

JERZY MACHNACZ
RFN

FILOZOFIA – OSOBA – BÓG. O NAJNOWSZYCH BADANIACH DOTYCZĄCYCH FILOZOFII EDYTY STEIN

WSTĘP

Niniejszy artykuł ma w znacznej mierze charakter informacyjny, stara się przybliżyć – w pierwszym rzędzie – nowszą i najnowszą literaturę z obszaru języka niemieckiego dotyczącą osoby i filozofii Edyty Stein, a dopiero – w drugim rzędzie, na ile to jest możliwe w krótkim artykule – wprowadzić w jej filozofię. Dlatego na początku konieczne jest zwrócenie uwagi na wydarzenia związane z osobą Stein, na postacie i instytucje zatroskane zachowaniem jej spuścizny literackiej oraz na ważniejsze prace o jej życiu i dziele (2). Dopiero na tak przygotowanym terenie można zwrócić uwagę na jej filozofię – fenomenologię (3), na wyłaniający się z niej obraz człowieka (4) i obraz Boga (5). Oczywiście, że można to zrobić jedynie w zarysie, ograniczając się do jednego, najważniejszego zagadnienia. W ostatnich dwóch punktach postawione zostaną obok siebie prace nowsze i najnowsze o filozofii Stein, mające charakter komplementarny, ze skoncentrowaniem uwagi na pracach najnowszych. W zakończeniu (6) znajduje się kilka uwag o fenomenologii, człowieku i Bogu.

ZARYSOWANIE SYTUACJI

Ogłoszenie w roku 1987 przez Kościół katolicki Edyty Stein błogosławioną, w roku 1998 – świętą, i w roku 1999 – Patronką Europy, jej stulecie urodzin przypadające 12 X 1991 r. i pięćdziesiąta rocznica śmierci obchodzona 9 VIII 1992 r. zostały naznaczone znaczą ilością publikacji o charakterze bio- i hagiograficznym.

Wybitniejsi autorzy zmierzali w nich do możliwie całościowego – zachowując szczegóły – powiązania życia Stein z jej filozoficzną twórczością i towarzyszącymi wydarzeniami¹.

W zachowaniu spuścizny pisarskiej Stein szczególną rolę odegrali: franciszkanin H.L. van Breda, L. Gerber oraz karmelitanki R. Posselt i M.A. Neyer. Powstały dwa archiwa: *Archivum Carmelitanum Edith Stein* w Brukseli i *Edith Stein Archiv* w Kolonii, w roku 1999 *Archivum Carmelitanum* zostało przeniesione do Würzburga, przy nim został założony Międzynarodowy Instytut Edyty Stein, którego celem jest wspieranie nauki, badań, wychowania, sztuki, kultury i religii w odniesieniu do życia i twórczości Edyty Stein². Działalność Instytutu zaznaczyła się między innymi rozpoczęciem w roku 2000 wydawania dzieł wszystkich Edyty Stein (ESGA), gdzie ukazały się tak ważne dla całościowego obrazu filozoficznej twórczości Stein, a do tej pory spoczywające w maszynopisie jej prace: *Poten und Akt* (ESGA 10 – 2003), *Der Aufbau der menschlichen Person* (ESGA 16 – 2003).

W Rolduc obradowało (2-4 XI 1990) pierwsze międzynarodowe sympozjum poświęcone życiu i filozofii Stein³, rok później na podobnym sympozjum w Eichstatt referaty wygłosili: E.W. Orth, K. Schuhmann, A. Fidalgo, H. Ott, Ph. Secretan, K.-H. Lembeck, M. Rath, P. Schulz, A.A. Bello, R.L. Fetz i Kl. Hedwig⁴.

¹ Do najlepszych zaliczam prace: B.W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, Basel – Boston 1987; H.B. Gerl, *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991; A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Düsseldorf 1998; C. Koepcke, *Edith Stein. Ein Leben*, Würzburg 1991; L. Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophin und jüdische Märtyrerin*, München 1987; A. Neyer, H.-B. Gerl-Falkowitz, *Edith Stein*, Freiburg 1994; *Edith Stein – eine große Glaubenszeugin. Leben. Neue Dokumente. Philosophie*, red. W. Herbstrith, Annweiler 1986; *Edith Stein. Ein neues Lebensbild in Zeugnissen und Selbstzeugnissen*, red. W. Herbstrith, Freiburg 1983; W. Herbstrith, *Das wahre Gesicht Edith Steins*, Aschaffenburg 1987; E. Otto, *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990.

² Zob. M. Linssen, *Die Geschichte des „Internationalen Edith-Stein-Instituts Würzburg“*, w: *Edith Stein. Themen, Bezüge, Dokumente*, red. B. Beckmann, H.B. Gerl-Falkowitz, Würzburg, s. 269-271.

³ L. Elders, *Edith Stein. Leben – Philosophie – Vollendung. Abhandlungen des internationalen Edith-Stein-Symposiums Rolduc, 2.-4. November 1990*, Würzburg 1991. W czterech sekcjach referaty wygłosili: 1) *Życie Edyty Stein*: R. Baumer, R. Schmidbauer, F. Schandl, Ed. Berkenbeil, W. Herbstrith, A. Ziegenaus, 2) *Edyta Stein i sprawa kobiet*: H.-B. Gerl, B. Albrecht, A. Ziegenaus, 3) *Edyta Stein i filozofia*: A. von Stockhausen, J.H. Nota, Kl. Hedwig, L. Elders, 4) *Postać Edyty Stein*: Kl. Hemmerle.

