

Alicja ŻYWCZOK

WSPÓŁODCZUWANIE CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH
Refleksje inspirowane
fenomenologicznym dziedzictwem Edith Stein
oraz wynikami badań nauk szczegółowych

Redukcja fenomenologiczna umożliwia wczucie i pozwala abstrahować od otoczenia fizycznego i psychofizycznego człowieka, wyznaczając pole czystego badania. Tym zaś, co stanowi wydarzenie aktualizujące wczucie fenomenologiczne, jest spotkanie. Dezyderat powrotu do rzeczy samych oznacza w myśli Stein szukanie prawdy. Powrót ów wymaga uwolnienia się od balastu wiedzy, która narosła przez wieki w postaci fałszywych uogólnień, często oderwanych od doświadczenia.

ZWIĄZEK EDYTY STEIN
Z TRADYCJĄ FENOMENOLOGICZNĄ I SCHOLASTYCZNĄ

Dorobek Edith Stein z zakresu antropologii filozoficznej zaliczany jest najczęściej do nurtu antropologii fenomenologicznej oraz łączony z tak zwaną antropologią somatologiczną i społeczną. Niemiecka filozofka, uczennica Husserla, która później została karmelitanką, umiejętnie połączyła tradycję scholastyczno-tomistyczną i fenomenologiczną, dając temu wyraz między innymi w swoim studium *Zum Problem der Einfühlung*¹. Książka ta zawiera zasadnicze części jej rozprawy doktorskiej². Swoje stanowisko intelektualne Stein prezentuje na tle polemiki z takimi filozofami, jak: Theodor Lipps³, Adam Smith⁴, Max Sche-

¹ Zob. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Buchdruckerei des Waisenhauses, Halle 1917; zob. też: t a ż, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Wydawnictwo Znak, Kraków 1988.

² Zob. J. G a l a r o w i c z, *Spotkanie inicjuje dramat. Edyty Stein doktorat o wczuciu*, w: tenże, *Przeciw nihilizmowi. W drodze do filozofii ludzkiego losu*, Oficyna Wydawnicza PAT, Kraków 1997; E. Stein – św. Teresa Benedykta od Krzyża, *Myśli, wyznania, rozważania. Z mojego życia*, oprac. A. Wojnowski, Wydawnictwo Archidiecezji Lubelskiej Gaudium, Lublin 2003.

³ Theodor Lipps, niemiecki filozof, teoretyk muzyki i wartości estetycznych, użył po raz pierwszy terminu „Einfühlung” na oznaczenie skłonności do utożsamiania się obserwatora z przedmiotem obserwowanym powodującym przeżycie piękna (zob. T. L i p p s, *Einfühlung inner Nachahmung, und Organempfindungen*, „Archiv für die gesamte Psychologie” 1(1903) nr 2-3, s. 185-204).

⁴ Najstarsze opracowanie dotyczące sympatii (ang. sympathy) pojmowanej nie socjometrycznie, jako „lubienie”, ale jako wzajemne zrozumienie, podzielenie cudzych uczuć, to dzieło Adama Smitha, ekonomisty i etyka. Uważa on, że człowiek jest naturalnie wyposażony w skłonność do doświadczenia podobnych uczuć; kiedy obserwuje się kogoś będącego pod wpływem silnych emocji, odczuwanie związane z drugim może przybierać wiele form, takich jak litość, cierpienie czy radość. Zgodnie z tym ujęciem, człowiek może doświadczać stanu afektywnego odpowiadające-

ler, William Stern i Gustav Theodor Fechner⁵. Badaczka rozpoczyna dzieło od ekspozycji stanowisk poszczególnych autorów, a następnie przechodzi do polemiki z nimi, broniąc przy tym rozstrzygnięć fenomenologicznych. Opracowanie problemu wczucia w kontekście zagadnień związanych ze strukturą psychofizyczną człowieka służy głównie tworzeniu i uzasadnieniu podstaw nauk humanistycznych. Według Stein – jak twierdzi Roman Ingarden w odczycie na temat jej filozofii, wygłoszonym w Krakowie w roku 1968 – jest to bowiem droga do wyjaśnienia podstaw teoretycznych wiedzy nie tylko o człowieku, ale i o całej wspólnotocie ludzkiej⁶.

Udzieliwszy odpowiedzi twierdzącej na pytania, czy jest możliwe rzetelne poznanie cudzych stanów psychicznych (zwłaszcza emocji, uczuć, nastrojów) lub czy człowiek ma dostęp do przeżyć innego indywiduum⁷ psychofizycznego, Stein rozważyła sposoby prezentowania się owemu indywiduum przeżyć psychicznych innych ludzi. Stopień pewności wiedzy o cudzym życiu psychicznym nie stanowił jednak przedmiotu jej badań i po przewyciężeniu początkowych wątpliwości myślicielka systematycznie zbliżała się do poznania istoty (pozwalającego odróżnić wczucie od innych aktów), genezy (podłoża genetyczno-psychologicznego), odmian i znaczenia współodczuwania. W przypadku Stein poszukiwanie pewności – typowe dla profesji uczonego – nie stało się przeszkodą w uzyskaniu zadowalającego rozwiązania problemów badawczych. Jeśli poznajemy zmysłowo (na przykład za pośrednictwem spostrzegania wzrokowego czy słuchowego) innych ludzi i nie mamy wątpliwości co do ich istnienia, a przynajmniej co do ich wyraźnego odseparowania od naszego „ja”, to prawdopodobnie dane nam są również wewnętrzne przeżycia innych podmiotów.

Ujawnienie właściwości i genezy wczucia wymagało odróżnienia go od innych aktów, na przykład od podzielnia cudzych stanów psychicznych wskutek spostrzegania zmysłowego (wzrokowego lub słuchowego), myślenia (na przykład asocjacji bądź wnioskowania przez analogię), wysiłku wyobraze-

go stanowi obserwowanemu. We współodczuciu, które pozwala uczestniczyć w życiu drugiego człowieka, Smith upatruje również wartość moralną prowadzącą do aksjologicznej samorealizacji (zob. A. S m i t h, *Teoria uczuć moralnych*, tłum. D. Petsch, S. Jedynek, PWN, Warszawa 1989).

