy tego świadomość dzięki doświadczeniu wewnętrznemu.

Wspólną cechą wszystkich zjawisk emocjonalnych jest jednolity sposób ujmowania pewnych treści jako dobra lub zła, odnoszenia się do nich z miłością lub nienawiścią. Uczucie nie jest rozpatrywane jako element rzeczywistości przyrodniczej, nie należy do porządku naturalnego, lecz duchowego. Przejawia się to przede wszystkim w tym, że nie bada się uczucia z punktu widzenia związków przyczynowych, lecz dąży się do ustalenia dla sfery emocji zasad logicznych. Uczucie zostaje poddane kwalifikacji „słuszne”, „niesłuszne”. Słuszność uczucia ma charakter uniwersalny, a nie indywidualistycznie subiektywny. „Z dwu przeciwstawnych postaw, miłości i nienawiści, upodobania i niechęci, w każdym wypadku jedna i tylko jedna jest słuszna, a druga niesłuszna” (cyt. za H. Buczyńska-Garewicz s. 87).

O faktach emocjonalnych — zdaniem Brentano — należy mówić w kategoriach oczywistości, niezawodności i uniwersalności. Buduje on analogie między uczuciami a sądami — aktami poznania teoretycznego. Tak jak istnieje logika myśli, tak też możliwa jest logika uczuć. Logika uczuć stanowi zespół absolutnych i ponadindywidualnych reguł, które obowiązują w sferze uczuć w sposób bezwyjątkowy. Analogicznie — tak jak nie każdy sąd jest prawdziwy, tak też nie każda miłość jest dobrem. Brentano skonstruował pojęcie słusznej miłości. Słuszność miłości w sferze uczuć jest odpowiednikiem prawdziwości sądów w sferze myśli. I tak jak istnieją obiektywne kryteria prawdy, tak istnieje ogólne, intersubiektywne kryterium wyróżniania słusznej miłości. Rozpoznanie uczucia słusznej miłości lub słusznej nienawiści i oddzielenie ich od instynktów, pragnień i popędów naturalnych dokonuje się przez świadomość wewnętrzną w drodze bezpośredniego spostrzeżenia lub na podstawie logicznych aksjomatów. Wyróżnienie aktów słusznej miłości, tak jak wyodrębnienie prawdziwych sądów, nie zawiera w sobie subiektywnej dowolności. Z drugiej jednak strony słuszność miłości źródłowo tkwi w świadomości, a zatem w podmiotowości człowieka, nie zaś w obiektywnym układzie rzeczy. Kryterium słusznej miłości znajduje się wewnątrz podmiotu, a nie w jakimś zewnętrznym zdarzeniu w świecie rzeczy. Słuszność miłości opiera się na logice serca. Logika uczuć jest zatem określeniem idealnego porządku w sferze emocjonalnej. Lo-

gika uczuć nie bada faktów — jest niezależna od jednostkowych faktów psychicznych, ale i od zdarzeń w świecie przedmiotowym. Słuszność nie jest czymś dowolnie kreowanym przez indywidualną psychikę, ale też przeżycie emocjonalne nie posiada żadnej bytowej niezależności wobec aktów świadomych. Emocje zachodzą w ramach świadomości, w świecie podmiotowym, nie zaś w niezależnym od świadomości, istniejącym poza nią świecie rzeczy. Na tym polega subiektywizm koncepcji emocji według Brentano. Nie należy go jednak mylić z subiektywnością psychologizującą, która tak jak u Hume'a sprowadzała fakty emocjonalne jedynie do indywidualnych, relatywnych i zmiennych przeżyć. Nową koncepcję uczuć według Brentano cechuje subiektywizm obiektywistyczny, który próbuje ustalić w dziedzinie emocji człowieka reguły idealnego porządku.

Uczucie jest aktem wartościującym, to znaczy jest odmienną od przedstawienia i sądu formą intencjonalności. Stanowi specyficzne intencjonalne odnoszenie się do przedmiotu jako do czegoś dobrego lub złego. Zasadniczą cechą uczuć jest „stosunek do przedmiotu jako dobrego lub złego”. Dzięki skierowaniu na coś uczucia miłości, dzięki wytworzeniu subiektywnego stosunku do przedmiotu rodzi się wartość. Dobrem jest to, co staje się przedmiotem słusznej miłości, złem zaś jest przedmiot nienawiści. To uczucia stwarzają wartości. Sfera emocjonalna psychiki ludzkiej kreuje dziedzinę wartości moralnych. To podmiot stwarza wartości. Poprzez ustosunkowanie się podmiotu do przedmiotu „rodzą się” dobro i zło. Uczucia zatem stanowią klucz do zrozumienia wartości. Uczucia są więc nosicielami wartości, a dobro jest cechą aktu emocjonalnego. Słuszne uczucie samo jest wartością, wartość nie istnieje niezależnie i na zewnątrz uczucia. Źródło wartości znajduje się w świadomości człowieka, a nie w zewnętrznym układzie rzeczy. Wartości nie istnieją w świecie realnym, nie są elementem świata obiektywnego. Ostatecznym fundamentem moralności jest logika uczuć. „Centralnym pytaniem dla Brentano nie jest pytanie: jakie są uczucia, co ludzie lubią, lecz jakie uczucia są słuszne, kiedy miłość jest miłością słuszną? Chodzi nie o fakty, ale o słuszność” (H. Buczyńska-Garewicz, s. 97). W ten sposób Brentano powiązał sferę uczuć ze sferą wartości i dokonał swoistego „wywyższenia” uczuć, traktując je jako elementy pewnego porządku duchowego, a nie tylko naturalnego oraz jako elementy porządku logicznego, idealnego, stanowiącego część kultury.

