

Michałowski, Stanisław Czesław

Doświadczenie wglądu : ujawnienie się Ja a głębia poznania : studium fenomenologiczne w ujęciu Edyty Stein

Prace Naukowe AJD. Pedagogika 19, 133-176

2010

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

Stanisław Czesław MICHAŁOWSKI

Doświadczenie wglądu. Ujawnienie się Ja a głębia poznania. Studium fenomenologiczne w ujęciu Edyty Stein

*„O przyszłości raczej nie myślałam, ale nadal żywiłam przekonanie, że czeka mnie coś wielkiego”
(E. Stein)¹*

Na początku postawmy kilka pytań: jak w ogóle poznać człowieka, który – bez względu na wiek metrykalny – obciążony jest ciężarem własnych doświadczeń potocznych?; Jakie istnieją sposoby poznawania człowieka?; Czy ja chcę poznać człowieka (w jego „duchowym środku”), czy też splot wydarzeń warunkujących jego interpretację świata oraz (co przyjmuję za oczywiste, ale czy nie nazbyt pochopnie) zachowania będące świadectwem tej interpretacji, i z tejże perspektywy szkicuję jego obraz?; Czy trzeba wczucie (empatię) odróżnić od rozumienia? Jak uporządkować poznanie „teoretyczne” nastawione na poznanie świata po to tylko, by wiedzieć a poznanie „praktyczne” nastawione na stosowanie wiedzy? Czy nie trzeba intencję poznawczą, niczym światło, ustawić na samym początku badań (jak światło w pracowni fotografa), po to, by ułatwić widzenie szczegółów, na których mi zależy?

Powyższe pytania dotyczą problematyki doświadczania siebie, a więc odnoszą się do szczególnego wglądu – wejrzenia we własną egzystencję w celu poznania tego, co robimy w naszej sytuacji. Doświadczanie wglądu jest ciągłym, rozwojowym, otwartym procesem, w którym poszerza się tematycznie artykułujące rozumienie znaczenia naszego działania.

Jako wychowawcom-nauczycielom zależy nam przede wszystkim na poznaniu drugiego człowieka, ponieważ to jego obecność warunkuje zaistnienie sytu-

¹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 15.

acji edukacyjnej. Poznanie, dotarcie do drugiego człowieka, tak jak to przedstawia Husserl, wymaga swoistej zmiany nastawienia². Z nastawienia „naturalistycznego”, ujmującego człowieka jako obiekt przyrody, trzeba przejść do nastawienia „personalistycznego”, umożliwiającego uchwycenie człowieka w całej swoistości jego bytu osobowego.

Istotną pomocą w zrozumieniu siebie, relacji z samym sobą, jest zagadnienie „wzucia”, wypracowane na gruncie fenomenologii przez Edytę Stein, której celem życia była służba innym. Idąc za myślą Edyty Stein możemy wyróżnić dwa zasadnicze źródła zagadnienia wzucia: kulturowe i merytoryczno-fenomenologiczne. Nasze rozważania ograniczymy do problematyki wzucia związanej z samą metodą fenomenologiczną sprowadzoną do analizy obszaru świadomości czyli podmiotu przeżyć.

1. Zagadnienie wzucia. Pogląd przedstawieniowy a aktowy w świetle rozumu i wiary

E. Stein w swych analizach stwierdza, że występujące poznanie jest bezpośrednie i naoczne, jako odmiana doświadczenia zlokalizowanego w drugim podmiocie świadomym (nie zaś w tym, który tego poznania dokonuje). W związku z tym (co do danych w nim jakości przeżyciowych) jest wprawdzie pozbawione tzw. źródłowej naoczności (jaką w introspekcji obdarzone są dla poznającego jego własnej strony), a jednak pewna jego naoczność zagwarantowana jest przez naszą znajomość prezentujących się jakości czerpanych źródłowo z własnych doznań. Wreszcie, co nie jest u Edyty Stein wprost powiedziane, nie jest ono poznaniem natury intelektualnej, a raczej czuciowej³.

