

Z ZAGADNIENÍ FILOZOFICZNYCH I PSYCHOLOGICZNYCH

STUDIA KOSZALIŃSKO-KOŁOBRZESKIE
NR 3-4 (1994/1995)

ks. Lucjan Dolny

FAZY ROZWOJU MYŚLI FILOZOFICZNEJ EDITH STEIN

Studiując historię filozofii można spotkać się z wielorakim sposobem rozwijania się doktryn poszczególnych myślicieli. W życiu każdego z nich można wyróżnić poszczególne okresy twórczości, w których bądź rozwijali swoje koncepcje, bądź je zmieniali. Wielu pozostawało wiernymi raz przyjętej metodzie lub założeniom pierwotnym, a rozwój ich doktryny polegał na rozciąganiu swoich koncepcji na coraz to inne regiony rzeczywistości. Inni zaś trwali przy wyśnieniu jednego przedmiotu rozszerzając sukcesywnie zakres stosowanych metod lub korzystając z nowych źródeł. Do tych ostatnich należy zaliczyć Edytę Stein.

Badacze spuścizny filozoficznej Stein dość zgodnie wyróżniają trzy fazy w jej rozwoju. Jako przewodników—mistrzów wymienia się kolejno: Husserla, św. Tomasza i św. Jana od Krzyża.

Każdy jednak, kto zetknął się z jej twórczością musi przyznać, że aczkolwiek podział ten jest słuszny, to jest on zarazem zbyt schematyczny. Nie sposób bowiem nie zauważyć wpływu innych myślicieli na taki a nie inny kształt poglądów Stein. Bardziej adekwatnym kryterium podziału na fazy wydaje się być, podane przez L. Gelber¹, preferowanie przez Stein w poszczególnych fazach różnych źródeł poznania.

I tak w pierwszej fazie, która obejmuje lata 1911—1922, jedynym akceptowanym przez Stein źródłem poznania był naturalny rozum. Celem jaki sobie w tym okresie stawiała było określenie istotowej struktury (*Wesensbau*) osoby ludzkiej i społeczeństwa. Rozważania nad skończonością bytu ludzkiego stały się niewątpliwie obok zewnętrznych okoliczności (przyjęcie sakramentu chrztu), impulsem do myślenia religijnego.

Sięgnięcie do wiary i teologii, przyjęcie światła Objawienia jako dopełnienia światła rozumu naturalnego, charakteryzuje drugą fazę w twórczości Stein.

Trudno precyzyjnie określić w czasie początek tej fazy, z pewnością jednak artykuł *Die Phänomenologie Husserls und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin*, napisany w 1929 roku, można zaliczyć do dzieł fazy drugiej.

Faza trzecia w twórczości Stein to włączenie w zakres źródeł poznania doświadczenia mistycznego. Z punktu widzenia metodologii filozofii, dzieła drugiej i trzeciej fazy, na skutek korzystania z Objawienia i doświadczenia mistycznego, nie należą już do czysto filozoficznej spuścizny Stein. Tego zdania jest na przykład Roman Ingarden, który twierdzi, że „[Edith Stein] zrezygnowała z uprawiania filozofii, i to z uprawiania filozofii w ten sposób, jak to jako sztandar wysuwał zawsze Husserl, i co ona także przyjmowała, całkowicie przyjmowała. Nie wolno w filozofii przyjąć niczego, czego absolutnej oczywistości po dokonanej analizie nie uzyskamy”². Nie jest jednak przedmiotem niniejszego opracowania zbadanie „filozoficznej czystości” poglądów Stein. Interesującym jest dla nas natomiast, jak to się stało, że uczennica Husserla sięgnęła po inne źródła poznania niż naturalny rozum. Z pewnością na fakt ten nie mieli dominującego wpływu myśliciele, których czy to przez dzieła, czy to osobiście spotkała Stein na swojej drodze. Wymownym jest tu oświadczenie Ingardena: „Jestem przekonany, że Edith Stein nie napisała ani jednego słowa, w które nie wierzyła, nie zrobiła niczego w konformistycznym duchu”³.

Kluczem do zrozumienia jedności myśli filozoficznej Stein jest przedmiot jej dociekań: problem osoby ludzkiej pojęty jako centralne zagadnienie rozważań we wszystkich fazach. Nie bez znaczenia jest też sama osobowość Stein – niestrudzonej poszukiwaczki prawdy, i to prawdy pojętej maksymalistycznie. Takiej prawdy nie jest w stanie odsłonić zdany tylko na własne siły rozum. Sama Stein o swoich niestrudzonych poszukiwaniach prawdy napisała: „Moja tęsknota za prawdą była moją jedyną modlitwą”⁴.