⁵ Gustav Theodor Fechner, pionier psychologii eksperymentalnej i estetyki eksperymentalnej, twórca psychofizyki, zwolennik teorii wnioskowania przez analogię polegającej na tym, iż na podstawie znajomości własnego ciała można z powodzeniem wysuwać wnioski dotyczące cudzej fizykalności i związanego z nią procesu przeżywania świata (zob. G. T. F e c h n e r, *Elemente der Psychophysik*, Druck und Verlag von Breitkopf und Härtel, Leipzig 1860).

⁶ Por. R. I n g a r d e n, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 165n., 171.

⁷ Postępując się terminem „indywiduum” Stein wskazuje na niepowtarzalność każdego człowieka. Zob. E. S t e i n, *Budowa osoby ludzkiej. Wykład z antropologii filozoficznej*, tłum. G. Sowiński, oprac. B. Beckmann-Zöller, Wydawnictwo Karmelitów Bosych, Kraków 2015.

niowego, naśladowania zachowania czy oczekiwania określonych przeżyć emocjonalnych. Chociaż zagadnienie wczucia było podstawowym tematem podejmowanym przez dziewiętnastowiecznych estetyków (między innymi Friedricha Theodora Vischera, Roberta Vischera, Johannes Volkelta i Moritza Geigera), filozofów (między innymi Wilhelma Diltheya) i rozważano je zarówno w odniesieniu do dzieł sztuki, jak i do człowieka, Stein ujęła je odmiennie – jako wczucie fenomenologiczne, nadając swym ustaleniom znamiona oryginalności.

Stein próbowała przezwyciężyć solipsyzm – stanowiący problem myśli Husserla – twierdząc, że aby doświadczyć istnienia drugiego człowieka, trzeba wiedzieć coś o istnieniu samego siebie, aby zaś otworzyć się na innych ludzi i wczuć się w cudze „ja”, należy wznieść się na poziom istnienia duchowego. Wczucie w drugiego człowieka prowadzi Stein do zagłębienia się w mistyczne zjednoczenie ze Stwórcą, które jednocześnie stanowi warunek dobrego poznania drugiego indywiduum i unii z nim. Zdaniem Stein bezpośredniej relacji międzyludzkiej towarzyszy zawsze Boska obecność. Co więcej, wydaje się, że – zgodnie z jej stanowiskiem – jedynie współobecność jest możliwa. Podmioty przygodne odkrywają u podstaw swego bytu transcendentny Byt absolutny. Stein do swych rozważań włącza Objawienie chrześcijańskie, w którym dostrzega źródło prawd niedostępnych na innej drodze, widząc także konieczność rezygnacji z czystej filozofii oraz przekonując się o związku metod fenomenologicznych z filozofią scholastyczną, zwłaszcza w ujęciu św. Tomasza z Akwinu, oraz z myślą św. Augustyna. Zdaniem filozofki człowiek nie należy wyłącznie do sfery przyrodniczej, lecz dzięki świadomości uczestniczy w sferze ducha. Dokonując w swej egzystencji zwrotu niejako przeciw naturze, kieruje się ku rzeczywistości duchowej, wyrażając jednocześnie protest przeciw uprzedmiotowieniu zarówno samego siebie, jak i innych ludzi. Dociekania Stein można określić mianem personalizmu esencjalistycznego, fenomenologii personalnej⁸ bądź personalizmu fenomenologicznego⁹. Zaakcentowanie powiązania bytu skończonego z wiecznym pozwoliło jej uporządkować hierarchicznie wszystkie byty (Bóg, czyli byt wieczny – aniołowie – człowiek – reszta stworzeń¹⁰) i odnaleźć w tym porządku skierowaną do człowieka zachętę, by przekraczać

⁸ Zob. J. M a c h n a c z, *Od wczucia w człowieka do unii mistycznej z Bogiem*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014, nr 11, s. 75-83; A. S z u l c, *Stein i Heidegger – dwie fenomenologie*, „Zeszyty Naukowe Centrum Badań im. Edyty Stein” 2014, nr 11, s. 31-39.

⁹ Por. A. P ó ł t a w s k i, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23(1995) nr 1, s. 35. Zob. t e n ż e, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła*, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 2001; P. B i e l a, *Einführung jako dialogiczność personalizmu fenomenologicznego Edith Stein*, „Czasopismo Filozoficzne” 2009, nr 4-5, s. 115-135.

¹⁰ Por. E. S t e i n, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska, W drodze, Poznań 1995, s. 318.

siebie. Analiza tego powiązania stanowiła również inspirację do opracowania teorii wczucia.

Redukcja fenomenologiczna umożliwia wczucie i pozwala abstrahować od otoczenia fizycznego i psychofizycznego człowieka, wyznaczając pole czystego badania. Tym zaś, co stanowi wydarzenie aktualizujące wczucie fenomenologiczne i prowadzi do poszukiwania sensu życia, jest spotkanie. Dezyderat powrotu do rzeczy samych oznacza w myśli Stein szukanie prawdy (w wymiarze teoretycznym i praktycznym), w którym upatruje ona główne zadanie filozofii. Powrót ów wymaga uwolnienia się od balastu wiedzy, która narosła przez wieki w postaci fałszywych uogólnień, często oderwanych od doświadczenia. Podstawowe pytania prowadzące do intencjonalnego zwrócenia się ku prawdzie to między innymi: Co naprawdę widzę, gdy patrzę na daną rzecz, na przykład na obraz? Co słyszę, gdy słucham na przykład szumu morza? Co czuję, gdy dotykam na przykład klawiatury fortepianu? Stein chodzi zatem nie o każde doświadczenie, lecz o źródłowe doświadczenie intencjonalnej świadomości, które ujawnia sens danej rzeczy bądź zjawiska¹¹.

Poznanie drugiego wymaga więc – według filozofki – nie tyle porozumienia intelektualnego, ile uchwycenia wpieryw fizycznej obecności (cielesności) poznawanego człowieka, a następnie jego stanu psychicznego (emocjonalnego, uczuciowego: na przykład nastroju), co z kolei umożliwia doświadczenie wartości, kultury, powinności i wiary, z którymi ów człowiek jest związany. Wczucie połączone z miłością usprawnia proces poznania drugiego człowieka, co nie oznacza, że należy porzucić ogląd intelektualny – trzeba mieć jednak świadomość własnych ograniczeń w tym zakresie i dać jej wyraz, przyjmując postawę pokory. Wprowadzenie kategorii wczucia stanowi zatem wyraz rezygnacji z Husserlowskiego idealizmu oraz rozszerzenie klasycznej fenomenologii o spojrzenie realistyczne (metaracjonalne), odkrywające ścisłe powiązania między prawdami odkrywanymi w naukach szczegółowych a prawdami metafizyki.