Podsumowując koncepcję uczuć według F. Brentano, należy podkreślić, że odrzuca ona ujęcie uczuć jako faktów przyrodniczych. Uczucie nie jest tylko naturalnym, ślepy i instynktownym pożądaniem. Powinno być ono rozumiane jako akt świadomy i intencjonalnie skierowany na pewną konkretną treść psychologiczną. Uczucia są poddane kontroli świadomości. Kontrola ta nie polega na określaniu naturalnych praw odczuwania, na ingerencji w związki przyczynowo-skutkowe, określające zdarzenia emocjonalne. Kontrola ta dotyczy słuszności i poprawności pewnych uczuć. Słuszna jest miłość do wiedzy, czyli poznanie, a nie błąd, słuszna jest radość, a nie smutek, słuszna jest także miłość dobra, czyli preferowanie dobra, a nie zła. Jest to zatem kontrola normatywna nad uczuciami. Uczucia zostają poddane normującej roli świadomości (głównie świadomości moralnej) i w ten sposób włączone w rzeczywistość inną niż przyrodnicza.

NIEPSYCHOLOGICZNA TEORIA UCZUĆ M. SCHELERA

Dla fenomenologów E. Husserla i M. Schelera inaczej niż dla Brentano świadomy akt uczuciowy nie jest już sam wartością. Przedmiot przeżyć emocjonalnych nie jest immanentny w stosunku do aktu świadomości (to znaczy przedmiotem przeżyć emocjonalnych nie jest sam akt świadomości), tak jak to miało miejsce w ujęciu Brentano. Przedmiot przeżyć świadomych jest czymś transcendentnym w stosunku do aktu świadomości. Przedmiotem intencjonalnego uczuciowego aktu świadomości jest wartość istniejąca obiektywnie, niezależnie od podmiotu i nie należąca do sfery przeżyć.

Antypsychologizm Husserla, będący na początku krytyką fundowania logiki na psychologii, negował interpretację praw logiki jako indukcyjnych uogólnień dotyczących zdarzeń psychiki. Odrzucił psychologiczne podstawy logiki i wyróżnił idealne uniwersum znaczeń jako dziedzinę logiki. Psychiki nie uważał za zjawisko przyrodnicze i naturalne. Wyodrębnił czystą świadomość jako dziedzinę znaczeń. Oddzielił świadomość jako sferę znaczeń od psychiki jako sfery procesów naturalnych. Odróżnił przeżycie świadome od faktu psychicznego. Świadomość to zarówno myśl, jak i wola i uczucie. Wszystkie te formy ludzkiej aktywności mają naturę intencjonalną, są przeżyciami na coś skierowanymi, są „świadomością czegoś”. Ponadto są przedmiotowe, czyli niosą pewną treść, znaczenie. Uczucia mogą zatem posiadać sens przedmiotowy. Mogą posiadać idealną zdolność tworzenia sensów i treści przedmiotowych. Analiza tych sensów przedmiotowych kształtowanych przez uczucia powinna stać się centralną sprawą w badaniu przeżyć emocjonalnych. Uczucia nie są tylko uwarunkowane genetycznie i rozpatrywane jako skutki określonych bodźców zewnętrznych. W sferze ludzkiej aktywności emocjonalnej wyróżnia Husserl stany uczuciowe jako doznanie zmysłowe bierne, nie będące przeżyciami świadomymi, i akty uczuciowe świadome, mające przedmiotowe, intencjonalne odniesienia. Przedmiotem aktów emocjonalnych są wartości. „W akcie radości zwracamy się ku temu, co nas cieszy, w akcie miłości ku umiłowanej osobie”. Husserl nie utożsamiał jednak wartości z samym przeżyciem wartości. Odróżnił wartość od wartościowania jako zjawiska należące do dwu różnych sfer bytowych. Wartość nie jest przeżyciem, uczuciem, nie jest tożsama z aktem wartościującym. Leży ona na zewnątrz strumienia świadomości, jest obiektem, do którego ujęcia zmierza akt wartościujący. Jest przedmiotem niepsychicznym. Przeżycia emocjonalne transcendują poza podmiot, są poznaniem przedmiotu, ku któremu są skierowane. Tymi przedmiotami mogą być wartości lub obiekty je ucieleśniające. Koncepcja Husserla głosiła więc intersubiektywność uczuć i wartości oraz obiektywizm aksjologiczny. W rozumieniu uczuć i wartości odrzucała zaś psychologizm, szukający w faktach psychicznych i w relatywizacji wartości — ze względu na emocjonalny stosunek podmiotu do czegoś — uzasadnienia dla norm moralnych.