⁴ *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposion. Eichstatt 1991*, red. R.L. Fetz, M. Rath, P. Schulz, München 1993.

W tym kontekście trzeba zwrócić uwagę na wydaną przez karmelitankę W. Herbrith książkę *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Stein*⁵.

O FILOZOFII

Filozofia Stein rodzi się z fascynacji człowiekiem. Byt osoby ludzkiej jest motywem przewodnim jej prac, począwszy od doktoratu o wczuciu, a skończywszy na *Nauce krzyża*. Biorąc w nawias, wyłączając problematykę osoby z myśli filozoficznej Stein, trafia się w sam nerw jej przedsięwzięcia, przekreśla jej cały dorobek, godzi w samą istotę jej filozoficznego wysiłku.

Na filozoficznej drodze Stein, w jej filozoficznym rozwoju można wskazać na określone tematy i związane z nimi fazy twórczości: najpierw doświadczenie drugiego we wczuciu, później doświadczenie samego siebie w przeżyciu „Ja jestem”, wreszcie doświadczenie Boga w przeżyciu mistycznym. Spotkanie z drugim wiedzie Stein do spotkania ze sobą samym, spotkanie ze sobą samym – do spotkania z Bogiem. Odpowiednio do tych tematów-problemów można mówić o fazie: a) fenomenologicznej, b) spotkania z filozofią, klasyczną (Tomasza i scholastyką) i c) „filozofii krzyża” Cóż to była za filozofia, którą Stein uprawiała przez ponad 30 lat?

Odpowiedź w znacznej mierze jednoznacznie daje książka: *Edith Stein. Themen – Bezüge – Dokumente*⁶.

⁵Tübingen 1991. Większość publikowanych w niej artykułów przetłumaczył i wstępem poprzedził: J. Machnac, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999.

⁶Zebrałe w prezentowanej książce prace zostały podzielone tematycznie. W pierwszej części, zatytułowanej: *Wczesna fenomenologia*, mieszczą się artykuły: H.R. Sepp, *Pozycja Ed. Stein w sporze idealizm – realizm*, s. 13-24; K. Schumann, *Fenomenologiczne powiązania między Al. Pfänderem i Ed. Stein*, s. 25-36; B. Beckmann, *Fenomenologia i prawa istotowe przeżycia religijnego u A. Reinacha i Ed. Stein*, s. 37-54; Eb. Avé-Lallemant, *Ed. Stein i H. Conrad-Martius – spotkanie w życiu i dziele*, s. 55-78.

W drugiej części, *Fenomenologia i ontologia*, publikują: P. Volek, *Teoria poznania Ed. Stein*, s. 81-96; J.G. Hart, *Aspekty czasowości i bytu wiecznego w fenomenologicznej teologii Ed. Stein*, s. 97, 106; Fr. Tommasi, „...Mówili rozmaitymi językami...” – dialog między fenomenologią i średniowieczną scholastyką w dziele Ed. Stein, s. 107-134; U. Ferrer, *Ślady św. Jana od Krzyża w dziele Ed. Stein*, s. 135-146.

Trzecia część: Uwagi odnoszące się do biografii, historii kultury i duchowości, zawiera analizy: H.-B. Gerl-Falkovitz, *Niemiecka historia kultury w dziesięcioleciu 1918-1928, skoncentrowana w spojrzeniu na Ed. Stein*, s. 149-170; M. Petermeier, *Rozwój religijny Ed. Stein*, s. 173-188; K.-H. Wiesemann, *Ed. Stein w zwierciadle myśli Er. Przywary*, s. 189-200; V.R. Azcu, „Sancta Discretio” i Virgo Benedicta. Wpływ duchowości benedyktyńskiej na Ed. Stein, s. 201-210; S. Binggeli, *Znaczenie Pisma św. dla Ed. Stein – również w nieopublikowanych tekstach*, s. 211-227; Ch.K. Suzawa, „W drodze na Wschód” Ostatnie świadectwo Ed. Stein, s. 227-238.

Wiadomo, że nie można sobie wyobrazić myślenia Stein bez kręgu fenomenologów. Jej myślenie jest „filozoficzną dyskusją z innymi”, „myśleniem w dialogu” Taki filozoficzny dialog, „spór o rzecz samą”, prowadzi Stein z Husserlem – jej mistrzem i Heideggerem – którego dzieło podziwia, z Schelerem – będącym dla niej inspiracją, i Conrad Martius – jej najserdeczniejszą przyjaciółką⁷, z Pfänderem – nauczycielem z daleka, aż Monachium, i Reinachem – nauczycielem z bliska, z Getyngi. Dyskutuje ona również z Tomaszem i Janem od Krzyża, Teresą Wielką i Dionizym Areopagitą. Każda z tych dyskusji jest owocna, otwiera nowe perspektywy, prowadzi do spotkania w obszarze filozofii nowożytnej (fenomenologii) bądź do spotkania filozofii nowożytnej z filozofią klasyczną, w których to spotkaniach myśl człowieka stara się rzucić światło (z)rozumienia na tajemnice ludzkiego istnienia.

Sepp podejmuje jeden z najbardziej kontrowersyjnych i interesujących problemów, a mianowicie stanowisko Stein w sporze między idealizmem i realizmem. Rozpoczyna on swoje analizy od zarysowania stanowiska Husserla, przybliży stanowisko Celmsa – rozróżniającego między tzw. idealizmem fenomenologicznym Husserla i idealizmem transcendentalem w sensie Kanta, Ingardena – opowiadającego się za gruntownym przebadaniem problemu całej sytuacji wiodącej do sporu, i Schelera – twierdzącego, że spór między realizmem a idealizmem spoczywa na fałszywych założeniach⁸.