WCZUCIE JAKO PRZECIWIENSTWO PODZIELANIA STANÓW PSYCHICZNYCH DRUGIEGO ZA POŚREDNICTWEM PERCEPCJI

Ilustrując akt uchwycenia cudzego przeżywania (w przeciwstawieniu do pozorów przeżywania), Stein pisze: „Wiem nie tylko o tym, co wyraża się w minach i gestach, ale i o tym, co się za nimi kryje; widzę na przykład, że ktoś robi smutną minę, ale naprawdę się nie smuci. Dalej: słyszę, że ktoś czyni nieprzemyslaną uwagę i widzę, jak się następnie czerwieni – wtedy nie tylko

¹¹ Por. A. Grzegorzek, *Edyta Stein – filozofia Światła*, w: *Filozofia XX wieku*, red. Z. Kuderowicz, Wiedza Powszechna, Warszawa 2002, t. 1, s. 50, 53, 57.

rozumiem uwagę i dostrzegam w zaczerwienieniu się wstyd, ale również widzę, że rozpoznaje on tę uwagę jako nieprzemyślaną i wstydzi się, ponieważ ją zrobił. Ani ta motywacja, ani jego sąd o swej uwadze nie wyrażają się przez jakies «zjawiska zmysłowe». Należałoby zbadać te różne sposoby prezentowania się i wydobyć występujące tu ewentualnie stosunki ufundowania [...]. Wszystkie te dane [...] wskazują na podstawowy rodzaj aktów, w których następuje uchwycenie cudzego przeżywania. Ten rodzaj aktów będziemy nazywać wczuciem¹².

Reprezentant nauk szczegółowych, na przykład psycholog czy pedagog, zauważy niewątpliwie, że termin „widzę” (oznaczający spostrzeganie wzrokowe) zastosowany w odniesieniu do „wglądu” w cudze przeżycia (czyli w coś, co wykracza nawet poza „mowę ciała”) niedokładnie oddaje intencję Stein, można go jednak prawidłowo odczytać i właściwie zinterpretować sens tej wypowiedzi. Komunikaty niewerbalne fałszują obraz sytuacji (ludzkiej reakcji emocjonalnej na nią) rzadziej niż werbalne. Nie oznacza to jednak, że nie mogą wprowadzić rozmówcy w błąd, ponieważ podmiotowi poznającemu stan psychiczny drugiego człowieka nie jest dostępny źródłowo. Warto w tym miejscu zaznaczyć, że wczucie nie jest imputowaniem innym stanów emocjonalnych lub uczuciowych, tworzenia pozorów czy ulegania złudzeniom.

Źródłowo człowiek ma dostęp jedynie do własnych stanów psychicznych. Ten rodzaj bezpośredniości samopoznania można uznać za samorozumienie, ale z pewnością nie za empatię. Empatia dotyczy bowiem wnikania nie we własne przeżycia psychiczne, lecz w cudze stany emocjonalne, przy czym indywidualne doświadczenie związane ze sposobem przeżywania świata może sprzyjać adekwatnemu współodczuwaniu (czyli, w terminologii Stein, „wczuciu”) bądź je utrudniać. Współodczuwanie pozostaje uzależnione od osobistych doświadczeń (i losów) obserwatora czy rozmówcy oraz jego psychiki (temperamentu, osobowości wraz ze stosowanymi mechanizmami obronnymi, indywidualności czy charakteru).

Znacznie lepszą egzemplifikację aktu wczucia stanowi następujący opis sytuacji: „Wstępuje do mnie przyjaciel i opowiada, że stracił brata, a ja dostrzegam jego ból. Cóż to za dostrzeganie? Na czym się ono zasadza, z czego odczytuję jego ból, nie chciałabym tutaj w to wnikać. Może jego twarz jest błada i wzburzona, głos bezdźwięczny i zduszony, a może również w słowach daje on wyraz swemu bólowi; wszystko to są naturalnie tematy do badań, ale nie o to mi chodzi. Nie o to, jaką drogą do niego dochodzę, ale czym ono jest, owo spostrzeganie [...]. Nie potrzeba chyba mówić, że nie ma żadnego zewnętrznego spostrzeżenia owego bólu [...]. Ból nie jest rzeczą i nie jest mi w ten sposób dany, również wtedy nie, gdy spostrzegam go zewnętrznie

¹² Stein, *O zagadnieniu wczucia*, s. 18.

«w» bolesnej minie [...]. Nasuwa się tu porównanie z odwróconymi stronami widzianej rzeczy. [...]. Bolesnie wzruszoną minę – poprawniej mówiąc: zmianę oblicza, które we wczuciu ujmuję jako minę bolesnie wzruszoną – mogę oglądać z tyłu stron, z ilu zechcę, ale z zasady nigdy nie mogę dojść do takiego «zorientowania», w którym zamiast miny byłby mi źródłowo dany sam ból¹³.

Taka deskrypcja wczucia może rodzić sceptycyzm w odniesieniu do poznania drugiego człowieka, ale może również motywować do wielokrotnych aktów współodczuwania z innymi osobami i „trenowania” w ten sposób owej specyficznie ludzkiej umiejętności. dopełnieniem tych analiz niech będzie refleksja dotycząca kwestii prakseologicznych. Częste (nie zaś tylko sporadyczne) obcowanie z tymi samymi osobami, na przykład z chorymi w hospicjum, prowadzi do wniosków istotnych dla kształtowania dobrego życia: by zbudować więź uczuciową, nie trzeba źródłowo poznawać bólu drugiego człowieka, ale wystarczy tego człowieka potraktować jak „bliźniego” lub jak członka własnej rodziny. Stein proponuje chrześcijański model przychylności i przywiązania oraz postawę interpersonalną wyrażającą się w przekonaniu, że żaden człowiek nie jest we wspólnocie ludzkiej „obcym”, a relacje z nieznanymi należy starać się kształtować na wzór relacji rodzinnych. Pośredniość poznania nie stanowi w tym wypadku znacznej przeszkody w rozumieniu drugiego, lecz skłania do zwiększenia emocjonalnego i duchowego zaangażowania w pomoc innym ludziom, na przykład w postaci ofiarowania czasu, sił fizycznych i psychicznych, by zmniejszyć niepokój i lęk chorych. Zatrwożenie faktem, że drugi człowiek to niedający się poznać „ty”, prawdopodobnie skomplikuje komunikację. Uznanie w obcym odrębnego „ja” może jednak sprawić, że tajemnicza odmienność będzie wzbudzać raczej szacunek i wyrozumiałość, niż obawę i poczucie zagrożenia.