Mając powyższe na uwadze możemy przejść do szczegółowego przedstawienia rozwoju myśli filozoficznej Edith Stein.

Zainteresowanie osobą ludzką wzbudziły w Stein studia w Uniwersytecie Wrocławskim (1911–1913). Studiowała tam obok filozofii historię, germanistykę i psychologię. Interesowała się zagadnieniem stworzenia podstaw dla nauk humanistycznych w duchu Dilthey’a⁵. Jej zainteresowania nie znalazły spełnienia, bowiem wówczas we Wrocławiu wykładano przede wszystkim psychologię eksperymentalną (W. Stern, R. Hönlwald).

W swojej autobiografii napisała: „Całe moje studia psychologiczne doprowadziły mnie do przekonania, że ta nauka tkwi jeszcze w powijakach, że brak jej wciąż koniecznego fundamentu w postaci jasnych pojęć i że sama nie jest w stanie tych pojęć sobie wypracować”⁶. Zetknąwszy się z Husserla *Logische Untersuchungen* postanawia kontynuować swoje studia u samego mistrza w Getyndze (1913–1915). Tu znalazła to, czego na próżno dotąd szukała, pewnego rodzaju opisową psychologię myślenia z określoną metodą⁷. Owocem jej studiów jest rozprawa doktorska *Zum Problem der Einfühlung*. Mimo, iż w temacie rozprawy nie jest to uwidocznione, to zagadnieniem

głównym jest w niej problem natury człowieka, osoby ludzkiej jako właściwego przedmiotu poznania przez „wzucie”. Wzucie, zdaniem Stein, jest swoistym poznaniem pozwalającym odkryć cielesno – psychiczną istotę człowieka, a nadbudowujące się nad wzuciem rozumienie otwiera dostęp do ludzkiego bytu duchowego⁸. Następne prace Stein, które można zaliczyć do twórczości pierwszej fazy, mianowicie *Individuum und Gemeinschaft* oraz *Psychische Kausalität*, dotyczą także struktury człowieka. Tym zaś, na co Stein szczególnie zwraca uwagę jest możliwość nawiązania kontaktu i wspólnoty między ludźmi. Twórczość Stein, z tego okresu, pozwala ją zaliczyć do grona tzw. „starych uczniów z Getyngi”, którzy nie podążyli za Husserlem w kierunku transcendentnego idealizmu.

Do grona tego należeli między innymi: Hedwig Conrad – Martius, Adolf Reinach, Aleksander Koyré, Jean Hering, Fryderyk Kaufmann i Roman Ingarden. Wszyscy oni – uczniowie getyńscy z okresu przed I wojną światową – byli zdecydowanymi realistami i interpretowali poglądy Husserla w duchu realistycznym⁹. Najmocniejsze więzy łączyły Stein z H. Conrad – Martius, która zajmowała się problematyką bytowego charakteru świata. Jej dzieło *Realontologie* (1923) zawiera analizy egzystencjalne odsłaniające pewne pierwotne momenty bytowe i inne podstawowe ontologiczne stany rzeczy¹⁰. Trudno ocenić na ile wpływ Conrad – Martius przesądził o ontologicznej orientacji myśli filozoficznej Stein.

W drugiej fazie, po przejściu na katolicyzm, orientacja ontologiczna staje się dominującą. Stein czuje się zobowiązana do poznania podstaw myślowych katolickiego światopoglądu i zagłębia się w studiowanie myśli tomistycznej¹¹. Nie bez wpływu na odczytanie myśli filozoficznej św. Tomasza była fenomenologiczna formacja Stein. Sama jest tego świadoma wyznając: „Św. Tomasz znalazł uczennicę chętną i pełną czci – ale jej umysł nie był *tabula rasa*, miał bowiem już bardzo mocne piętno, którego nie dało się wymazać”¹². To piętno – fenomenologiczna formacja – widoczna jest szczególnie w sposobie określania przedmiotu badań i przeprowadzaniu analiz. Badając czyjeś poglądy filozoficzne należy stwierdzić, czy obok deklarowanych przez autora związków i zależności nie występują także inne, mające wpływ na ostateczny wyraz jego twierdzeń. W przypadku Stein ważnym wydaje się być fakt, iż odczytywała ona myśl św. Tomasza w sugestii J. Gredta. Często bowiem analizując poglądy św. Tomasza powołuje się na dzieła J. Gredta¹³. Gredt natomiast jest reprezentantem tomizmu zachowawczego (tradycyjnego)¹⁴. Historyczne korzenie tomizmu zachowawczego sięgają do tradycji Kajetana i scholastyki nowożytnej.