Poznajemy więc przez właściwe wzucie, że ktoś inny coś przeżywa, angażujemy się sami w odczuwanie tego wespół z nim, solidaryzujemy się z nim, stajemy niejako u jego boku i jak się najczęściej wyrażamy – „współczujemy” z nim (choć słowo to w potocznym języku ma już zbyt silny nalot litości, uzalania się nad tym drugim człowiekiem, chęci wzięcia na siebie części ciężaru samotnego czucia i stąd nie bardzo się nadaje, gdy chodzi o odczuwanie czegoś pozytywnie zabarwionego).⁴ Z analiz E. Stein wynika, iż istnieje podstawowe doświadczenie – prawdziwe, rzetelne poznanie cudzych stanów psychicznych, przy którym z drugiej osoby pochodzi to, czego w niej wypatrujemy, szukamy, czyli jej stan psychiczny⁵.

² A. Węgrzecki, *O poznawaniu drugiego człowieka*, Kraków 1992, s. 25.

³ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edyty Stein*, Kraków 1988, s. 6–7.

⁴ Tamże, s. 9.

⁵ „Uchwytowanie cudzych przeżyć, czy to będą wrażenia, czy uczucia, czy cokolwiek innego, jest jednolitą, typiczną (choćby wielorako zróżnicowaną) odmianą świadomości”. Tamże, s. 86.

Przy rozpatrywaniu wczucia warto także się zająć „Ja indywidualnym”. Jest to jakby zespolenie duszy i ciała w jedno. Dusza, jako substancjonalna jednostka objawiająca się w pojedynczych przeżyciach psychicznych, jest „ufundowana w ciele” tworzy z nim „indywiduum psychofizyczne”. Jedność indywidualnego Ja dowodzi, że pewne procesy są dane jako należące razem do duszy i ciała (wrażenia, uczucia wspólne). Następnie powiązanie przyczynowe procesów fizycznych i psychicznych pośredniczy przez stosunek przyczynowy pomiędzy duszą i realnym światem zewnętrznym⁶. Ciało z istoty konstytuuje się we wrażeniach, które są składowymi świadomości i jako takie przynależą do Ja⁷.

Nasza kondycja fizyczna ma znaczny wpływ na stan psychiki. Zwłaszcza że to, co psychiczne, jest świadomością związane z ciałem, a w obrębie tego obszaru przeżycia różnią się od tych, które w sposób poza istotny noszą na sobie charakter psychiczny, od ‘realizacji’ życia duchowego⁸. Możliwe są jednak nieporozumienia ze względu na złe „odczytywanie”⁹. W całym zewnętrznym sposobie bycia, w sposobie poruszania się, w postawie człowieka może tkwić coś z jego osobowości, co wraz z ruchami może być współuchwytywane jako czucia wspólne. Mogę np. po chodzie i postawie drugiego człowieka rozpoznać, że jest on smutny, w dźwięku głosu może być zawarte zmartwienie, spokój albo podniecenie, przyjazność albo odrzucenie¹⁰. Możemy więc powiedzieć, że to, co psychiczne, jest nie tylko współspostregane wraz z tym, co cielesne, lecz jest także przez nie wyrażane.

Teoria wczucia Edyty Stein to po prostu szukanie dostępu do zagadnienia człowieka w ogóle. Na pytania: Kim jest człowiek? Jak jest zbudowany? Zdaniem uczonej, nie uzyskamy odpowiedzi, bezpośrednio pytając samego człowieka, lecz analizując relacje międzyludzkie (postawa dialogiczna). Zatem mówimy nie o jednostce, a o wspólnotcie, w której szukamy możliwości odkrycia sensu życia, mając na względzie przebytą drogę¹¹.

Dzięki stosowaniu redukcji fenomenologicznej Edyta Stein chce rozjaśnić mroki i ostatecznie uzasadnić wiedzę. Dlatego eliminuje z rozważań to, w co

⁶ Tamże, s. 80–81.

⁷ Tamże, s. 70.

⁸ Tamże, s. 72.

⁹ Tak pisze o tym E. Stein: „zachodzi jednak możliwość, że na razie mamy do czynienia z niepełnym wczuciem właściwym: poznajemy mianowicie tylko, że ktoś drugi coś przeżywa, ale jakości tego przeżycia nie uchwytyjemy; stąd rodzi się w nas pytanie, co on przeżywa, co za przeżycie- i dopiero szukając odpowiedzi na to pytanie próbujemy się sami wstawić w jego sytuację [...] i zdać sobie sprawę, co my byśmy w takiej sytuacji przeżywali; albo też dokonujemy czysto racjonalnego przeglądu możliwości: przeżyć jakie by wtedy sensowne mogły zachodzić”. Tamże, s. 100.

¹⁰ Tamże, s. 106–107.