Prawdziwie pionierski charakter dla fenomenologii życia emocjonalnego mają prace M. Schelera. Filozof ten podkreśla, że uczucia pełnią istotną funkcję w bycie ludzkim. Przede wszystkim umożliwiają one człowiekowi wgląd w dziedzinę wartości. Są źródłem poznania nie mniej ważnym niż „rozum”. W poznaniu

emocjonalnym można uzyskać wiedzę aprioryczną, odznaczającą się najwyższym stopniem pewności. Scheler zakłada związek teorii uczuć z teorią etyki i problematyką moralną. Życie uczuciowe człowieka jest według niego właściwą dziedziną moralności. Emocje pełnią funkcję poznawczą, to znaczy poznają świat wartości. Emocjonalne poznanie wartości stanowi podstawę dla etyki. Przeżycia emocjonalne są pełne treści etycznych. Scheler zajął się analizą sensu takich przeżyć emocjonalnych, jak przeżycia sympatii, współczucia, miłości i nienawiści, skrucy, wstydu i cierpienia. Zjawiska emocjonalne są dlań aktami pełnymi sensu, są całością obdarzoną znaczeniem (a nie tylko prostym faktem psychofizycznym i przyrodniczym) i dlatego ważne jest ustalanie ich znaczenia. Celem badawczym Schelera było odszukiwanie ogólnego porządku sfery emocjonalnej, zwanego porządkiem miłości — *ordo amoris*.

Uczucia pojawiają się w każdej warstwie bytu ludzkiego, a więc zarówno w warstwie najniższej, cielesnej, jak i w warstwie najwyższej, noetycznej. M. Scheler wykazał, że sfera emocjonalna jest złożona i zróżnicowana. Można w niej wyróżnić cztery poziomy uczuć: uczucia zmysłowe, uczucie cielesne, uczucia psychiczne i uczucia duchowe. Uczucia zmysłowe, zwane też wrażeniami uczuciowymi, takie jak ból czy rozkosz, należą do najniższego poziomu życia emocjonalnego i tylko one mają charakter stanów, takich jak przyjemność i przykrość. Są one przeżywane w sposób nieokreślony, „rozpościerają się w całym ciele, a odnoszą się do „ja” dopiero za pośrednictwem odniesienia do niego całego ciała” (M. Scheler 1994, s. 8). Uczucia witalne („zmęczenie, świeżość, silne i słabe poczucie życia, spokój i napięcie, lęk, poczucie zdrowia, poczucie choroby”), chociaż są przyczynowo związane z procesami fizjologicznymi, są przeżywane świadomie przez zawsze to samo identyczne „ja” i dlatego mają charakter osobowy. Z tych najprostszych doznań emocjonalnych nie można jednak wywodzić wszelkich innych uczuć. Istnieją bowiem jeszcze trzy inne poziomy uczuć, których nie można zredukować tylko do stanów przyjemności i przykrości. Uczucia psychiczne, takie jak zadowolenie, euforia, depresja, lęk nerwiczny, mogą mieć przyczynę cielesną (mogą nimi być różne używki) lub mogą być wywołane przeżyciami psychicznymi (na przykład napięciem, nieprzyjemną rozmową). Charakteryzują się tym, że są przemijające, zmienne, powierzchowne i irracjonalne. Jednakże na tym poziomie uczucie to staje się intencjonalne i odnosi się „do przedmiotów, osób, otoczenia, rzeczy zewnętrznego świata albo właśnie jaźni” (s. 8). Już uczucie psychiczne może poznawczo wychwytywać wartości. Natomiast najwyższy poziom uczuć to — według Schelera — „czysto duchowe uczucia metafizyczno-religijne, «uczucia zbawcze», które odnoszą się do rdzenia duchowej osoby jako niepodzielnej całości” (s. 8 i 9). Są to takie uczucia, jak: szczęśliwość, rozpacz, bezpieczeństwo, udręka sumienia, spokój, skrucha, wstyd. „Uczucia psychiczne i duchowe w ogóle nie są po to, by wskazywać na rozkwit i zahamowanie tego «życia», które my, ludzie, zasadniczo dzielimy z wyższymi zwierzętami, lecz po to, by ujawniać nam doskonalenie się i obniżanie własnej wartości naszej duchowo-psychicznej *osoby*, której przeznaczenie moralne i indywidualne, zasadnicze ukierunkowanie jest w znacznej mierze niezależne od naszego życia animalnego. Dotyczy to w szczególności uczuć religijno-metafizycznych i moralnych (np. wszystkich uczuć związanych z sumieniem)”. Uczucia witalne

(cielesne), psychiczne i duchowe odznaczają się własną aktywnością, nie uwarunkowaną przez jakiegokolwiek przeżycia. Ukazują bezpośrednio aksjologiczne sensy rozmaitych przedmiotów, nawet bez pośrednictwa aktów spostrzeżeniowych czy aktów intelektualnych. „Szczególne znaczenie ma fakt, że już uczucie witalne, nie dopiero uczucie duchowe, bierze udział w funkcji odczuwania i współodczuwania”.

Uczucia nie rozgrywają się tylko w podmiocie, ale na drodze między podmiotem a przedmiotem. Treść uczuć związana jest z wartościami po stronie przedmiotów, a nie tylko z podmiotową świadomością, z samym aktem słusznego ustosunkowania się do przedmiotu (tj. do treści konkretnego przeżycia emocjonalnego, jak sądził Brentano). Źródłem uczuć są wartości dostrzeżone w przedmiocie zewnętrznym wobec podmiotu. Racją bytu uczuć, ich fundamentem i warunkiem są obiektywne wartości, leżące poza podmiotem i odsyłające podmiot ku czemuś. Dzięki temu poprzez uczucie człowiek poznaje coś, co nie jest nim samym i jest w stanie dotrzeć do rzeczywistości pozasubiektywnej i ponadindywidualnej. Przeżycie emocjonalne jest jedynym sposobem uchwycenia i poznania uniwersum wartości. Uczucie może zatem mieć charakter poznawczy i może być „rozumiane” jako sfera znaczeń. Scheler pisał, że „wartości dane są tylko w uczuciu, barwy tylko w widzeniu, tony tylko w słyszeniu”.