Cechą znamioną tego kierunku jest wierne trzymanie się tradycyjnie utrwalonej wersji poglądów św. Tomasza, czego konsekwencją jest nieodróżnianie stałej treści teorii bytu od zmiennych formuł wyrażania tych treści. Podobieństwo terminologiczne powoduje kompilację twierdzeń różnych autorów wcześniejszych z twierdzeniami św. Tomasza¹⁵. Stąd też w tomizmie zachowawczym powszechnie „utożsamia się metafizykę Tomasza z metafizyką

Arystoteles, czego skutkiem jest akcentowanie w bycie formy i analizowanie istoty, co sprawia, że albo istnienie utożsamia się z formą, albo staje się ono transcendentną własnością istot. Prowadzi to do zacierania różnicy między istotą i istnieniem”¹⁶. Grejt ponadto zdaje się nie odróżniać porządku metodologicznego i poznawczego od porządku metafizycznego i realnego utożsamiając byt jako byt z bytem niematerialnym, a w konsekwencji pojęcie z rzeczą¹⁷.

Trudno więc dziwić się, że Stein mając takiego przewodnika właściwie nie dotarła do autentycznej myśli św. Tomasza, mimo iż z pewnością czytała w oryginale *Die veritate* i *De ente et essentia*¹⁸. Należy sądzić, że Stein na skutek czerpania z kajetanowskiej tradycji nie dostrzegła różnic między myślą Arystoteles i św. Tomasza. Poza tym arystotelesowski sposób ujmowania bytu w postaci formy czy istoty był jej, jako fenomenologowi z pewnością bliższy. Potwierdza to jej wyznanie w liście do H. Conrad – Martius (17. 11. 1935): „biorę za punkt wyjścia Arystoteles – Tomasza. To, co mówię na temat substancji jest wynikiem uporczywych zmagania o zrozumienie arystotelesowskiej „ousia”. Cały przełom i zmianę pierwszej wersji na drugą zawdzięczam zasadniczo arystotelesowi”¹⁹.

Określając związki Stein ze współczesnymi jej myślicielami należy zwrócić uwagę na postać Ericha Przywary SJ, z którym była w latach 1925 – 1931 w żywym kontakcie. Kontakt ten, jak twierdzi Stein, przyczynił się do jej powrotu do aktywności filozoficznej. Chociaż stosunkowo rzadko powołuje się na dzieła Przywary, to jednak można znaleźć w rozważaniach Stein ślady wzajemnych powiązań. Za pośrednictwem przekładów i opracowań Przywary, spotkała się Stein z myślą św. Augustyna. Zagadnienia relacji Stwórcy – stworzenie, jak również stosunku filozofii i teologii są ujmowane podobnie²⁰. Stein w pełni podziela koncepcję Przywary dopełnienia filozofii przez teologię²¹. Aprobuje także jego dość swoistą koncepcję metafizyki teologicznej²².

Podsumowując drugą fazę rozwoju myśli filozoficznej E. Stein, którą można by określić jako okres twórczości w duchu filozofii chrześcijańskiej, należy zauważyć, że mimo iż rozpoczęła studiowanie podstaw światopoglądu katolickiego od św. Tomasza, to w końcowym efekcie poglądy jej bliższe są nurtowi, który wyznaczyli Platon – św. Augustyn – Duns Szkot. Stein jest tego świadoma i przyznaje, że łatwiej i szybciej osiągnęłaby cel swoich poszukiwań filozoficznych gdyby obrała inny punkt wyjścia²³. Okazało się, że jej pierwotna formacja filozoficzna stała się przeszkodą do ujrzenia swoistości filozofii św. Tomasza, szczególnie zaś egzystencjalnego charakteru jego metafizyki.

Dzielnymi drugiej fazy są: *Die Phänomenologie Husserls und die Philosophie des hl. Thomas von Aquin* (1929), *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik* (1932), *Endliches und ewiges Sein* (1936).