¹¹ R. Ingarden powiada: „Jestem przekonany, że Edith Stein nie napisała ani jednego słowa, w które by nie wierzyła, nie robiła niczego w konformistycznym duchu”. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, [w:] E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 166.

można powątpiewać, i nie korzysta z rezultatów poznawczych innych dziedzin wiedzy. Właściwy obiekt rozważań stanowi bowiem „tylko moje przeżycie (ujęcie) rzeczy i jego korelat (fenomen), niczego nie twierdząc o istnieniu przedmiotu (rzeczy)”¹². Co pozostaje po redukcji? – zdaniem uczonej „nieskończone pole czystego badania”¹³.

Przyjęta postawa poznawcza pozwala uwolnić się od przesądów i wyzwala szczerą gotowość do przyjęcia tego, co oglądamy. Zatem podstawowym prawem metody fenomenologicznej jest zorientowanie się na same rzeczy i spoglądanie na nie – bez uprzedzeń – by z oglądu bezpośredniego móc czerpać poznanie o nich.

Czym cechuje się specyfika aktu wczuwania? Po pierwsze, nie należy on do kategorii spostrzeżeń zewnętrznych, gdyż nie jest bytem czasowo-przestrzennym, czyli bytem ucieleśnionym, będącym tu i teraz. Obecny przedmiot – cudze stany psychiczne – prezentują się z jednej strony. Inne są współdostrzegalne, ale nie są dane źródłowo. Źródłowo i bezpośrednio poznający spotyka się jedynie z wyrazami danych stanów psychicznych. Istotne jest więc rozróżnienie na stan i wyraz tego stanu, malujący się zwykle na twarzy drugiego człowieka. Spostrzeżenie zewnętrzne odnosi się jedynie do wyrazów, nie sięga do stanów drugiej osoby. Wzucie posiada jednak coś wspólnego z tego typu doświadczeniami – zarówno w akcie wczucia, jak i w spostrzeganiu zewnętrznym konieczne jest „tu i teraz”. Drugie podobieństwo wymienionych aktów zawiera się w tym, iż sięgają one do samego obiektu nie uciekając do pośredników i reprezentantów.

Kluczowe znaczenie w przybliżeniu problematyki wczucia przypada pojęciu „źródłowość”. Edyta Stein wprowadza dwa rozumienia tego terminu. Wedle pierwszego, źródłowość przysługuje wszelkim przeżyciom podmiotu, które mają miejsce – co ważne – w teraźniejszości. W tym momencie coś spostrzegam, ale również aktualnie mogę sobie coś przypomnieć, czegoś oczekiwać, coś sobie wyobrażać. W drugim znaczeniu chodzi o źródłowość korelatu, do jakiego akt się odnosi. Nie każde przeżycie prezentuje swój podmiot w sposób źródłowy (jak w spostrzeżeniu zewnętrznym). Gdy – odwołując się do przykładów Edyty Stein – sam akt przypomnienia, oczekiwania, wyobrażenia, prezentuje się podmiotowi źródłowo, przedmiot owego przypomnienia, oczekiwania i wyobrażenia nie jest już dany źródłowo, lecz nieźródłowo. Czymś innym jest aktualne przeżycie radości, a czymś innym jego przypomnienie, które radosne wcale być nie musi. Akty wywołujące inne przeżycia (tu nieaktualne) w teraźniejszości są aktami uobecnienia.

Dla wyjaśnienia zjawiska wczucia Stein podejmuje analizę przeżywania przypomnienia, oczekiwania, fantazji, upatrując w tych aktach daleko posuniętą analogię. Podobnie jak w aktach, tak we wczuciu mamy do czynienia z przeży-

¹² R. Kijowski, *Fenomenologia Edyty Stein w horyzoncie kręgu fenomenologów z Getyngi*, [w:] *Edyta Stein filozof i świadek epoki*, Materiały z międzynarodowego sympozjum w Opolu 9–10.04.1997, pod red. ks. J. Piecucha, Opole, 1997, s. 25.