Stein wyróżnia trzy sfery istnienia: 1) zewnętrznego świata, 2) czystej świadomości, 3) Absolutu w ścisłym sensie. Jeśli Stein krytykuje transcendentale stanowisko Husserla, to jest również w stanie dostrzec, co takie stanowisko daje, co przemawia za nim. Sama jednak nie opowiada się jednoznacznie ani za realizmem, ani za idealizmem, gdyż problem – jej zdaniem, podobnie jak zdaniem Ingardena – wymaga głębszych badań. Sepp zwraca uwagę na trzy punkty, które Stein wnosi do dyskusji między realizmem i idealizmem. Jego zdaniem Stein: 1) szkicuje możliwości spotkania sfery świadomości ze sferą świata przedmiotów, 2) podkreśla, że życie intencjonalne jest „związane” z psychofizycznym życiem podmiotu myślą-

Czwarta część: Dokumentacje, zawiera prace: Ed. Stein, Protokoły Getyńskiego Towarzystwa Filozoficznego (1913-1914), s. 239-248; Cl.M. Wulf, Rekonstrukcja i nowe datowanie niektórych wcześniejszych dzieł Ed. Stein, s. 249-268; M. Linssen, Historia Międzynarodowego Instytutu Edyty Stein w Würzburgu, s. 269-272.

Książka kończy się danymi biograficznymi i bibliograficznymi autorów, wykazem skrótów, wykazem publikacji pism wszystkich Edyty Stein, wykazem literatury i osób, s. 273-318.

⁷J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Papieski Fakultet Teologiczny – Wrocław 1999, przybliży filozoficzny dialog Stein z Conrad-Martius, Husserlem, Heideggerem, św. Tomaszem, oraz jej rozumienie „filozofii krzyża”

⁸Zob. H.R. Sepp, *Pozycja Ed. Stein w sporze idealizm – realizm*, dz. cyt., s. 14-20.

cego, 3) zwraca uwagę, że świat zewnętrzny nie jest momentem strukturalnym transcendentalnej świadomości⁹. Specyficzny przyczynek Stein do problematyki idealizm – realizm polega na tym, że pokazuje ona, w jaki sposób może zostać „zawieszona”, unieważniona w transcendentalnej fenomenologii Husserla ograniczenie do idealizmu, bez porzucenia idei fenomenologii konstytutywnej. „Tym też znaczy się fenomenologiczne stanowisko Stein aż po *Potenz und Akt*, jest ono mianowicie próbą rozwinięcia fenomenologu konstytutywnej rezygnującej z absolutności świadomości konstytuującej wszelki sens i wszelki sens bytu”¹⁰.

Doskonale historyczne i tematyczne analizy (Schumann, Beckmann, Avé d Lalemant, Volek, Tommasi, Gerl Falkovitz, Wiesemann) konfrontujące myśl Stein z tematami i ich rozwiązaniami innych filozofów i myślicieli przybliżają i odślawiają te miejsca, w których ona się z nimi zgadza, jej podziela, przejmując, pogłębia, ale i te miejsca, gdzie krytykuje ona rozwiązania innych i je odrzuca. Dzięki tej konfrontacji dzieło Stein zostaje „osadzone” filozoficznie: Stein była i cały czas pozostała uczennicą Husserla mimo różnych faz twórczości, w której można zauważyć odchodzenie od fenomenologii transcendentalnej i skłanianie się ku ontologii. Filozofią Stein jest fenomenologia i tematycznie: podejmowane problemy zostają sprecyzowane i naświetlone z wielu stron. Wszelkie dalsze badania filozoficznego dorobku Stein będą musiały nawiązywać do wyników i ich interpretacji zamieszczonych w tym tomie.

O CZŁOWIEKU

Nawiązując do pracy P. Schulza, *Edith Stein Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*¹¹ pragnę zwrócić uwagę na książkę C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine kontextuelle Darstellung*¹².

⁹Tamże, s. 23.

¹⁰Tamże.

¹¹P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person: von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg – München 1994, ss. 276. Jest to przerobiona praca doktorska, o następującym planie: cz. I – Drogi do filozoficznej antropologii: 1) Zarysowanie problemu fenomenologicznego osoby ludzkiej w pracy doktorskiej *Zum Problem der Einfühlung*, 2) Subiektywność osoby ludzkiej. Praca *Einführung in die Philosophie*, 3) Fenomenologia struktur psychicznych i idea wieloosobowych twórców; cz. II – Od filozofii świadomości do metafizyki bytu: 4) Osoby i duch w niepublikowanym studium *Potenz und Akt*, 5) Teoria osoby ludzkiej w *Endliches und Ewiges Sein*, 6) Streszczenie i perspektywy.

¹²C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen: Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen. Eine konstextuelle Darstellung*, Vallendar – Schönstätt 2002, ss. 405. Jej plan jest następujący: 1) Antropologia Ed. Stein w kontekście wczesnej fenomenologii, 2) Kontekst filozoficzny dzieła Ed. Stein, 3) Kontekst naukowo-teoretyczny pracy Ed. Stein, 4) Konstytucja osoby, 5) Rozważania filozoficzno-religijne, 6) Rozważania końcowe.