WCZUCIE JAKO DOŚWIADCZENIE NIETOŻSAME Z SYTUACYJNIE WYWOŁANYMI DOZNANIAMI ZBIOROWYMI

Wyobraźmy sobie sytuację, w której uczestnicy festynu zorganizowanego z okazji określonego święta narodowego wyrażają swój entuzjazm (który definiują jako nietrwały, pozytywny stan emocjonalny człowieka stanowiący eksplozywną reakcję na określony bodziec zewnątrzpochodny lub wewnątrzpochodny, najczęściej intelektualny bądź uczuciowy) przez głośne okrzyki, wiwaty, śpiew i taniec. Obserwator obchodów może odnieść wrażenie, że uczestnicy podda-

¹³ Tamże, s. 18n.

ją się podobnym doznaniom i w ten sposób tworzą okazjonalną wspólnotę współodczuwających.

Podobieństwo przeżyć członków tej zbiorowości nie może zostać uznane za rezultat wczucia, gdyż nie włożyli oni wysiłku w zagłębienie się w cudze przeżycia celem lepszego zrozumienia drugiego człowieka, a jedynie adekwatnie zareagowali na bodźce sytuacyjne. To, że konsekwencją współdziałania w pewnych wydarzeniach było emocjonalne „współbrzmienie” uczestników, nie świadczy jeszcze o wystąpieniu wczucia.

Powszechny zryw uczuć patriotycznych (lub innych, na przykład – jak podczas rewolucji – gniewu czy złości) wymaga wprawdzie dopasowania własnego stanu emocjonalnego do bieżących warunków zewnętrznych, nie ma jednak właściwości wczucia opisywanych przez Edith Stein. Reakcje odruchowe, nadmiernie naśladowcze, pozbawione intencji zrozumienia innych i chęci wnikania w psychikę drugiego człowieka stanowią przeciwieństwo wczucia. Nie dokonuje się w nich doświadczenie cudzych przeżyć ani partycypacja w stanach psychicznych innych ludzi.

WCZUCIE JAKO PRZECIWWAGA IDEACJI, W KTÓREJ INTUITYWNIE WYCHWYTUJE SIĘ ISTOTNOŚCIOWE STANY RZECZY

W fenomenologii ideacja (łac. *ideatio* – ogląd istoty lub wgląd w istotę; gr. *idea* – kształt, wzór, przedstawienie) stanowi wielofazowy proces dochodzenia do oglądu obiektywnie istniejącej sfery idealnej. Ideację opisuje się najczęściej jako akt lub proces poznawczy, dokonujący się na podłożu percepcyjnym przez wyodrębnienie cech istotnych w celu uchwycenia struktury spostrzeganego przedmiotu lub konstytuujących ją jakości idealnych. Ideacja, wzbogacając ludzkie poznanie, jest jednocześnie niezależna od doświadczenia.

Analizowaną odmienną wczucia od ideacji Edith Stein ujmuje w następującej wypowiedzi: „To, że wczucie nie jest ideacją, jest trywialne – przecież chodzi [w nim] o uchwycenie czegoś istniejącego *hic et nunc*. (Czy może ono być podłożem dla ideacji, dla uzyskania poznania istoty przeżyć, to już inna kwestia). [...] Źródłowe są wszelkie terażniejsze przeżycia własne jako takie – coś mogłoby być bardziej źródłowe niż samo przeżywanie?”¹⁴. Sformułowane przez Stein pytanie dotyczące źródłowości ludzkich przeżyć stanowi chyba jedno z ważniejszych pytań antropologicznych.

Odnosząc różnice między wglądem a ideacją do interakcji zachodzącej w określonej sytuacji społecznej, można zauważyć, że o ile wgląd stanowi próbę percepcyjnego i emocjonalnego doświadczenia drugiego człowieka, o tyle

¹⁴ Tamże, s. 20.

ideacja umożliwia skoncentrowanie się na poznaniu sfery idealnej i potencjalnej interlokutora. Przeżycia pozostających w kontakcie osób (na przykład w układzie „obserwator”–„obserwowany” lub opiekun–człowiek cierpiący) są na ogół spontanicznym odzwierciedleniem ich wzajemnych przeżyć. Nawet jeśli odzwierciedlenie to jest niezbyt dokładne, to jednak dostarcza istotnych informacji i doświadczeń emocjonalnych obydwu podmiotom, co zwrótnie pozwala zaangażować się w proces wczucia i postrzegać drugiego człowieka nie jako kogoś niezrozumiałego, lecz „czytelnego”, komunikatywnego. Wysiłku związanego z aktem wczucia nie należy uznawać za trud ponad siły, gdyż oddziałuje to demotywująco i ogranicza ludzką aktywność zmierzającą do satysfakcjonującego przewyciężania barier w rozumieniu innych ludzi.

RÓŻNICA MIĘDZY WZUCIEM A PRZYPOMINANIEM WŁASNYCH BĄDŹ CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH

Warto zastanowić się nad kolejnym dylematem: Jakie można wskazać podobieństwa i różnice między wczuciem a rekonstrukcją pamięciową stanów psychicznych? Rozpatrzmy wpieryw przypadek wspomniania własnych przeżyć na przykładzie emocji radości (zakładam bowiem, że w odniesieniu do innych stanów emocjonalnych, także tych określanych mianem bólu bądź cierpienia, proces przebiega analogicznie). Stein wyjaśnia: „Uprzytamniam sobie żywo jakąś minioną radość, np. ze zdanego egzaminu, przenoszę się w nią, tj. zwracam się w niej ku temu radosnemu zdarzeniu, odmalowuję je sobie [...] i nagle zauważam, że Ja, to źródłowe przypominające sobie Ja, jest wypełnione radością: przypominam sobie radosne zdarzenie i doświadczam źródłowej radości z tego przypomnianego zdarzenia – jednakże przypomniana radość i przypomniane Ja znikły [wtedy] lub co najwyżej trwają nadal obok źródłowej radości i źródłowego Ja. Ta źródłowa radość z przeszłych zdarzeń jest naturalnie także możliwa wprost przez samo uobecnienie danego zdarzenia, bez przypomnienia sobie ówczesnej radości i bez przejścia dopiero od wspomnianego przeżycia do źródłowego. Istnieje też w końcu możliwość, że cieszę się źródłowo z przeszłej radości, przy czym różnica między obydwoma [radościami] występuje szczególnie wyraźnie”¹⁵.