Najwyższą formą życia emocjonalnego jest miłość i nienawiść. „Miłość skierowana jest na wartość osoby [...] jest miłością moralną w ścisłym sensie” (M. Scheler 1986, s. 222 i 224). Miłość jako akt świadomości stanowi według Schelera najelementarniejszy i najbardziej podstawowy rodzaj przeżycia. Jest fundamentem wszystkich innych przeżyć. „Akt pierwotny, dzięki któremu jeden byt — nie przestając być bytem ograniczonym — porzuca siebie, aby w innym bycie brać udział”. „Miłość jest pobudką do poznania i dla woli, jest matką ducha i rozumu samego”. Scheler uznaje więc prymat miłości nad poznaniem rozumowym, „wszędzie «miłośnik» poprzedza «znawcę»” (M. Scheler 1986, s. 169). Poznanie emocjonalne jest wyższe niż poznanie intelektualne, bowiem uczucie nie jest tylko zewnętrznym uchwytowaniem przedmiotów, lecz jest bezpośrednim w nim uczestnictwem. Miłość jest źródłem zdolności, która pozwala świadomości na wyjście poza własne granice. „Miłość jest obecna dopiero tam, gdzie do wartości już danej w miłości «jako realna» dołącza się jeszcze *ruch*, intencja skierowana na możliwe *wartości «wyższe»* od tych, które już są dane i tam istnieją — które jednak *nie* są jeszcze dane jako jakości pozytywne [...] O tyle też miłość do empirycznie danej osoby zawsze poniekąd z góry nakreśla *«idealny» obraz aksjologiczny*, który mimo to uchwycony jest zarazem jako jej «prawdziwy» i «rzeczywisty», tylko jeszcze nie dany w czuciu, autentyczny byt i bycie wartością” (M. Scheler 1986, s. 238 i 239). Miłość jest ruchem skierowanym na „bycie wyższą wartością”, czyli jest poszukiwaniem tej wyższej wartości w osobie. „Miłość jest ruchem zorientowanym na wyższość wartości”, co nie oznacza wcale, że dopiero miłość tworzy same wartości bądź ich wyższość (s. 297). Miłość ma charakter twórczy. Scheler, definiując człowieka, określa go jako *ens amans* (istota kochająca). Miłość ma zdolność realizacji wartości, w miłości tkwi tendencja do nadawania wartości realnej egzystencji. To właśnie w tym uczuciu dokonuje się proces urzeczywistniania wartości. Jednakże miłość nie kreuje war-

tości, nie stwarza ich, a jedynie je odkrywa i na tym odkrywaniu, poszukiwaniu, czyli spełnianiu wartości polega twórczy charakter miłości.

Zastanówmy się nad tym, co to znaczy, że „miłość skierowana jest na «wyższość jakiejś wartości»? Jest to coś innego niż skierowanie na «wartość wyższą». Jeśli bowiem szukam w jakimś przedmiocie jakiejś wyższej wartości od wartości danej, to samo to poszukiwanie warunkuje już sposób uchwycenia jakościowych własności wyższej wartości. Dopiero w toku miłości, u jej końca (może lepiej powiedzieć — zwieńczenia) ujawnia się sama wartość wyższa, która nie jest w żaden sposób poprzednio (czyli na początku miłości) dana. W sposób konieczny tkwi w niej tylko nakierowanie na wyższość wartości.

Schelerowska teoria miłości rozstrzygała też pytanie o wartość moralną miłości. Filozof ten odrzucał tezę, że każda miłość jest dobra, to znaczy wartościowa moralnie. Miłość może być złem moralnym. Miłość sama jako przeżycie jest moralnie obojętna, wartości moralnej może nabrać dopiero ze względu na przedmiot, ku któremu się kieruje. Miłość zawsze kieruje się na wartość, lecz nie każdy rodzaj wartości, na który się ona zwraca, jest moralnie wartościowy. Moralnie dobra może być tylko miłość zwrócona na moralną wartość osoby. Miłość ludzka jest tylko jednym z przejawów miłości boskiej.

KONCEPCJA UCZUĆ D. VON HILDEBRANDA

Kontynuację schelerowskiej fenomenologii uczuć stanowi praca Dietricha von Hildebranda. W książce pod tytułem *Serce* dokonuje on prawdziwej rehabilitacji uczuć. Jego oryginalna filozoficzno-religijna synteza uznaje emocje za centralną sferę życia ludzkiego. Zwraca on uwagę na źródła błędnych poglądów na uczucia. Jednym z nich była filozofia grecka i cała arystotelesowska tradycja filozoficzna, która uznawała prymat rozumu i woli nad uczuciami. Innym błędem był racjonalizm Kantowski oraz psychologizm i irracjonalizm Hume'a.

Według Hildebranda bytowym źródłem uczucia jest osoba człowieka wzięta w całości swej cielesno-psychiczno-duchowej struktury ontycznej. Każde uczucie, nawet nieintencjonalne uczucie cielesne, jest zawsze przeżyciem emocjonalnym całej osoby człowieka, a nie czymś, co dotyczy jedynie jego cielesności.