W obu pracach zostały po raz pierwszy wykorzystane niepublikowane do tej pory prace Stein: *Potenz und Akt* oraz *Einführung in die Philosophie*, co znacznie poszerza obraz jej twórczości. Jeśli chodzi o filozofię Stein, to ich autorzy dochodzą do jednoznacznego stwierdzenia. Dokumentując przechodzenie Stein od filozofii świadomości do metafizyki bytu na podstawie analiz jej rozważań o człowieku Schulz stwierdza zdecydowanie, że w przypadku Stein należy mówić o ciągłości myśli i metody, że ona była od początku do końca swej filozoficznej twórczości fenomenologiem¹³. Wulf pokazuje, że Stein przeprowadzała transcendentálną (Ja transcendentálne, wolność, cielesność) i ontologiczną (Ja osobowe, granice ludzkiej osoby, ciało) konstytucję i pisze: „Przy wszelkiej ontologicznej argumentacji pozostała ona fenomenologiem (o charakterze transcendentálnym, ejdetycznym, czy realnym), o czym świadczy bardzo wiele nawet w późnej fazie jej twórczości”¹⁴.

Jeśli Schulz w głębokich i rzeczowych analizach historycznie – na podstawie kolejno powstających dzieł – dokumentuje rozwój antropologii filozoficznej Stein, tak Wulf podchodzi do tego samego tematu o wiele szerzej: na początku umieszcza antropologię filozoficzną Stein w kontekście myśli Husserla i Schelera oraz innych kierunków filozoficznych, a w zakończeniu rozwija jej filozoficzno-religijne perspektywy, w których należy szukać odpowiedzi na problem – tajemnicę bytu i bycia człowieka.

Wiek XX jest wiekiem antropologii, nigdy człowiek nie zajmował się tak intensywnie swoją istotą jak w tym czasie. Jako wynik tego profesjonalnego zainteresowania człowieka swoim bytem powstaje antropologia filozoficzna¹⁵. Wiek XX jest również wiekiem wolności. Nigdy do tej pory człowiek nie dożył do wyzwolenia się z tego wszystkiego, co go zniewala.

Prawdziwe ludzkie działanie nie mieści się – według Stein – w przyrodniczej rzeczywistości, chociaż na niej się rozgrywa. Ludzkie działanie mieści się w przestrzeni bytu osobowego, jest znaczone motywacją, tak jak przyrodnicze działanie opisywane jest w kategoriach przyczynowości.

Jaką rolę odgrywa wolność i prawda w ludzkim osobowym byciu? Na ile te konstytuty osoby ludzkiej czynią jej byt otwartym? Gdzie i w jaki sposób zamykają one, „ograniczają” osobę? Czy jest sens w przypadku osoby ludzkiej mówić o absolutnej wolności?

Spróbujmy odpowiedzieć na te pytania w kontekście fenomenologii transcendentálnej (Husserl) i fenomenologii personalnej (Stein), nabudowanej na fenomenologii ontologicznej (Conrad-Martius).

¹³Zob. P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person...*, dz. cyt., s. 11-15.

¹⁴C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen...*, dz. cyt., s. 17.

¹⁵Za jej twórców uchodzą: M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen.

Z pojęciem czystej, transcendentalnej wolności wiąże się wolność absolutna, wolność niczym nieograniczona. Sfera czystego, transcendentalnego istnienia nie potrzebuje nikogo i niczego do swego istnienia, ona istnieje istnieniem absolutnym. Cóż to jest za istnienie? Coś jest czyste, jeśli jest samo, jeśli nie jest niczym innym znaczone. Transcendentalność mówi o braku granic, o nieograniczoności. Czyste, transcendentalne Ja jest absolutnie pustym, niczym nie naznaczonym istnieniem. Ono może się wprawdzie poruszać we wszystkich kierunkach, ale nie ma żadnego celu. Wprawdzie istota czystej, transcendentalnej wolności jest w absolutnej nieograniczoności, ale ta absolutna nieograniczoność jest właśnie absolutnym ograniczeniem, związaniem, utwaleniem. Dlatego czysty podmiot w transcendentalnej wolności jest „uwięziony”, skazany na absolutny spoczynek. Wolność jest ruchem! Czysta transcendentalna wolność jest absolutnym zamknięciem, utwaleniem (*Fixiertheit*).

Absolutne zamknięcie w nieograniczoności czy bezgraniczności zostaje zniesione wtedy, kiedy czyste Ja przechodzi z płaszczyzny transcendentalnej na płaszczyznę ontologiczną. Przechodząc na płaszczyznę ontologiczną, czyste Ja definiuje, określa siebie, a tym samym przestaje być czystym Ja. Ja, podejmując opcję, natrafia na coś, przestaje być pustym Ja. Opcja jest artykulacją wolności Ja. Artykułując swoją decyzję, Ja opuszcza sferę absolutnej wolności, ponieważ z niej skorzystało. Innymi słowy: transcendentalna wolność czystego Ja jest apriorycznym warunkiem wolnego działania osoby ludzkiej.

Stein zna dobrze czyste, transcendentalne Ja, o którym tyle pisał Husserl w *Ideach*, zdaje sobie sprawę z granic transcendentalnego idealizmu, dlatego przyjmuje ona podmiot o określonych jakościach, osobowe Ja psychofizycznego indywiduum. Człowiek jest cielesno-psychiczno-duchową rzeczywistością. Jako taki musi transcendentalną wolność podjąć, nadać jej własne, ludzkie wymiary. Czysta, transcendentalna wolność jest konstruktem. Absolutna wolność nie wie nic o swojej wolności, aby jej doświadczyć, musi się zdefiniować, wyznaczyć sobie granice, określić siebie.