Aby ukazać istotne różnice między przypominaniem sobie cudzych stanów psychicznych a fenomenem wczucia, konieczne okazuje się przeanalizowanie kolejnej sytuacji, która – zdaniem Stein – skłania podmioty do równoległego przeżycia wczucia: „Przyjaciel mój wpada do mnie promieniujący radością i opowiada, że zdał egzamin. We wczuciu ujmuję jego radość i przenosząc się

¹⁵ Tamże, s. 27n.

w nią ogarniam [świadomością] radość tego zdarzenia i sama przeżywam źródłową radość z niego. Radość ta jest także możliwa bez wcześniejszego uchwycenia radości drugiego: gdy po egzaminie kandydat wkracza w oczekujący go z napięciem krąg rodzinny i oznajmia pomyślny wynik, zapanowuje najpierw źródłowa radość z takiego wyniku, a dopiero potem, gdy się już sami «dość nacieszyli», cieszyć się będą z jego radości i ewentualnie – trzecia możliwość – jego radością, przez co prezentuje się nam pewna radość, która nie jest ani źródłową radością ze zdarzenia, ani źródłową radością z jego radości, lecz owym nieźródłowym aktem, który określiliśmy wcześniej jako wczucie¹⁶.

Stein uważa, że samo przypominanie sobie radości – jako akt jej uobecniania – jest źródłowe, ale jego treść, czyli radość, pozostaje nieźródłowa. Owa terazniejsza nieźródłowość odsyła jednak do niegdysiejszej źródłowości. Przypomnienie ma zatem charakter tetyczny (stanowi poddające się studiowaniu stwierdzenie), to zaś, co zostało przypominane – ma charakter raczej ontologiczny. Jeśli jednak tok przypominania natrafia na trudności (luki reprodukcyjne) bądź pozbawiony jest refleksji, to nie przybiera postaci bytu, a zatem i w tym wypadku nie można go uznać za odmianę wczucia.

NIETOŻSAMOŚĆ WZUCIA Z ANTYCYPACJĄ WŁASNYCH BĄDŹ CUDZYCH STANÓW PSYCHICZNYCH

Związek między wczuciem a przewidywaniem własnych bądź cudzych stanów psychicznych podobny jest do relacji między wczuciem a wspomnieniem. Różnica polega jedynie na aktualizacji przeżyć z przeszłości (w wypadku wspomnienia) lub planowaniu wydarzeń emocjonalnych, pozbawionym oparcia w faktach (w wypadku) wyobrażania sobie przyszłych przeżyć. Antycypacja cudzych stanów psychicznych, określana jako żywienie oczekiwań względem innych, stanowi zazwyczaj rodzaj treningu emocjonalnego (na przykład ćwiczenia wrażliwości, taktu czy zrozumienia), przygotowującego człowieka do doświadczania pewnych sytuacji społecznych. Antycypacja własnych stanów psychicznych, którą można nazwać żywieniem oczekiwań względem siebie, przygotowuje natomiast do radzenia sobie z własnym potencjałem bądź ograniczeniami, służy zatem zwiększeniu kompetencji intrapersonalnej.

Ponadto przeżycia emocjonalne sprowokowane przez wspomnienia mają zazwyczaj większe natężenie niż przeżycia wywołane wskutek zaangażowania wyobraźni (wybiegającej w przyszłość). Procesy te są jednak zindywidualizowane, dlatego może zdarzyć się również sytuacja, w której przeżycia emocjonalne wzbudzone wyobrażeniami będą wydawać się głębsze bądź silniejsze

¹⁶ Tamże, s. 28.

niż przeżycia wywołane przez przywołanie minionych wydarzeń i związanych z nimi emocji. W celu klaryfikacji wywodów należy podkreślić, że ani wspomnienia, ani przewidywania (bądź oczekiwania) własnych czy cudzych stanów psychicznych nie można uznać za wczucie. Stwierdzenie nietożsamości wczucia z przypomnieniem, przewidywaniem czy oczekiwaniem doznań uczuciowych stanowi wyróżnik poglądów antropologicznych Edith Stein.

Rozpatrzmy jeszcze przypadek, kiedy to minione wydarzenia i towarzyszące im uczucia działają jako inhibitory (hamująco)¹⁷. Stein wyjaśnia: „W chwili, gdy przyjaciel mój oznajmia mi radosną wiadomość, jestem całkowicie przepełniona smutkiem z powodu jakiejś straty, i smutek ten nie pozwala mi na współodczuwanie radości, którą uchwytyję we wczuciu; powstaje konflikt (i to znów rozumiany jako fenomen, nie realnie), musimy tu mianowicie odróżnić [...] Ja, które żyje całkowicie w smutku, najpierw posiada, być może, owo przeżycie [dane] we wczuciu jako «przeżycie w tle» – dające się porównać do peryferycznych części pola widzenia [...]. Początkowo więc panuje rozdwojenie między własnym przeżyciem aktowym a przeżyciem [danym] we wczuciu. A następnie jest możliwe, iż Ja zostanie wciągnięte w to przeżycie z wczucia, tak że zwraca się w nim ku budzącemu radość obiektowi, a jednak równocześnie owo drugie [przeżycie – A.Ż.] nie ustaje i radość w postaci aktu nie może się obudzić”¹⁸.

Za pomocą podanego przykładu filozofka wskazała nie tyle specyficzne właściwości wczucia, ile problematyczność typowej formy ludzkiego przechodzenia od jednego stanu emocjonalnego bądź uczuciowego do drugiego. Rzadko bowiem w takim wypadku zdarza się natychmiastowe, niemal automatyczne „porzucenie” pewnej puli przeżyć na rzecz innego stanu emocjonalnego bądź uczuciowego. Sposób reagowania pozostaje jednak tak zindywidualizowany, jak cechy indywiduum – podmiotu odczuwającego.