Uczucia informują nie tyle o wewnętrznym stanie podmiotowym, ile wskazują na zewnętrzne przyczyny tego stanu lub odsyłają do spostrzeganych przedmiotów, a dokładniej do ich wartości. Uczucie przybiera charakter odpowiedzi na wartość. Osoba wykracza w nich poza siebie i transcenduje ku wartościom. Uczucie nabiera sensu i znaczenia od zewnętrznej w stosunku do podmiotu wartości. W ten sposób uczucie obiektywizuje się, racjonalizuje i usensawnia. Dzięki temu podmiot w swym subiektywnym życiu staje się obiektywny. Dzięki uczuciu człowiek przełamuje granice własnej immanencji i jest zdolny do transcendencji własnego „ja” oraz do uczestniczenia w drugim „ja”. Podstawą uczucia „nie jest nasza natura, jej potrzeby, jej dążenie do samorozwoju lub samodoskonalenia, lecz sam przedmiot i jego wartość” (D. von Hildebrand 1985, s. 155).

Uczucie duchowe przybiera charakter odpowiedzi na wartość, dostosowuje się do obiektywnego sensu wartości. Staje się adekwatne do wartości przedmiotów

należących do różnych dziedzin bytu. Gdy uczucia są właściwymi odpowiedziami na wartości, nie przeciwstawiają się racjom rozumowym, nie są subiektywnymi ekspresjami czy namiętnościami. Wręcz przeciwnie — przez swój związek z faktami i obiektami zewnętrznymi oraz przez to, że pozostają w świadomym stosunku do określonego przedmiotu, zawierają pierwiastek racjonalny. Odpowiedź uczuciowa nie może powstać na drodze czystej przyczynowości, nie może być wywołana przez procesy cielesne. Uczucia te powstają wyłącznie dzięki motywacji, znajomości określonych faktów, przedmiotów, osób o takiej czy innej wartości. Są one zatem motywowane przez obiektywne wartości. Wiemy, co jest powodem naszej radości, możemy wskazać konkretną osobę, która motywuje nasze współczucie, smutek, radość czy miłość. Odpowiedzi uczuciowe są zatem uzasadnione i usprawiedliwione: smucimy się i cierpimy z obiektywnego powodu, a radość sprawia nam to, co na radość zasługuje, natomiast żalujemy za grzechy, jeśli jest czego żałować (D. Hildebrand 1985, s. 52). A zatem uczucie duchowe transcenduje poza czysto subiektywne potrzeby, pożądania i procesy związane z naszą naturą, a nawet sięga dalej, bo upodabnia się do danej wartości. „Uczuciowa odpowiedź na wartość jest więc całkowitym przeciwieństwem czysto immanentnego rozwoju naszej natury w jej popędach i pożądaniach” (Hildebrand, *op. cit.*, s. 64).

Hildebrand dostrzega nawet wyższość uczuć nad intelektem w dziedzinie poznania. Poznanie intelektualne (dyskursywne) jest poznaniem zewnętrznym i bardziej powierzchownym, a poznanie emocjonalne jest pełniejsze i głębsze, ponieważ podmiot poznania wchodzi w kontakt z przedmiotem poznania poprzez udział, uczestnictwo w tym przedmiocie. O poznaniu emocjonalnym jako „bezpośrednim odczuciu” pisał, podobnie jak Hildebrand, Antoni Kępiński (A. Kępiński 1989, s. 115 i 116). Jest to poznanie bezpośrednie — to znaczy nie poprzedzone jakimiś sądami lub rozumowaniami. Pozwala ono „bezpośrednio dotrzeć do bytu drugiego i chłonąć wprost cudzą indywidualność bez pośrednictwa ogólniejszego ujęcia” (A. Węgrzecki 1982, s. 14 i s. 173). O analogicznym rodzaju poznania pisał także A. Maslow (1986). Nazwał on je poznaniem istoty istnienia (poznaniem typu „B”), związanym nie z subiektywnymi potrzebami deficytu, ale z obiektywnymi wartościami leżącymi po stronie bytu. Ten rodzaj poznania dostępny jest jedynie w przeżyciu miłości typu „B”, ukonstytuowanej przez samą wartość istnienia obiektu miłości i potrzebę poznania istoty obiektu miłości.

W tradycji arystotelesowskiej i w literaturze psychologicznej utrwalił się, zdaniem Hildebranda, błąd dotyczący traktowania sfery emocjonalnej jako rzeczywistości homogenicznej, nieróżnicowanej. Tymczasem istnieją różne poziomy uczuć — od uczuć cielesnych, przez stany emocjonalne i namiętności, po uczucie będące odpowiedzią na wartość. Utożsamienie złożonej sfery uczuć jedynie z ich najniższym typem jest zafałszowaniem obrazu uczuć. Stąd bierze się zaliczanie sfery uczuciowości do sfery nieduchowej, irracjonalnej i biologicznej — wspólnej dla człowieka i zwierząt.