¹³ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 15.

ciem nieźródłowym i koniecznie rozgrywającym się „tu i teraz”. Zasadnicza różnica jednak ukrywa się w ciągłości przeżyć. W przypadku przypomnienia i oczekiwania spotykamy się z pewnym ciągiem przeżyciowym – ciąg ten tworzy jedność Ja (to samo Ja ujęte w przeszłości i terażniejszości). Nieco inaczej rzecz wygląda w przypadku wyobrażenia. Tutaj brakuje owej jedności, stąd przeżycie wyobrażenia najbardziej przybliża nas do doświadczenia wczucia. Akt wczucia charakteryzuje się brakiem ciągłości i tożsamości przeżyć. Podmiot, na którym dokonuje się akt wczucia, i podmiot, który dokonuje wczucia, są zupełnie różne. Tutaj cudze przeżycia dla cudzego podmiotu są jego własnymi przeżyciami, a więc mają charakter źródłowy. Zaś dla podmiotu „wczuwającego się” prezentują się w sposób nieźródłowy. Źródłowym jest przeżycie własnego wczucia czy stanu innej osoby, do której akt wczucia się odnosi. Sam akt wczucia jest także przeżyciem źródłowym, dokonuje się we mnie w terażniejszości. Nieźródłowość dotyczy natomiast zawartości aktu wczucia. To co przeżywa inny, jest mi dane nieźródłowo.

Potraktowanie wczucia jako pewnej formy konstytucji innego człowieka domaga się, zdaniem Stein, wpięrow rozważenia zagadnienia konstytucji własnego indywiduum psychofizycznego. Musimy wiedzieć, jak ono jest zbudowane, aby następnie móc przejść do cudzego indywiduum. Zgodnie z redukcją fenomenologiczną, „czyste Ja” jest idealnym, właściwym podmiotem przeżywania.

Z jedności duszy i ciała w indywiduum wynika, że pewne procesy należą do duszy i do ciała (powiązanie przyczynowe). Dany fenomen wyrazu (np. malujące się na twarzy zaczerwienienie) zdeterminowane jest pewnym określonym przeżyciem (np. wstydem). Jak to jednak ma się do problematyki wczucia?

Otóż wczucie rozpoczyna się na poziomie konstytucji cudzego ciała. Kluczowa rola przypada tutaj polom wrażeniowym, które mają miejsce w cielesności. W spostrzeżeniu cielesnym nasze własne wrażenia dane są nam źródłowo. Patrząc na nie jednak od strony spostrzeżenia zewnętrznego, prezentują się nam one jako „wspóldane”. W spostrzeżeniu tym istnieje tendencja do źródłowego wypełniania tego, czego źródłowo nie widzimy. Przedmioty fizyczne możemy obejść, oglądać z różnych stron i w ten sposób zdobywać coraz to nowe źródłowe ujęcia. Nie możemy tego uczynić z żywym ciałem.

W konstytucji cudzego ciała wpięrow uczestniczy spostrzeżenie zewnętrzne. Widzimy w ten sposób pola wrażeniowe ciał innej osoby. Dla każdego Ja strumienie świadomości ze względu na różność, mnogość zawartych w nich przeżyć, są jakościowo inne. Owa jakościowa swoistość nie wystarcza jeszcze do uchwycenia tego, co nazywamy indywiduum. Wymagana jest nadto tożsamość, a tę gwarantuje dopiero jedność psychofizyczna duszy i ciała. Dusza leży u podłoża strumienia przeżyć i decyduje o ich zawartości i charakterze. O indywiduum psychofizycznym w pełni możemy mówić dopiero wtedy, gdy uwzględnimy ciało.

Edyta Stein pyta: „W jaki sposób świadomościowo konstytuuje się moje ciało?”¹⁴. Otóż w dwojaki – poprzez zewnętrzne spostrzeżenie oraz jako doznające wrażeń. W zewnętrznym spostrzeżeniu mamy do czynienia z ciałem w ujęciu czysto fizycznym – z trójwymiarową bryłą na wzór bytów przestrzennych. Tak jak w przypadku każdego danego nam bytu przestrzennego, pewne treści mają charakter źródłowy, inne są współdane. Ciało spostrzegam nie tylko zewnętrznie, ale jestem z nim związany, wiem, że przynależy ono do mnie. Ciało prezentuje mi się także od wewnątrz poprzez wrażenia – ucisk, ból, ciepło dane źródłowo. Wrażenia – w stosunku do innych aktów – odznaczają się tym, iż nie są zlokalizowane poza czystym Ja, ale jakoś do nich należą i zespalają się w pewną jedność, która jest jednością a ciała¹⁵. Świadomość szuka też sposobów wypełnienia tego, co nie jest źródłowo udostępnione. Gdzie tego szukać? W przypadku własnych wrażeń wypełnienia dostarczało spostrzeżenie wewnętrzne własnego ciała. W przypadku cudzego ciała rolę tę, zdaniem Edyty Stein, przejmuje wzucie. W doświadczeniu wczucia pola wrazeniowe drugiego człowieka nie są mi jednak dane w sposób źródłowy, jak to ma miejsce w przypadku własnych wrażeń.