Wolność jest otwarciem i zamknięciem, wyznacznikiem, konstytutem bytu osoby ludzkiej. A jak ma się sprawa z prawdą? Nikt nie ma wątpliwości, że istnieje podmiot, podmioty i przedmioty. Fakt stwierdzenia istnienia czegoś jest niczym innym jak poznaniem, że kto/coś jest. Bycie czegoś/kogoś jest byciem siebie objawiającym. Prawda jest dana z samym bytem. Ona jest – klasyczne rozumienie prawdy – zgodnością (*adequatio*) intelektu z rzeczą.

W poznaniu istnienie podmiotu poznającego zostaje skonfrontowane z istnieniem kogoś/czegoś. Wolne poznanie nie jest jednak czymś dowolnym. Poznający podmiot nie tworzy poznawanej rzeczywistości, on ją odkrywa. W tym sensie w poznaniu poznający podmiot nie ma żadnej wolności, w poznaniu on jest „skazany” na bytowe struktury tego, co jest. Wolne poznanie nie ma zatem prawdy do własnej dyspozycji, ono jest „zapatrzaniem” na to, co jest.

Oczywiście, że poznający podmiot może się zamknąć na prawdę, może się odwrócić od tego, co jest, i tworzyć własną rzeczywistość, ale to będzie jego rzeczywistość. Wtedy będziemy mieli do czynienia z faktem swawoli. Czym jest „swawola” podmiotu poznającego w poznaniu? Oderwaniem myśli od tego, co jest, tworzeniem czegoś we własnych myślach. „Swawolne” poznanie jest puste, bo nie trzyma się tego, co rzeczywiście jest. W poznaniu rzeczywistość wyznacza granice „swawoli” poznania. Zaakceptowanie tych granic świadczy o wolności poznającego podmiotu, ponieważ być w prawdzie (bycia), jest byciem w wolności.

Kim jest człowiek? Co znaczy dla niego: żyć w wolności i w prawdzie? Zbierając wyniki swoich analiz, Wulf stwierdza: Stein rozwija, począwszy od wczesnych prób antropologicznych, a skończywszy na późnych, filozoficzno-religijnych pracach, cały czas obraz człowieka: cielesno-psychiczno-duchowo zbudowane indywiduum jest ze swej istoty wolne i jednocześnie związane, ograniczone. W jego konkretnym bycie pojawiają się „otwarte” miejsca, których nie można filozoficznie określić, np. skąd i dokąd bytu ludzkiego, napięcie między przeżywaną pustką i wyczekiwaną pełnią, zagadka duchowej potencjalności i nieujmowalnej w słowa jakościowej indywidualności. I Stein wcale nie próbuje w tych miejscach dać uczonej, filozoficznej odpowiedzi, gdyż zdaje sobie sprawę, że okazałaby się ona tymczasowa lub czystym postulatem¹⁶.

O BOGU

Na przestrzeni ostatnich dziesięciu lat powstały dwie prace podejmujące – z różnych perspektyw – ten sam temat w twórczości filozoficznej Stein. Odkrycie istnienia drugiego w przeżyciu wczucia wiedzy Stein do odkrycia własnego „Ja jestem”, z kolei przeżycie „Ja jestem” wiedzy ją do przeżycia istnienia absolutnie Drugiego, to znaczy Boga. Za pomocą metody fenomenologicznej Stein opisuje istotę przeżycia religijnego i jeśli nawet tego nie czyni bezpośrednio, to przecież na podstawie przeprowadzonych przez nią analiz można odtworzyć jej filozofię religii. Takie zadanie stawia sobie też A.U. Müller w pracy: *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*¹⁷ B. Beckmann w swej książce: *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß*

¹⁶ Zob. C.M. Wulf, *Freiheit und Grenzen...*, dz. cyt., s. 387.

¹⁷ A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg – München 1993, ss. 490. Praca składa się z czterech części: 1) *Co nie było w moich planach, to było w planach Bożych*. Szkic biograficzny życia Ed. Stein, 2) *Myślenie w sporze i dialogu*, 3) *Sen bytu – szkic ontologii energetycznej*, 4) *•ródłowość sensu z niezglębionością absolutnego życia*; kończy się podaniem bibliografii, załączników o tematach wykładów Husserla, wykazu pojęć i osób.

an *Adolf Reinach und Edith Stein*, na podstawie analiz przeżycia religijnego przybliża filozoficzne i religijno-filozoficzne perspektywy myśli Reinacha i Stein¹⁸.

A.U. Müller rekonstruuje filozofię religii Stein z uwagą i precyzją, w drugiej części pracy analizuje te miejsca, w których nawiązuje ona do Husserla, Reinacha, Heideggera i Schelera, a części czwartej – do Pfändera i Conrad -Martius. Dzięki życzliwości M.A. Neyer ma dostęp do maszynopisów Stein, pozostających do tej pory w archiwum, nawiązuje kontakt i rozmawia z tymi, którzy na swej drodze ją spotkali: Ad. Jaegerschmidt, Pl. Laubhart i prof. dr. M. Müllerem. Pierwsze prace, a zwłaszcza rozprawa *O wczuciu są* – zdaniem A.U. Müllera – kluczem do zrozumienia całego życia i dzieła Stein. Rozpoczyna się ono od próby zrozumienia życia duchowego drugiego człowieka, w którym ciało (*Leib*) nie jest tylko czymś zewnętrznym (*Körper*), ono jest uzewnętrznieniem wewnętrznego bytu mnie samego i drugiego w mojej i jego bezpośredniości i jednocześnie w mojej i jego skrytości. Ja jestem ciałem i ciało daje dostęp drugiemu do mnie, ale ono też oddziela mnie ode mnie i „zasłania” mnie przed innym. Centrum własnego istnienia, wewnątrz duszy jest tym miejscem, w którym Stein odnajduje Boga i w którym Bóg ją znajduje. Bo dla Stein „bycie-z-Bogiem” jest odnalezieniem, czyli znalezieniem siebie¹⁹.