Drugim powodem dyskredytacji uczuć — według Hildebranda — jest odebranie ich od przedmiotu. Wówczas „autentyczna odpowiedź uczuciowa zamienia się w płynne, puste, niepoważne doznanie, w irracjonalną, nie kontrolowaną,

chwiejną emocję" (s. 33). Uczucia bowiem nie mają sensu same w sobie, one nabierają sensu i znaczenia od wartości przedmiotów, ku jakim są skierowane. Błędne podejście do badania sfery uczuć jest prostą konsekwencją przeceniania roli emocji w życiu człowieka i nadawania im sensu samego w sobie. Skoro samo uczucie jest najwyższą wartością, należy pytać człowieka o stany doznań, poruszeń, preferencji, a więc wszystkie subiektywne „odczucia” czy „poczucia”, nawet o te wyparte, zagrażające czy nie akceptowane przez podmiot. Nie stawia się natomiast pytań o obiektywne stany rzeczy, zewnętrzne sytuacje, układ zjawisk społecznych, które mogły te odczucia uwarunkować. Takie oderwanie od rzeczywistości i zawieszenie uczuć w próżni własnej psychiczności prowadzi do subiektywizacji rzeczywistości i do zafalszowania jej obrazu. Obiektywnego stanu rzeczy nie da się przecież sprowadzić do jego poczucia. Odpowiedzialność jest przecież ontycznie czymś innym od poczucia odpowiedzialności, a lojalność nie da się zredukować tylko do poczucia lojalności. Czymś innym jest obiektywna więź łącząca dwoje ludzi od subiektywnego poczucia tej więzi, odczuwanego bardziej lub mniej przez jednego z partnerów.

Takie błędne potraktowanie uczucia rodzi koncentrację podmiotu na własnych emocjach i przecenianie roli emocji w życiu. Stwarza to fałszywy pogląd na temat emocji, jakoby były one wartością samą w sobie. Prowadzi to do przesadnego i nieprawdziwego przeceniania ich znaczenia, co jest przerostem subiektywnych stanów nad obiektywnymi zdarzeniami. Bazują na tym liczne szkoły terapeutyczne, budząc nie tylko w sercach, ale i umysłach ludzi zamęt. Można mówić o przecenianiu znaczenia uczuć psychicznych. Jest to swoisty błąd psychologizmu, dopatrujący się w trudnościach uniezależnienia się od uczuć cielesnych i psychicznych ich prawdziwie niezaprzeczalnej potęgi. Tymczasem uleganie swoim obniżonym lub podwyższonym nastrojom psychicznym, wpadanie w zły humor, depresję czy euforię bez obiektywnego powodu, właśnie w oderwaniu od jakiejś realnej podstawy czy wręcz pozostające w sprzeczności z obiektywnym stanem rzeczy, powoduje nieufność do całej sfery uczuć. Zjawisko takie Hildebrand nazywa hipertrofią czyli nadużyciem uczuć. Uczucia występują tu w roli pana dyktującego podmiotowi swoje warunki. Skrajnym biegunem takiego stanu jest atrofia uczuć, to znaczy stan braku czy zaniku wrażliwości uczuciowej. Niezdolność odpowiadania całą pełnią uczuć na wartość jest rodzajem uczuciowego kalectwa lub też przejawem degeneracji w sferze uczuciowości wyższej. Hildebrand przestrzega przed różnymi typami zniekształceń i deformacji uczuciowych, takich jak: postawa neutralności i niezaangażowania, nieumiejętność okazywania uczuć w ogóle lub wstyd przed okazywaniem miłości, wzruszenia czy skruchy przy jednoczesnym okazywaniu złości, irytacji, pogardy i antypatii. Innym typem błędnej postawy uczuciowej jest postawa analizy intelektualnej przemieniającej uczucie w przedmiot poznania. Jest to postawa chłodnego obserwatora lub sprawnego pragmatyka-utylitarysty, dla którego uczucia są sprawą drugorzewną lub po prostu błahą. Trzeci typ atrofii uczuć spowodowany jest przerostem woli. Człowiek świadomie tłumi uczucia, uznając je za zbędne, wypiera się ich, okaleczając samego siebie. Ten rodzaj atrofii uczuć spotykamy u ludzi ucieleśniających moralny ideał obowiązku. Ludzie ci obawiają się głębokich uczuć i lękliwie reagują na każdy przejaw uczuciowości własnej i cudzej.

Opierają się na fałszywych ideałach religijnych i moralnych, co prowadzi do uczuciowej impotencji. Uczuciowość człowieka może ulec całkowitej degeneracji przez defekt moralny lub pod wpływem określonych namiętności, takich jak pycha czy pożądlliwość, ambicja, żądza władzy czy chciwość.

Sfera uczuciowa zatem nie ulega zafałszowaniu, jeśli zachodzi związek między uczuciem a przedmiotem tego uczucia, gdy wartością przestaje być uczucie samo w sobie, a w miejsce tego wartością staje się inny człowiek lub obiektywne dla drugiej osoby dobro. Uczucie skierowane przedmiotowo i zewnętrznie w stosunku do podmiotu nabiera charakteru transcendentnego, który motywowany jest zasadą powinności, a nie prostą zasadą zależności przyczynowo-skutkowej. Dlatego sfera emocji wiąże się ze sferą moralną, która z kolei zależy głównie od woli. Związek uczuć z wartościami polega właśnie na dawaniu adekwatnej odpowiedzi uczuciowej na dobra moralnie doniosłe.