ODMIENNOŚĆ WZUCIA OD POCZUCIA JEDNOŚCI (CZUCIA-SIĘ-JEDNYM)

„Wczucie [...] nie jest czuciem-się-jednym [z kimś innym], jeżeli brać to w ścisłym sensie. Przez to wcale jeszcze nie powiadamy, że nie istnieje w ogóle coś takiego, jak czucie-się-jednym [z kimś innym]”¹⁹. Stein przez „czucie-się-jednym” rozumie nie zapomnienie o sobie czy rezygnację z własnej tożsamości

¹⁷ Stein z pewnością nie wyklucza możliwości katalizującego wpływu przeszłych wydarzeń na bieżący stan emocjonalny podmiotu.

¹⁸ S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, s. 30n.

¹⁹ Tamże, s. 32.

(wynikającą ze zniesienia różnicy między „ja” cudzym a własnym), ale poczucie jedności lub zjednoczenia w przeżywaniu, w którym „ja” i „ty” pozostają całkowicie zachowane w „my”. Zaznacza ponadto, że „nie przez czucie-się-jednym doświadczamy innych, lecz przez dokonywanie wczucia [...] staje się możliwe czucie-się-jednym i wzbogacenie własnego przeżywania”²⁰.

Wczucie jest więc możliwe dzięki stałej świadomości różnic międzyludzkich, nie zaś dzięki poczuciu identyczności. Wczucie nie przypomina „kosmowitalnego odczucia jedności”²¹ człowieka z innymi bytami, o którym pisał inny fenomenolog, Max Scheler. Ponadto charakter wczucia jest zdaniem tego filozofa raczej statyczny, niż – jak twierdziła Stein – dynamiczny. Scheler pisze: „Współodczucie jest pasywnym, receptywnym poruszeniem (*Affektion*) [wywołanym] przez spostrzeżone pasywne stany uczuciowe u innych ludzi”²².

Opisywane przez Stein poczucie zjednoczenia z drugim (ale nie poczucie identyczności czy analogii), które nie narusza tożsamości podmiotów, predysponuje człowieka do refleksywnej sympatii wobec ludzkości – postawy nazywanej przez Stein również przychylnością. Przychylność, postawa związana z troską i odpowiedzialnością jednostki nie tylko za własną rodzinę, ród czy naród, lecz także za ludzkość, stanowi rdzenną problematykę antropologicznych rozważań społecznych Stein, które wiele wnoszą również do teorii wczucia. Postawę przychylności można bowiem zinterpretować jako rezultat umiejętnego wczucia zarówno w indywidualium, jak i w poszczególne twory społeczne, czyli wspólnoty: od najmniejszej – rodziny, do globalnej – ludzkości. W takim ujęciu antropologicznym żaden przedstawiciel powszechnej społeczności, czyli ludzkości, jawi się nie jako obcy, ale jako poznany, bliski, gdyż związany z każdym człowiekiem genealogicznie i ontologicznie (kryterium wczucia stanowi bowiem typos, czyli bytowe podobieństwo między ludźmi).

WCZUCIE – FORMA DOJRZAŁEJ WSPÓLOBECNOŚCI

Po rozpatrzeniu, co wczuciem nie jest, należy przeanalizować właściwości wczucia jako swoistej formy doświadczania drugiego człowieka. Moglibyśmy powiedzieć, że wczucie stanowi umiejętność wyczuwania stanów emocjonalnych innych ludzi, gdyby w słowie „wycucie” nie zawierała się treść sugerująca, że chodzi o poznawanie niepewne, „po omacku”, bądź o przeczucie. Wczucie jest natomiast bezpośrednim i naocznym poznawaniem cudzego

²⁰ Tamże, s. 33n.

²¹ M. S c h e l e r, *Istota i formy sympatii*, tłum. A. Węgrzecki, PWN, Warszawa 1986, s. 169, 172.

²² Tamże, s. 117.

życia psychicznego, a zatem ma charakter doświadczenia. Dane we wczuciu jakości przeżyciowe są jednak pozbawione tak zwanej źródłowej naocności. Decyduje to o różnicy między samopoznaniem, w którym w sposób źródłowy dane są własne stany psychiczne, a doświadczeniem drugiego człowieka²³. Poza tym wzucie odnosi się do poznania nie komponentów intelektualnych człowieka, lecz jego sfery emocjonalnej i uczuciowej (zwłaszcza „uczuciowości wyższej”), ściśle powiązanej ze sferą moralną i duchową. Nie stanowi też jedynie współdoznania, ale przede wszystkim rodzaj współobecności, która pozwala doświadczyć cudzej konstytucji psychofizycznej, cielesności (niem. Leib) i duchowości (niem. Seele) drugiego.

Warto w tym miejscu dopełnić wypowiedź tekstem źródłowym, przywołując fragment dzieła Stein: „Wzucie, które rozważaliśmy i staraliśmy się opisać, jest doświadczeniem cudzej świadomości w ogóle, niezależnie od tego, jakiego rodzaju jest doświadczany przedmiot i jakiego rodzaju podmiot, którego świadomości się doświadcza. Mowa była tylko o czystym Ja, o podmiocie przeżywania – zarówno po stronie podmiotu, jak i przedmiotu; nic innego nie włączyliśmy w zakres naszego badania. Tak właśnie wygląda doświadczenie, jakie pewne Ja posiada z innego Ja [jako przedmiotu doświadczenia]. Tak człowiek ujmuje życie psychiczne swego bliźniego, ale tak również ujmuje – jako wierzący – miłość, gniew czy nakaz swego Boga i nie inaczej może Bóg ująć jego życie. Bóg, mając poznanie zupełne, nie pomyli się co do przeżyć ludzi tak, jak to ludzie między sobą myślą się co do swych przeżyć. Ale i dla Niego ich przeżycia nie będą własnymi”²⁴.

Edith Stein ekstrapoluje opis wczucia również na Boga i dlatego pyta, czy możliwe jest wzucie w Boga? Na pytanie to odpowiada twierdząco²⁵ – podobnie jak na kolejne, które nasuwa się samoczynnie: Czy Bóg wczuwa się w przeżycia człowieka? Brak trafności bądź niedokładność w rozpoznawaniu cudzych stanów psychicznych kieruje człowieka w stronę Stwórcy, który dostarcza pierwowzoru doskonałego, nieomylnego wczucia w ludzką psychikę.

WCZUCIE A EMPATIA CZYLI DISKURS WIELODYSCYPLINARNY NAD ROZRÓŻNIENIAMI POJĘCIOWYMI

Refleksja dotycząca filozoficznego zagadnienia wczucia rodzi namysł nad zawartością semantyczną psychologicznego pojęcia empatii ujmowanej

²³ Por. G a l a r o w i c z, dz. cyt., s. 159n.