Beckmann pisze o przeżycia religijnym w sposób fenomenologiczny, tj. rzeczowy i jasny. Rozpoczyna od analizy pojęcia „przeżycie”, tym samym otwiera szerokie pole badań, aby przez koncentrację na „przeżyciu religijnym” zawęzić je do jego istoty. Poświęcone są temu dwa pierwsze rozdziały. Do nich też kilka uwag natury ogólnej.

Można powiedzieć, że historia filozofii, czyli dzieje zmierzania człowieka do zrozumienia tego, co absolutnie, bezspornie istnieje, to nic innego jak opowiadanie się za doświadczeniem zewnętrznym bądź doświadczeniem wewnętrznym. Doświadczenie można sprowadzić i ograniczyć do przeżycia psychicznego i wtedy wszelkie filozofowanie będzie przeżywaniami. Koniec wieku XIX. i początek wieku XX to opoka psychologizmu. Fenomenologię Husserla można rozumieć jako próbę odrodzenia filozofii, przywrócenia jej przedmiotu, czyli zwrócenia „do rzeczy”, do tego, co obiektywnie istnieje. Fenomenologia nie jest psychologią, tak jak

¹⁸ B. Beckmann, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, ss. 332. Praca doktorska Beckmann składa się z pięciu rozdziałów: 1) Przeżycie religijne w praktyce życiowej i jako temat badań filozoficznych, 2) Metoda fenomenologiczna i wydarzenie religijnego nawrócenia, 3) Fenomenologia przeżycia Boga u Adolfa Reinacha, 4) Przeżycie Boga i poznania Boga u Edyty Stein, 5) Logika przeżycia religijnego i wyniki dla religijno-filozoficznej dyskusji, otwiera ją wprowadzenie napisane przez H.-B. Gerl-Falkovitz (s. 14-17), a kończy bibliografia, wykaz osób i pojęć.

¹⁹ Zob. A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, dz. cyt., s. 22, 424-461.

świadomość nie jest psychiką. Przeżywanie (noeza) jest zawsze przeżywaniem czegoś (noemat), w pierwszym i w drugim można wskazać istotowe struktury i prawa. Doświadczenie wewnętrzne jest przeżyciem spotkania z samą rzeczą, ono jest swoistego rodzaju świadectwem. Z tego też względu fenomenolog – jako świadek – nie może nic napisać od siebie. Jego zadaniem – jako filozofa – jest opisywanie jedynie i wyłącznie tego, co jest, i jak jest to, co jest. On nie może naruszyć, „zranić” rzeczywistości tak w jej istnieniu, jak i w uposażeniu. Fenomenologia jako powrót do rzeczy jest powrotem do filozofii.

W rozdziałach trzecim i czwartym zajmuje się Beckmann przybliżeniem przeżycia religijnego u Reinacha i Stein. Do tego też kilka uwag najpierw ogólnych, później szczegółowych.

Wśród wielu uczniów getyńskich Husserla doszło do przemiany życia. Reinach i Stein, jak również: D. von Hildebrand, J. Héring, Al. Koyre, G. Walter, H. Conrad-Martius, odkryli konkretność rzeczywistości chrześcijańskiej. Conrad-Martius uważa, że metoda fenomenologiczna odegrała przy tym określoną rolę, o czym tak pisze: „[...] najsilniejszym argumentem za ateizmem, w szczególnym sensie przeciw obszarowi Objawienia rzeczywistości specyficznie chrześcijańskiej, była i jest pozorna niemożliwość rzeczy i treści będących przedmiotem wiary. W tej jednak chwili, w której w oglądzie istotowym odsłania się pełna istota rzeczy, a z nią możliwość istnienia, ateista musi przeżyć wstrząs. Czyż może on nie podjąć odpowiedzialności za zmierzenie się z pytaniem o egzystencję rzeczy, której istnienie nagle, w sposób wywierający głębokie wrażenie, stało się możliwe?”

Reinach i Stein przeżyli taki filozoficzny – teoretyczny, i życiowy – praktyczny wstrząs: z ateistów stali się głęboko wierzącymi chrześcijanami, on w duchu protestanckim, ona – katolickim. Oboje podjęli też, każdy na swój sposób, próbę fenomenologicznego odsłonięcia istoty przeżycia religijnego.

Spuścizna filozoficzna Reinacha dotycząca tego tematu to notatki, szkice, fragmenty, pisane w okopach frontu, jako przygotowanie do planowanych wykładów z filozofii religii. Niezwykle osiągnięcie Beckmann polega na tym, że ona te „nie-dokończone myśli” Reinacha porządkuje i systematyzuje, tworząc teorię przeżycia religijnego, w tym celu często te tylko naszkicowane przez niego myśli myśli dalej, rozwija w różnych kierunkach, uzupełnia i sprawdza. Przeżycie Boga (Gotteserlebnis) kulminuje u Reinacha w przeżyciu poczucia bezpieczeństwa (*Geborgenheit*).