Wczuwając się przenoszę się w położenie i postawę tego, co dzięki ciału staje się przedmiotem wczucia, doznaję tkwiących tu wrażeń, ale nieźródłowo. Wrażenia wczute zachowują zawsze swoją odmienność od wrażeń własnych. Zmiana położenia w akcie wczucia nie dokonuje się realnie, lecz „tak jakby”. Po wczuciu, dokonującym się za pośrednictwem cielesności, staje przede mną znowu obiekt cudzego ciała z jego wrazeniami.

Mamy świadomość, że w procesie wczucia fundamentalna rola przypada cielesności i wrazeniom, mającym w niej uprzedmiotowienie. Bez cielesnego pola wrazeniowego akt wczucia w ogóle nie byłby możliwy. Wrażenia, poza tym, iż umożliwiają kontakty ze sferą cudzej cielesności, spełniają jeszcze inne ważne zadania. Poprzez wrażenia docieramy do cudzego Ja. Wrażenia bowiem, jak to wypływa z psychofizycznej budowy indywiduum, są zawsze związane z jakimś Ja.

Uchwytyjąc żywe ciało drugiego człowieka doznającego wrażeń, zmierzam do cudzego Ja, które mam przed sobą. Tą drogą uchwytyję we wczuciu nie tylko wrażenia, ale i przeżycia cudzej świadomości.

Co udostępnia nam obszar cudzego życia psychicznego, obszar duszy? Czy wystarczają tu tylko wrażenia? Zdaniem Edyty Stein – nie. Potrzebna jest tu analiza jeszcze innych fenomenów, zwanych fenomenami wyrazowymi. W przypadku wczuwania wrażeń „współdostrzegam wrażenia i czucia życiowe drugiego indywiduum”¹⁶. Zaś w przypadku fenomenu wyrazowego, przeżycia psy-

¹⁴ Tamże, s. 61.

¹⁵ „Ciało jest dzięki świadomości ciałem żywym, świadomość dzięki ciału «duszą jednolitego indywiduum»”. Tamże, s. 81.

¹⁶ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 104.

chiczne są nie tylko współdostrzegalne z tym, co cielesne, lecz są poprzez te fenomeny wyrażane. W pierwszym wypadku chwytują jedno wraz z drugim a w drugim przypadku jedno przez drugie¹⁷. Przeżycia zatem i jego wyraz są ze sobą ściśle związane stapiają się ze sobą¹⁸. Jako przykłady fenomenów wyrazowych Wyraz wypływa z przeżycia i dostosowuje się materialnie do tego, co wyrażone.

Wczuwając się w cudze przeżycia, nie tylko przenoszę się w ciało innego człowieka, lecz i „spełniam przeżycia”¹⁹, które były współdane w określonym wyrazie, na przykład w danej minie. W ten sposób doświadczam tego, jak dane przeżycie znajduje swoje odbicie w wyrazie. Na doświadczenie wczucia składają się dwa komponenty: przeniesienie się we wczuwający podmiot oraz takie spełnienie przeżycia, by znalazło ono swoje zakończenie w przeżyciu. Między przeżyciami zachodzi swoisty związek, nazwany przez myślicielkę „motywacją”. Przeżycia są ze sobą wzajemnie powiązane i jedno wpływa na inne, a wręcz jedno wypływa z innego. Tak więc działanie rodzi się z chcenia, a chcenie z uczucia. Motywacja nie posiada jednak charakteru przyczynowego. Pojęcie motywacji Edyta Stein stosuje do dalszego wyjaśniania fenomenu wczucia oraz stosunku wyrazu do przeżycia. Na poziomie wczuwającego się przeniesienia podmiot poznający nie przeżywa nic innego, jak motywację. Ten związek wypływania, czyli związek motywacyjny, posiada pewien sens i podlega rozumieniu²⁰. Sensowną całość stanowi w tym wypadku przeżycie i jego wyraz, dlatego w swej łączności mogą być rozumiane. Obie kategorie są tak mocno sobie przyporządkowane, że przeżywanie sensu jest równoznaczne z jego rozumieniem. Rozumienie to przeżycie, którego istota utożsamiana jest z wczuciem. Również wczucie jest niczym innym, jak przechodzeniem między przeżyciem a jego wyrazem w ramach pewnej całości, czyli związku motywacyjnego.