²⁴ S t e i n, *O zagadnieniu wczucia*, s. 25.

²⁵ Por. G r z e g o r c z y k, dz. cyt., s. 58.

najczęściej jako przejaw inteligencji społecznej, kompetencja społeczna polegająca na rozpoznawaniu i przewidywaniu reakcji innych ludzi w celu zastosowania odpowiedniej strategii postępowania, czynnik wywierający wpływ na trafność spostrzegania czy odmiana wrażliwości niewerbalnej.

Ze względu na to, że psychologicznych koncepcji empatii powstało już bardzo wiele, z pewnością nie uda się przeanalizować wszystkich, warto jednak odwołać się przynajmniej do niektórych. Na przykład w badaniach Jeana Piageta empatia wiązana jest z krytyczną zdolnością poznawczą, nazywaną decentracją, która umożliwia tłumienie ludzkich tendencji egocentrycznych. Istotną zaletą decentracji poznawczej jest niekonfliktowe (w miarę możliwości) życie człowieka w społeczności dzięki skoordynowaniu zachowań jednostek w grupie. Umiejętność decentracji (czyli cecha decentryczności) stanowi przejaw dojrzałości emocjonalnej i społecznej, natomiast jej niedobory bądź brak – świadectwo niedojrzałości psychicznej człowieka²⁶. Powszechnie używany dziś termin „empatia dyspozycyjna” odnosi się do empatii pojmowanej jako dyspozycja społeczna (względnie prospołeczna), cecha charakteru czy właściwość osobowości. Większa empatia dyspozycyjna jest przeważnie powiązana z mniej agresywnym zachowaniem w stosunku do innych, natomiast zachowanie w bliskich relacjach społecznych pozostaje pod znacznym wpływem tendencji do przejawiania empatycznej troski²⁷.

Z kolei przedstawiciele nurtu psychoanalitycznego wyjaśniają zdolność do empatii procesem identyfikowania się z innymi. Obecnie uważa się jednak, że identyfikacja taka deformuje spostrzeganie stanów emocjonalnych innych ludzi, gdyż są one kojarzone z własnymi. Zaletą tej koncepcji psychologicznej jest zwrócenie uwagi na znaczenie umiejętności empatycznych dla zdrowia psychicznego²⁸. W innych psychologicznych modelach empatii akcentuje się między innymi znaczenie sytuacyjnego uwarunkowania empatii. Martin L. Hoffman uważa, że „pobudzenie empatyczne”²⁹ poprzedzone jest rozpoznaniem i zrozumieniem sytuacji drugiego człowieka. Autor ten definiuje zatem empatię jako reakcję afektywną odpowiadającą raczej sytuacji cudzej niż własnej. W takim ujęciu reakcja empatyczna (inaczej: odpowiedź empatyczna) nie musi pozostawać w związku z uczuciami, których doświadcza obserwowany, może

²⁶ Zob. J. P i a g e t, *Rozwój ocen moralnych dziecka*, tłum. T. Kołakowska, PWN, Warszawa 1967.

²⁷ Zob. M.H. D a v i s, *Empatia. O umiejętności współodczuwania*, tłum. J. Kubiak, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 1999.

²⁸ Zob. H. E l i a s z, *O sposobach rozumienia pojęcia „empatia”*, „Przegląd Psychologiczny” 1980, nr 3, s. 469-482; por. też: S. K u c z k o w s k i, *Strategie wychowawcze*, Wydawnictwo Apostolstwa Modlitwy, Kraków 1985, s. 224.

²⁹ M.L. H o f f m a n, *Interaction of Affect and Cognition in Empathy*, w: *Emotions, Cognition and Behavior*, red. C.E. Izard, J. Kagan, R.B. Zajonc, Cambridge University Press, Cambridge 1987, s. 103.

natomiast stanowić dowolną reakcję emocjonalną do pewnego stopnia odpowiadającą warunkom, w jakich się on znalazł. Należy dodać, że o charakterze empatii decydują głównie dwa czynniki: typ ustosunkowania się do sytuacji (egocentryczny bądź zdecentrowany) oraz sposób reagowania na dane sytuacje (poznawczy bądź emocjonalny). Hoffman, charakteryzując mechanizm pobudzenia empatycznego, wyróżnił następujące jego komponenty: pierwotną reakcję cyrkulacyjną (na przykład noworodki wykazują skłonność do płaczu, gdy słyszą płacz innych noworodków), naśladowanie (obserwator przeważnie nieświadomie imituje obserwowanego i daje temu wyraz w ruchach naśladowczych, na przykład ruchach kinestetycznych czy mimice), warunkowanie klasyczne (reakcje afektywne stanowią rezultat doświadczenia nabytego w przeszłości z tą samą osobą lub w podobnych sytuacjach) oraz skojarzenie bezpośrednie (doświadczenie w przeszłości tej samej emocji jest wystarczające i niezależne od partnera interakcji czy sytuacji komunikacyjnej). Pobudzenie empatyczne może powodować w drugim człowieku podobne bądź odmienne reakcje emocjonalne. Pewna grupa psychologów (wśród nich Wolfgang Kohler) uważa, że empatia stanowi raczej rodzaj zrozumienia afektów niż ich podzielenia, inni natomiast (na przykład Nancy Eisenberg) uwypuklają w empatii zarówno elementy poznawcze, jak i afektywne, twierdząc, że empatia stanowi złożony proces poznawczo-afektywny³⁰.

Zarówno Hoffman, jak i inni psycholodzy (również wspomniana Eisenberg) prowadzili badania nad tworzeniem skojarzeń za pośrednictwem języka oraz posługiwaniem się siecią poznawczą. Hoffmana interesowało, w jaki sposób sygnały językowe wyzwalają reakcje afektywne w obserwatorze, Eisenberg natomiast badała, jak informacje z sieci semantycznej zostają zastosowane do formowania wniosków na temat obserwowanego. W obydwu przypadkach proces językowego uwarunkowania emocji uznano za „nieautomatyczny”, lecz wymagający indywidualnego wysiłku³¹. Dokładne poznanie językowego podłoża kształtowania się dyspozycji, jaką jest empatia, wciąż jednak stanowi istotny cel badań psychologicznych.