W przypadku Stein szczególną rolę przy rekonstrukcji jej teorii przeżycia religijnego odgrywa praca *Potenz und Akt*, napisana w roku 1931 i pomyślana jako rozprawa habilitacyjna, gruntownie przerobiona w pracy *Endliches und ewiges Sein*, pozostająca aż do roku 1998 w maszynopisie. Fenomenologiczne analizy przeżycia i poznania Boga u Stein zostają poszerzone przez wprowadzenie myśli św. Tomasza i scholastyków oraz przez nawiązanie do mistyki Dionizego Areopagity,

św. Teresy Wielkiej i św. Jana od Krzyża. Beckmann ma tutaj o wiele więcej tekstu do przeanalizowania, i to tekstu dosyć zróżnicowanego, ale czyni to w sposób suwerenny. Wskazuje na transcendentálne i ontologiczne stanowisko Stein, jako stanowiska wzajemnie się dopełniające, jej analizy przeżycia religijnego Stein ugruntowane są – co Beckmann słusznie podkreśla – w ontycznej strukturze osoby ludzkiej.

Odnosnie do ostatniego, piątego rozdziału pracy Beckmann trzeba powiedzieć:

– Fenomenologia jako metoda badań filozoficznych rzeczywistości religijnej musi zdawać sobie sprawę ze swych granic i swych możliwości. Jej celem nie może być nigdy ostateczne opisanie Niewypowiedzianego, innymi słowy: zracjonalizowanie Absolutu. Za pomocą metody fenomenologicznej bada się treści jako treści i przeżycia jako przeżycia, przy czym przeżycie religijne jest swoistego rodzaju, a tym samym nieredukowalne do przeżycia np. piękna czy wartości, dlatego też można je obiektywnie opisać.

– Fenomenologia odrzuca wszystkie teorie psychologiczne, według nich przeżycie religijne jest projekcją, czyli własnym tworem przeżywającego podmiotu.

– Przeżycie religijne „rozgrywa się” w obszarze osobowym, a więc nie na poziomie determinizmu, lecz motywacji. Miejscem przeżycia jest głębia duszy, dlatego ma ono do czynienia z wolnością osoby. Osoba może się na nie otworzyć i może się przed nim zamknąć. Stein mówi nawet o wolności przed przeżyciem – otwarciu na Boga; i wolności po przeżyciu – konsekwencjach z przeżycia Boga.

– Przeżycie religijne jest czym nieoczekiwanym, niespodziewanym, nie jest ono nigdy przeżyciem „wymuszonym” przez przeżywający podmiot.

– W przeżyciu religijnym nie mamy do czynienia ani z poznaniem empirycznym, ani apriorycznym, lecz zupełnie innym, trzecim rodzajem doświadczenia tego, co jest, poznaniem prowadzącym do egzystencjalnego aktu wiary, do „uznania” (*Anerkenntnis*). Z przeżycia poczucia bezpieczeństwa „rodzi się” przeżycie religijnej pewności istnienia.

– Poznanie bezosobowego Absolutu jest domeną metafizyki, poznanie osobowego Boga – mistyki.

– Każdy, nawet ateista, może mieć przeżycie religijne, ale ono nie musi być od razu przez niego zauważone, z różnych względów może być zaciemnione czy przygaszone. Przeżywający podmiot musi posiadać określoną zdolność przyjęcia (*gewisse Aufnahmefähigkeit*) rzeczywistości względem niego transcendentnej. Stein mówi o: „oddaniu się uczuciu”, o „pójściu za uczuciem” prowadzącym do duchowego wstrząsu (*Erschütterterwerden*). Ten wstrząs nie jest produktem własnej świadomości, lecz faktem dostrzeżenia przez podmiot czegoś irytującego, zagadkowego, co relatywizuje jego istnienie. W takim przeżyciu pojawiają się momenty racjonalne i wolitywne, z uczuciem pewności istnienia Boga pojawia się – według Reinacha – uczucie wdzięczności.

– Przeżycie religijne „odslania” przeżywającemu podmiotowi istnienie absolutnej rzeczywistości i „związanie” z tym istnieniem jego własnego istnienia. Solipsyzm nie ma zatem miejsca w bycie osoby, ponieważ jej istnienie jest istnieniem z Bogiem.

– Przeżycie religijne można rozumieć jako: 1) „przejście” z niewiary do wiary przez przyjęcie za prawdziwe określonych twierdzeń, takie „przeżycie” jest udziałem większości wierzących, 2) „przejście” od czysto intelektualnego poznania do osobistego doświadczenia, będącego udziałem niektórych wierzących, 3) współcierpienie z Chrystusem, które jest udziałem ludzi wyjątkowych, 4) zjednoczenie z Chrystusem w mistycznych zaślubinach, będące udziałem tylko wybranych.

Praca Beckmann jest niezwykła w tym względzie, że rekonstruuje filozoficzne zmaganie się dwóch znakomitych myślicieli – fenomenologów z „problemem” Boga. Ich analizy dowodzą, że dla wszystkich ludzi istnieje religijna rzeczywistość, dla wierzących i niewierzących i że w jej horyzoncie dochodzi człowiek do zrozumienia własnego istnienia i własnej istoty. Badania fenomenologiczne, w tym przypadku Reinacha i Stein, pokazują – z jednej strony – wierzącym, że ci winni poważnie brać stanowisko ateisty, a ateistom – z drugiej strony – że i oni winni z całym szacunkiem odnosić się do pozycji zajmowanych przez wierzących.