Uchwycenie cudzego przeżycia na podstawie jednorazowego aktu wczucia może wprowadzić nas w błąd. Fenomeny wyrazowe, które spostrzegamy, mogą bowiem wypływać z różnorodnych przeżyć. Poza tym – jak zauważyła słusznie Edyta Stein – czasem spotykamy się z wyrazami fałszywymi np.: fałszywy uśmiech. Wówczas wyraz i przeżycie za nim się kryjące nie pozostaje we wzajemnym sensownym związku. Istnieją też fenomeny wyrazowe, które są puste. Nie można im przypisać fałszywości. Nie pozostają one w żadnym związku z jakimiś szczególnymi przeżyciami – jest to może nasza mina, jaką nosimy na

¹⁷ Tamże.

¹⁸ Jako przykłady fenomenów wyrazowych Edyta Stein podaje sytuacje: „gdy w zacerwienieniu się widzę wstyd, w zmarszczeniu czoła strapienie, w zaciśniętej pięści gniew lub smutek w smutnej minie”. Tamże, s. 106.

¹⁹ Tamże, s. 111.

²⁰ Stein pisze: „Rozumieć nie znaczy nic innego jak przeżywać przejście od jednej części do drugiej w obrębie jednej całości przeżyciowej (nie: posiadać je uprzedmiotowione), a wszelki sens obiektywny, przedmiotowy sam konstytuuje się w przeżyciach tego rodzaju”. Tamże, s. 114.

co dzień. Wynika stąd potrzeba uzupełnienia danego aktu wczucia poprzez inny, niejako korygujący pierwszy²¹.

Poprzez różnorakie akty wczucia, kiedy one wzajemnie się uzupełniają i potwierdzają oraz korygują, otrzymujemy jednolity obraz, który wskazuje na charakter cudzego indywiduum. Uzyskana dzięki wczuciu znajomość pewnych stałych, powtarzających się przeżyć drugiego człowieka, daje pewną sensowną całość. Możemy w tym przypadku mówić o charakterze. Stanowi on bowiem jedność sensu. Tak jak pomiędzy przeżyciami powstaje pewna całość sensu, tak również między właściwościami osobowymi zachodzą sensowne związki. Poprzez dany akt wczucia, w jakim ukazuje się pewna własność, ujmujemy jedność charakteru. Na przykład w przyjaznym spojrzeniu uchwytuję nie tylko pogodne pobudzenie, ale pewien rys charakteru – przyjazność. Chwilową drażliwość zaś, dzięki innym aktom i własnościom podmiotu.

Wczucie cudzego ciała, przeżyć psychicznych i charakteru innego człowieka nie wyczerpuje wszystkich możliwości wczucia. Pozostaje jeszcze jedna, bardzo istotna sfera aktów duchowych drugiego człowieka. Bez sfery duchowej innego nie mielibyśmy bowiem do czynienia z całokształtem bytu ludzkiego.

Edyta Stein poprzez ducha rozumie sferę świadomości. Różni się ona zasadniczo od tego, co stanowi indywiduum psychofizyczne. Ciało, przeżycia psychiczne i charakter podlegały we wczuciu konstytucji, były przedmiotowo konstytutywne, świadomość zaś wymyka się takiemu ujęciu. Sama świadomość jest bowiem tym, czym obiekty się konstytuują. Akty świadomości, do których należą między innymi akty spostrzegania, wczucia i inne, stanowią o duchowości podmiotów. Byt ludzki trzeba zatem rozpatrywać na dwa sposoby: jako byt psychofizyczny i byt duchowy.

Pomimo odmienności sfery świadomości od sfery psychofizycznej Stein uważa, iż możliwe jest poznanie cudzych aktów. W pewnym stopniu dokonuje się to we wczuciu cudzych przeżyć. Prawdziwy dostęp do nich jest możliwy dzięki rozumieniu. Podkład pod teorię rozumienia myślicielka przygotowała w analizie zjawiska motywacji. Akty duchowe nie pozostają przecież w izolacji względem siebie, „lecz zachodzi przeżywane wyływanie jednego z drugiego, prześlizgiwanie się Ja od jednego do drugiego”²². Z takim rodzajem związku spotkaliśmy się wśród przeżyć natury psychofizycznej, lecz zdaniem Edyty Stein, wówczas nie posiadał on żadnego odpowiednika w świecie przyrody. Stąd pojawia się wniosek: przynależy on wyłącznie do sfery duchowej.