Trzeciej fazy rozwoju myśli filozoficznej Stein nie sposób określić czasowo. Z pewnością bowiem zainteresowanie metafizyką i własne doświadczenie mistyczne było jej udziałem jeszcze przed wstąpieniem do Karmelu. Przypad-

kowe zetknięcie się z dziełem św. Teresy z Avila wywarło na niej niezwykle silne wrażenie. Z krótkiego opisu tego zdarzenia można wywnioskować, że Stein znalazła w tekstach św. Teresy to czego szukała – prawdę o człowieku²⁴. O swoich własnych przeżyciach mistycznych nigdzie nie napisała wprost, ale niektóre jej wypowiedzi wyraźnie na nie wskazują. W *Die ontische Struktur der Person* napisała: „Uchwycę się ręki, która mnie dotyka, wtedy znajdę absolutny punkt oparcia i absolutne bezpieczeństwo (*Geborgenheit*). [...] Miłość do Niego przenika nas i czujemy się niesieni przez Jego miłość”²⁵. O mistycznym doświadczeniu Stein są przekonani ci, którzy się z nią i z jej dziełami zetknęli. Hedwig Conrad – Martius wspomina: „W najdojrzałszym z jej dzieł, w *Wiedzy Krzyża* jej pozornie chłodna obiektywność sposobu przedstawienia kwestii jest dla kogoś, kto ma wycucie tych spraw, jak płomień wewnętrznego oddania, którego źródłem może być tylko własne doświadczenie mistyczne. Tutaj wielka i w sobie samej tak tajemnicza obiektywna mistyka Karmelu zbiega się z osobistym przeżyciem Edyty Stein”²⁶. Świadectwem może być także sam wybór zakonu karmelitańskiego, zwłaszcza, że przed wstąpieniem do Karmelu Stein dłuższy czas przebywała w klasztorze dominikanek w Spirze i była częstym gościem w benedyktyńskim opactwie w Beuron. O swoim wyborze napisała: „Od blisko dwunastu lat Karmel był moim celem, mianowicie od lata 1921, gdy do rąk wpadł mi *Żywot* naszej świętej matki Teresy, [...] Zawsze wydawało mi się, że Pan zachował dla mnie w Karmelu coś, co tylko tam mogłam znaleźć”²⁷.

Stein dobrze знаła myśl karmelitańską z pism jej wielkich mistrzów: św. Jana od Krzyża i św. Teresy z Avila. Swoje rozumienie tej myśli zawarła w dwóch dziełach: *Die Seelenburg* (1936 – miał to być dodatek do *Endliches und ewiges Sein*) i *Kreuzeswissenschaft* (1942 – dzieło nieukończone). O doświadczeniu mistycznym traktują także fragmenty niewielkich opracowań: *Teresa od Jezusa wychowawczyni ludzkiej osobowości* (1935), *Modlitwa Kościoła* (1936), *Drogi poznania Boga* (1941).

Wyróżnienie trzech faz w rozwoju myśli filozoficznej Stein może być pomocne w rzetelnej ocenie jej twórczości, zwłaszcza tej późniejszej, w której wszystkie omawiane wyżej nurty (fenomenologiczny, filozofii chrześcijańskiej i mistyczny) występują obok siebie i przeplatają się. Jedność filozofii tworzy tu przede wszystkim osoba filozofująca, sięgająca po coraz to nowe źródła, by coraz głębiej poznać osobę ludzką.

PRZYPISY

¹ L. Gelber jest wydawcą dzieł E. Stein, których ukazało się dotąd 6 tomów.

² R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 167–168.

³ R. Ingarden, tamże, s. 166.

⁴ Z *kronik Karmelu kolońskiego*, cyt. za: E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 1, s. 12.

⁵ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 1974, s. 42.

⁶ E. Stein, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, [w:] E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 1, s. 211.

⁷ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 170.

⁸ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, s. 42.

⁹ E. Stein, *Dzieje pewnej żydowskiej rodziny*, dz. cyt., s. 243. Pogląd Stein w tym względzie podziela R. Ingarden. Zob. R. Ingarden, *O poglądach, które doprowadziły Husserla do transcendentnego idealizmu*, [w:] tenże, *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, s. 552.

¹⁰ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla*, Warszawa 1974, s. 38.

¹¹ E. Stein, *Endliches und ewiges Sein [EeS]*, s. XII.

¹² Tamże, s. XII.