Wiara ubogacona, bazująca na własnym przeżyciu religijnym jest o wiele bardziej żywa i bardziej nośna od wiary spoczywającej na intelektualnie przejętej wiedzy i tradycji.

Książka Beckmann jest adresowana do wszystkich, do tych, którym Bóg „wpadł” w myślenie i życie, jak i do tych, którzy Go jeszcze nie odkryli i do tych, którzy żyjąc w atmosferze postmodernizmu, nie mają dla Niego miejsca w myśli i życiu. Bóg jest wprawdzie „przedmiotem” poznania i „zawartością” świadomości, ale On nie jest czymś, lecz Kimś przewyższającym istnienie człowieka i jego wszelkie wysiłki poznawcze. Dlatego przeżycie religijne (Boga) jest dla człowieka tak ważne i tak trudne do opisanania.

ZAKOŃCZENIE

Stein jest fenomenologiem. Przymiotniki: transcendentalna, egzystencjalna, ontologiczna, wyznaczają nurty w szerokim strumieniu fenomenologii, tym samym określają, otwierają i zamykają pole badań. Czym jest fenomenologia? Powrotem do samych rzeczy! Na czym ten powrót polega? Co on daje? Conrad-Martius odpowiada w imieniu własnym i przedstawicieli o nastawieniu ontologicznym: „dla nas powrót do rzeczy oznaczał i oznacza [...] osiągnięcie zupełnie nowego i ostatecznego filozoficznego nastawienia, a z nim wybawienie od wszelkich krytycznych, teoriopoznawczych, psychologicznych, historycznych i innych – naniesionych przez tradycję – przesądów, wyzwolenie od wszelkich uprze-

dzeń”²⁰. Fenomenologia jest wyzwoleniem z wszelkich więzów i skierowaniem uwagi na to, co jest. Stanowisko ontologiczne jest otwarciem na rzeczywistość, na to, co jest i jak ono jest. Fenomenolog o nastawieniu realistycznym, ontologicznym nie wyznacza granic rzeczywistości, on je respektuje, i to w podwójnym sensie: pozwala czemuś być w tym, czym ono jest (coś jest), i tak, jako ono jest (że coś jest).

Stein jest fenomenologiem. „W Stein [...] odżyła pasja prawdy, polegająca dla niej na całkowitej przejrzystości. Owa przejrzystość oznaczała dla niej – i to jest, aby tak powiedzieć, «fenomenologiczna przewaga» nad fenomenologią Husserla: że własne myślenie musi być dla niej jasne, że musi się mierzyć samo z siebie z tym, co jest do pomyślenia”²¹.

Stein próbuje za pomocą metody fenomenologicznej opisać istotę człowieka i jego spotkanie z Bogiem. Tajemnica człowieka spoczywa w tajemnicy Boga: człowiek jest partnerem Boga. W niezgłębioności Boga jest niezgłębioność człowieka. Jeśli człowiek pragnie zgłębić własną niezgłębioność, wtedy – według Stein – zanurza się, zatapia w niezgłębioność Boga. Dlatego ostatecznym słowem człowieka o sobie samym jest słowo o Bogu. Ostateczna wypowiedź o istocie człowieka jest mową o Bogu. W ludzkości człowieka ujawnia się boskość Boga.

Opisy istoty człowieka i jego spotkania z Bogiem przeprowadzone przez Stein nie są opisami abstrakcyjnymi, to znaczy oderwanymi od życia. Stein „dochodzi” do człowieka, do siebie samej na podstawie własnego przeżycia, to, o czym mówi, jest jej udziałem, jej opisy są świadectwem przeżywanej rzeczywistości. Fenomenolog jest świadkiem tego, co jest.

Mówić o tym, co jest w sposób absolutny, to mówić o Bogu. Niech do Stein należy też tutaj ostatnie słowo: „Wszelkie mówienie o Bogu zakłada mowę Boga. Jego mową – przed którą musi zamilknąć wszelka ludzka mowa – jest to, co nie mieści się w żadnym języku człowieka, nawet w języku obrazów. Jest to uchwycenie tego, do którego ona jest kierowana, który jako warunek słuchania wymaga osobistego oddania. Takie uchwycenie jest z reguły związane z powołaniem na «teologa»”²².

²⁰ H. Conrad-Martius, *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: *taż, Schriften zur Philosophie*, München 1965, s. 395.

²¹ Kl. Hemmerle, *Die geistige Größe Edith Steins*, w: L. Elders, *Edith Stein...*, dz. cyt., s. 278.

²² *Wege der Gotteserkenntnis – Dionysius der Areopagit und seine symbolische Theologie*, red. W. Herbstrith, V.E. Schmitt, München 1979, s. 71.

Zusammenfassung

Der Artikel hat einen informativen Charakter und macht zuerst auf die Ereignisse, Institutionen und Literatur, die mit Leben und Werk Edith Stein verbunden sind, aufmerksam (2). Die neuesten Bücher (von: Beckmann und Gerl-Falkovitz (Hg.), Wulf, und Beckmann) über die Stein'sche Philosophie werden kurz und punktuell besprochen: ihre Phänomenologie – ihre Stellung im Streit zwischen Realismus und Idealismus, ihre Anthropologie – die Rolle der Freiheit im menschlichen Sein (4), ihre Religionsphilosophie – das Geheimnis des Menschen führt den Menschen zum Gottes Geheimnis.