Obok personalizmu aksjologicznego w wersji M. Schelera i D. von Hildebranda da się umieścić naszą rodzimą teorię dezintegracji pozytywnej Kazimierza Dąbrowskiego. Zawiera ona oryginalną koncepcję rozwoju uczuć, która pełna jest analogii i zbieżności z typologią uczuć niemieckich fenomenologów. Normatywna teoria osobowości, za jaką można uznać teorię Dąbrowskiego, jest psychologiczną egzemplifikacją takiego pojmowania emocji, według którego zasadniczym składnikiem osobowości są funkcje uczuciowe i wartości. Teoria ta uznaje, że owe elementy zajmują główne miejsce w dynamice rozwoju osobowości. Dąbrowski dokonał odkrycia rozwoju emocjonalnego człowieka, a zwłaszcza jego rozwoju uczuciowo-aksjologicznego jako najbardziej znaczącego aspektu rozwoju jednostki ludzkiej. Wskazał ponadto na pewną cechę funkcji emocjonalnych. Jest nią rozwój nieautomatyczny i podległy naturalnym prawidłowościom, lecz realizowany dzięki samodeterminacji zgodnie z przyjętym przez jednostkę wzorcem etycznym. Funkcje uczuciowe rozwijają się zatem poprzez autonomiczne w stosunku do biologicznych i społecznych procesy świadomości, konflikty wewnętrzne i wybory. Główną tezę tej koncepcji jest założenie różnych poziomów funkcji emocjonalnych. Emocje nie są zjawiskiem jednolitym i jednopoziomowym. Każdą emocję da się scharakteryzować według przejawiania się jej na pięciu poziomach rozwojowych. Koncepcja wielopoziomowości uczuć zakłada, że większa jest różnica między tą samą emocją z niższego i wyższego poziomu aniżeli między różnymi emocjami (np. miłością i nienawiścią), znajdującymi się na tym samym poziomie rozwojowym (K. Dąbrowski 1984, s. 23). Rozwój w kierunku dojrzałej osobowości odbywa się za pomocą pewnych intrapsychicznych czynników, zwanych dynamizmami rozwojowymi. Owe dynamizmy, takie jak zdziwienie i zaniepokojenie światem i sobą, poczucie niższości w stosunku do samego siebie, poczucie wstydu i winy itp., mają charakter emocjonalny. Są one w istocie przeżyciami emocjonalnymi („czynnikami przeżyciowymi” s. 35). Zaczynają one kontrolować zachowanie człowieka przez pojawienie się konfliktów wewnętrznych, które mają za podstawę różnicę między tym, „co jest” — stanem faktycznym a tym, co „powinno być” — stanem powinnościowym. Ciągłe doświadczenie dystansu między ideałem a osiągnięciami, równoczesne przeżywanie uczuć przyjemnych i przykrych kształtuje odczucie hierarchii uczuć. Działanie dynamizmów emocjonalnych powoduje powstanie hierarchicznej organizacji życia

emocjonalnego. Ta zaś staje się podłożem „odkrycia uczuciowej hierarchii wartości i celów” (s. 35). Według Dąbrowskiego centrum uczuciowe w człowieku jest także jego najbardziej dynamicznym centrum aksjologicznym. Kiedy jednostka zaczyna odczuwać różnice między tym, co jest „wyższe” a tym, co jest „niższe”, między własną strukturą popędową a nadpopędową (duchową) doświadcza swoistego przeżycia hierarchii wartości. Poprzez subiektywne rozpoznanie i przeżywanie indywidualnej hierarchii wartości jednostka dochodzi do konstatacji o obiektywnym i hierarchicznym układzie wartości (por. T. Kobierzycki 1989, s. 206). Wielopoziomowość i hierarchizacja życia uczuciowego pozwala na zbudowanie nowej hierarchii wartości, która — jak przyjmuje Dąbrowski — jest obiektywna, hierarchiczna i absolutna. Tylko wzmożona aktywność uczuciowa („pobudliwość emocjonalna i uczuciowa”) predestynuje do aksjologicznego ujmowania rzeczywistości przede wszystkim w aspekcie doskonałości estetycznej, etycznej i religijnej.

Podsumowując, należy stwierdzić, że fenomenologiczna koncepcja uczuć odkryła uniwersum znaczeń emocjonalnych, które nie stanowi części rzeczywistości przyrodniczej podległej zależnościom przyczynowym, lecz określane jest przez formalne prawa logiki. Odkryła w sferze emocji warstwę przeżyć świadomych, skierowanych na przedmioty zewnętrzne i obdarzonych sensem poznawczym. Dziedzina życia emocjonalnego została obdarzona specyficznym znaczeniem i funkcją poznawczą. Emocjonalne akty świadomości okazały się przeżyciami aksjologicznymi, które tworzą znaczenia przedmiotowo ważne i posiadają zdolność prezentacji i poznawania wartości. Przeżycia aksjologiczne jako przeżycia o charakterze emocjonalnym, a nie intelektualnym (rozumowym) tworzą świat znaczeń aksjologicznych (podobnie jak myśl tworzy uniwersum znaczeń intelektualnych). Przeżycie emocjonalne, przeobrażając się w przeżycie aksjologiczne, przestaje być tylko doznaniem jednostki, subiektywnym aspektem czysto wewnętrznego doświadczenia podmiotu. Nie jest jedynie faktem psychiki, faktem indywidualnej jaźni. Przeżycie emocjonalne ma charakter intencjonalny, jest przeżyciem nie tylko „kogoś”, ale przeżyciem „czegoś”. Jest skierowane wobec przedmiotów lub osób istniejących obiektywnie na zewnątrz podmiotu. Tak więc ma zarówno charakter podmiotowy (jest stanem psychicznym podmiotu), jak i charakter przedmiotowy. Przeżycia emocjonalne odkrywają świat obiektywny, którym jest także świat wartości. Przeżycie emocjonalne jako przeżycie aksjologiczne odsyła człowieka od świadomości podmiotowej ku rzeczywistości przedmiotowej oraz poza własną subiektywność, poza własne „ja” w kierunku obiektywnego uniwersum wartości. Tym samym przeżycie emocjonalne, które staje się przeżyciem aksjologicznym, odsyła psychologiczne badanie emocji do dziedziny aksjologii. Badając uczucia, należy zwrócić uwagę na aprioryczne treści przeżycia emocjonalnego niezależne od doświadczenia indukcyjnego. W fenomenologicznej koncepcji uczuć została bowiem zanegowana sensualistyczna interpretacja emocji, która sprowadzała je w całości do warstwy zmysłowej, nieracjonalnej i nieduchowej.