Mimo że problematyka empatii wydaje się w psychologii stosunkowo dobrze poznana i uporządkowana (o czym świadczą chociażby klasyfikacje wyodrębniające liczne odmiany empatii, na przykład empatię afektywną, analogiczną, dyspozycyjną, emocjonalną, globalną, kontrastową lub poznawczą), nietrudno odnaleźć również koncepcje, których twórcy bądź zwolennicy próbują ograniczyć empatię człowieka, „odcinając się” od cudzej świadomości i czasochłonnego wnikania w potrzeby innych na rzecz zmniejszenia nakładu

³⁰ Por. Davis, dz. cyt., s. 51n., 144. Zob. M.L. Hoffman, *Empatia i rozwój moralny*, tłum. O. Waśkiewicz, Gdańskie Wydawnictwo Psychologiczne, Gdańsk 2006.

³¹ Por. Davis, dz. cyt., s. 232.

energetycznego własnego organizmu, wzrostu indywidualnych sił witalnych bądź prawdopodobieństwa przetrwania gatunku. W psychologicznej propozycji doskonalenia asertywności postawę empatyczną uważa się za niekonieczną, a w niektórych sytuacjach nawet za utrudnienie w sprawnej komunikacji interpersonalnej. Zalecając monitorowanie wyraźnie zaznaczonych granic dostępu do własnej sfery psychicznej i komunikowanie tego otoczeniu społecznemu, proponuje się raczej mnożenie barier międzyludzkich niż ich przekraczanie.

W tak skomplikowanych warunkach, gdy przedstawiciele różnych nauk (a niekiedy nawet reprezentanci jednej dziedziny wiedzy) wysuwają w odniesieniu do danego zagadnienia opozycyjne propozycje nazywane modelami zachowania, modelami osobowości bądź stylami życia, warto przypominać konstytutywne właściwości człowieka, wśród których wyjątkowe miejsce zajmują zdolność współczucia i wyrozumiałość.

*

Edith Stein rozważała optymalne warunki występowania wczucia i jego odmiany, dokładnie odróżniając wczucie od innych stanów emocjonalnych. Naukowcy reprezentujący nauki szczegółowe (socjologowie, psychologowie czy pedagodzy) są jednak skłonni przyjmować nieco inny punkt widzenia, uważając za istotną „podporę” rozwoju uczuciowo-emocjonalnego współczesnego człowieka również stany, które według Stein nie są wczuciem. W sytuacji nadmiernego rozrostu technologii informacyjnych ograniczających komunikację międzyludzką i tworzących liczne zagrożenia indywidualne i społeczne wszystkie odmiany identyfikacji i afirmacji cudzych stanów psychicznych mogą okazać się pomocne w procesie wychowania młodego pokolenia.

Chociaż wczucia nie sposób zakwalifikować ani do przeżyć estetycznych, ani do procesów poznawczych, procesy te, a zwłaszcza myślenie (w tym asocjacja i uogólnianie), spostrzeganie (zwłaszcza wzrokowe, słuchowe i dotykowe), uwaga, pamięć, wyobraźnia, wspierają umiejętność rozpoznawania i doświadczania cudzych stanów psychicznych. Wzorując się na poglądach Stein, która ujmowała wczucie jako sposób doświadczania drugiego człowieka (jego konstytucji psychofizycznej: cielesności i duchowości), uznałam je za formę współobecności pozwalającej doświadczyć podobieństw i różnic między psychiką własną a cudzą i umożliwiającą kształtowanie postawy przychylności wobec społeczności powszechnej – ludzkości. Współobecność dotyczy nie tylko relacji międzyludzkich, ale również dialogu Boga i człowieka, dialogu, który prowadzi do powstania porozumienia charakterystycznego dla wspólnoty. Podjęłam próbę zestawienia stanu wiedzy dotyczącego wczucia z osiągnięciami nauk szczegółowych dotyczącymi empatii, przywołując spo-

sób jej ujmowania w psychologii i pedagogice (konceptje empatii, jej odmiany i znaczenie).

Współodczuwanie, stanowiąc doznanie duchowe, emocjonalne, moralne i społeczne oraz odmianę doświadczenia ludzkiego, może sprzyjać rozwojowi więzi uczuciowej, ułatwiać proces przywiązania³², usprawniać komunikację społeczną (zwłaszcza konstruktywne rozwiązywanie konfliktów intrapersonalnych i interpersonalnych) i adaptację w nowym środowisku. Umiejętność ta może również generować inne korzystne zmiany w rozwoju filogenetycznym i ontogenetycznym człowieka, na przykład profilować dyspozycje psychiczne, takie jak allocentryzm i altruizm³³ (w relacji pomocy empatia obowiązuje głównie pomagającego, stanowi jednak również pożądaną cechę wspomaganego³⁴), takt, autentyczność, wrażliwość emocjonalną, uczuciową i moralną. Postawy otwartości na innych ludzi, tolerancji (w tym akceptacji), afirmacji życia czy miłości jawią się również jako skutek doskonalenia między innymi zdolności współodczuwania.

Dyskurs nad podobieństwami i różnicami między znaczeniami „wczucia” (terminu filozoficznego) i empatii (terminu wykorzystywanego w psychologii i pedagogice) nie powinien zostać zinterpretowany jako udział w sporze nie do rozstrzygnięcia, lecz należy go odczytać jako inspiracja do rozszerzenia dyskusji w tym zakresie na szersze kręgi naukowców reprezentujących poszczególne dyscypliny. Warto w namyśle naukowym nie tracić z pola widzenia zadań priorytetowych, którymi są zarówno rzetelne poznanie fenomenu współodczuwania, jak i kształtowanie w społecznościach tej cennej umiejętności pozwalającej dostrzegać w obcym przyjaznego członka ludzkiego rodu.

³² Por. A. Ż y w c z o k, *Hermeneutyka uczuciowej i duchowej bliskości*, w: *Miłość – akt preferencji duchowości człowieka*, red. A. Żywczok, Wydawnictwo Akademickie Żak, Warszawa 2013, s. 29.

³³ Zob. M. Ł o b o c k i, *Altruizm a wychowanie*, Wydawnictwo UMCS, Lublin 2002.

³⁴ Zob. K. O t r ę b s k a - P o p i o ł e k, *Człowiek w sytuacji pomocy. Psychologiczna problematyka udzielania i przyjmowania pomocy*, Wydawnictwo UŚ, Katowice 1991.