¹³ Stein korzystała z dwóch podręcznikowych dzieł Gredta, *Elementa philosophiae Aristotelico–Thomisticae* oraz *Die aristotelisch–thomistische Philosophie*.

¹⁴ M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 113(1963), s. 1342.

¹⁵ M. Gogacz, tamże, s. 1340–1341.

¹⁶ M. Gogacz, *Tomizm egzystencjalny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 67.

¹⁷ M. Gogacz, *Współczesne interpretacje tomizmu*, dz. cyt., s. 1346.

¹⁸ Z pewnością studiowała też obie *Summy*, ale R. Ingarden wymienia tylko te dwa dzieła. Zob. R. Ingarden, *O badaniach ...*, dz. cyt., s. 166.

¹⁹ E. Stein, *Listy*, [w:] E. Stein, *Pisma*, tłum. I.J. Adamska, Kraków 1982, t. 2, s. 270–271. Zmiana pierwszej wersji na drugą dotyczy przerabiania szkicu *Akt und Potenz*, z którego powstało dzieło *Endliches und ewiges Sein*.

²⁰ E. Stein, *EeS*, s. XV.

²¹ Tamże, s. 26.

²² Zdaniem Przywary, metafizyka teologiczna to taka, która korzystając z wiary uzyskuje pewność wiary; jest metafizyką ostateczną (*endgültig*) w odróżnieniu od metafizyki filozoficznej, która opierając się jedynie na naturalnym rozumie jest metafizyką tymczasową (*vorläufig*). Metafizyka teologiczna będąc a priori ma pierwszeństwo formalne przed metafizyką filozoficzną – aposterioryczną. E. Przywara, *Analogia Entis. Metaphysik I. Prinzip*, München 1932, s. 40–45.

²³ „Vielleicht wird angesichts mancher Ergebnisse dieses Buches die Frage auftauchen, warum sich die Verfasserin nicht statt an Aristoteles und Thomas an Plato, Augustinus und Duns Scotus angeschlossen habe. Darauf ist nur zu antworten, daß sie eben tatsächlich von Thomas und Aristoteles ausgegangen ist. Wenn die sachliche Erörterung zu gewissen Zielen geführt hat, die sie von einem andern Ausgangspunkt her vielleicht schneller und leichter hätte erreichen können, so ist das doch kein Grund, nachträglich den Weg zu verleugnen, den sie gegangen ist”. *EeS*, s. XV.

²⁴ *T. Renata od Ducha Świętego. Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973, s. 61.

²⁵ Inne osobiste wypowiedzi Stein można znaleźć w jej dziełach traktujących o doktrynie św. Teresy i Pseudo Dionizego; zob. zbiór dziełek Stein w tłumaczeniu I.J. Adamskiej, *Z własnej głębi*, t. 2, s. 84; 151; 182.

²⁶ I.J. Adamska, *Edyta Stein. Pisma*, Kraków 1982, t. 2, s. 9. Inne świadectwa można znaleźć w książce W. Herbstrith, *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, Freiburg 1983.

²⁷ E. Stein, *Jak trafiłam do Karmelu w Kolonii*, [w:] T. Renata od Ducha Świętego. *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, dz. cyt., s. 109–110.

BIBLIOGRAFIA

- Stein E., *Die ontische Struktur der Person und ihre erkenntnistheoretische Problematik*, [w:] *Edith Stein Werke*, Bd VI, Louvain–Freiburg 1962, s. 137–197.
- Stein E., *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Freiburg 1986.
- Stein E., *Pisma*, tłum. I.J. Adamska OCD, Kraków 1982.
- Stein E., *Z własnej głębi. Wybór pism duchowych*, tłum. I.J. Adamska OCD, Kraków 1978.
- Gogacz M., *Tomizm egzystencjalistyczny na tle odmian tomizmu*, [w:] *W kierunku Boga*, pod red. B. Bejze, Warszawa 1982, s. 59–81.
- Gogacz M., *Współczesne interpretacje tomizmu*, „Znak” 113(1963), s. 1337–1353.
- Ingarden R., *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [aneks] [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988.
- Ingarden R., *Wstęp do fenomenologii Husserla*, tłum. A. Póltawski, Warszawa 1974.
- Ingarden R., *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963.
- Przywara E., *Analogia Entis*, München 1932.
- Teresa Renata od Ducha Świętego OCD, *Edyta Stein – filozof i karmelitanka*, tłum. M. Kaczmarkowski, Paris 1973.