Uczucia są samodzielną, specyficzną i niesprowadzalną ani do myślenia, ani do aspektów wolicjonalnych sferą, która obdarzona jest zdolnością wartościowania. Uczucie związane jest z wartością. Akt emocjonalny jako przeżycie warto-

ściujące jest ukierunkowany na zewnątrz, poza podmiot i ma zdolność transcendencji poza świadomość. Fenomenologiczna koncepcja uczuć przełamuje zatem metafizykę podmiotu, pozwalając w ten sposób uwolnić się psychologicznej teorii emocji od zarzutu psychologizmu i naturalizmu. Na niej powinno bazować budowanie psychologicznej teorii uczuciowości, aby w ten sposób przezwyciężyć zjawisko dyskredytacji czy ignorowania emocji w podręcznikach psychologii.

BIBLIOGRAFIA

- Buczyńska-Garewicz H., *Uczucia i rozum w świecie wartości*, Wrocław 1975.
 McCoy M. M., *A Reconstruction of Emotion* [w:] D. Bannister (red.), *New Perspectives in Personal Construct Theory*, London, New York, San Francisco 1977.
 Dąbrowski K., *Funkcje i struktura emocjonalna osobowości*, Lublin 1984.
 Heidegger M., *Bycie i czas*, Warszawa 1994.
 Hildebrand von D., *Serce*, Poznań 1985.
 Hume D., *Eseje*, Warszawa 1955.
 Hume D., *Traktat o naturze ludzkiej*, t. II, Kraków 1952.
 Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną: Filozofia w rozumieniu Brentano*, Warszawa 1963.
 Kelly G. A., *The Psychology of the Unknown* [w:] D. Bannister (red.), *New Perspectives in Personal Construct Theory*, London, New York, San Francisco 1977.
 Kępiński A., *Poznanie chorego*, Warszawa 1989.
 Kobierzycki T., *Osoba. Dylematy rozwoju*, Bydgoszcz 1989.
 Maslow A., *W stronę psychologii istnienia*, Warszawa 1986.
 Reykowski J., *Eksperymentalna psychologia emocji*, Warszawa 1968.
 Scheler M., *Istota i formy sympatii*, Warszawa 1986.
 Scheler M., *Cierpienie, śmierć, dalsze życie*, Warszawa 1994.
 Scheler M., *listy z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987.
 Węgrzecki A., *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1982.
 Zajonc R., *Uczucia a myślenie: nie trzeba się domyslać, by wiedzieć, co się woli*, „Przegląd Psychologiczny” 1985, tom XXVIII, nr 1.

SUMMARY

The present article discusses phenomenological concepts of feelings according to the theories of F. Brentano, M. Scheler and D. von Hildebrand. These concepts uncovered the universal character of emotional meanings and bound the sphere of human feelings with the world of values. Those three theories of emotional life suggest non-naturalistic and irreductionist understanding of psychical phenomena and treat emotions as a rational and spiritual sphere and not only as a sensory, irrational one which is „lower” in relation to both intellect and volition.

F. Brentano gives an interpretation of feelings as conscious acts and not only psychophysical facts. The emotional sphere is not extremely subjective and relative to a specific individual experience. It is characterised by intentional orientation at the object, which is the psychological contents of experience. In the sphere of feeling, Brentano distinguished the logical order, beside the psychological one. Man's emotions are submitted to the regulating function of moral consciousness, and then it does not belong so much to the natural reality as the spiritual one.

According to M. Scheler, emotions perform the cognitive function, making it possible for man to get an insight into the universum of objective values. Emotional knowledge of values constitutes the basis for ethics. Emotional phenomena are the acts filled with sense and meaning; they contain a certain order of heart — *ordo amoris*. The emotional sphere

is distinguished into three levels of feelings: sensual feeling, physical feelings, psychical and spiritual ones. The sources of feeling are the objective values of objects and not only the subjective consciousness.

D. Von Hildebrand performed a specific re-establishment of feeling. In his interpretation, a feeling acquires the character of a response to a value, thanks to which an individual becomes capable of transcending its own „I“ and of rational orientation towards the outside objective good. Emotional cognition allows for breaking the limits of one's own immanence. Emotional experience becomes axiological experience, which contains a priori elements independent of infuccionist experience, which contains a priori elements independent of infuccionist experience.