Rozróżnienie na przeżycia psychiczne i akty duchowe jest podstawą do szukania fundamentu nauk humanistycznych. Nie może dostarczyć go psychologia, lecz nauka pokazująca na czym polega rozumienie duchowe. Nauką taką jest

²¹ Uczona przytacza przykład dokonywania takiej korekty, pisze: „Gdy ktoś najserdeczniejszym tonem zapewnia mnie o swoim współczuciu i przy tym chłodno i obojętnie albo z natarczywą ciekawością przypatruje mi się, to mu nie wierzę”. Tamże, s. 116.

²² Tamże, s. 127.

właśnie fenomenologia. Szeroko rozumiane pojęcie wczucia dotyczy aktów duchowych – dla Stein jest to próba stworzenia fundamentów nauk opierających się na rozumieniu.

Teoria wczucia nie celuje jedynie w odkrycie aktów duchowych danych osób, lecz zmierza do ukazania pewnych prawideł i typów idealnych w świecie ducha. Można zaryzykować twierdzenie, iż teoria wczucia, w ostatecznym rozrachunku, jest teorią odkrywania wartości.

Uwieńczeniem procesu wczucia jest uchwycenie drugiego jako osoby. Taką możliwość widzi Edyta Stein w identyczności pomiędzy aktami, które budują własną osobę, a aktami wczucia konstytuującymi cudzą osobę. Ponieważ świat osobowy ducha jest z istoty rozumny i sensowny, stąd mogę uchwycić niektóre akty drugiego człowieka jako wyraz jego duchowości.

Kiedy zatem następuje ten przełom wkraczania w czucia drugiego człowieka? „Wczucie” w drugiego rozpoczyna się od spostrzeżenia jego ciała. Dostrzegamy je jako ciało doznające wrażeń. Stein przedstawia to w następujący sposób: Ręka (cudza) spoczywająca na stole nie leży tu tak, jak ta książka obok, ona opiera się o stół, leży tu nie obwisła, lub wyciągnięta i widzę to wrażenie naciśku i napięcia w sposób współźródłowy²³.

Współźródłowość oznacza sposób prezentowania się ciała ludzkiego i postrzegania jego pól wrażeniowych, jak gdy patrzy się na jedną stronę przedmiotu. Aby teraz, zgodnie z tendencją do źródłowego wypełniania, doprowadzić to nieźródłowe spostrzeżenie do tego, by mi się prezentowało żywo, źródłowo, „wysuwa się moja ręka (nie *realiter*, lecz jak gdyby) na miejsce cudzej i doznaję teraz jej wrażeń²⁴.

Nigdy nie będzie to taka sama, pełna żywość, jak w przypadku spostrzeżenia własnych wrażeń, ale mogę stopniowo, przybliżyć się do takiej źródłowości.²⁵

Ukonstytuowanie się w mojej świadomości czyjegoś ciała, czyli jego warstwie wrażeniowej, odkrywa przede mną jednocześnie Ja drugiego, które może być (choć niekoniecznie) siebie świadome. Dzieje się tak dlatego, że dane mi wrażenia w sposób konieczny, ze swej istoty należą do jakiegoś Ja²⁶.

Jeśli teraz przenoszę się we wczuciu w doznające wrażeń Ja, uzyskuję „nowy obraz” świata przestrzennego (ponownie chodzi o współźródłowość, gdyż ten „nowy obraz” jest mi dany jako źródłowo uchwytywany właśnie przez drugiego), tzn. uświadamiam sobie, że świat widziany oczami drugiego człowieka nie jest identyczny z moim, a w konsekwencji, że Ja nie jestem jedynym punktem zerowym, czyli jedynym punktem orientacji świata²⁷.

²³ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 82.

²⁴ Tamże, s. 83.

²⁵ Tamże, s. 84.

²⁶ Tamże, s. 85.

²⁷ Tamże, s. 87.

Zatem, tak jak we własnych źródłowych aktach duchowych, tak też w aktach przeżytych we wczuciu konstytuuje się cudza osoba. Każde działanie drugiego przeżywam jako wpływające z pewnego chcenia, a to znów z jakiegoś uczucia; przez to dana mi jest pewna warstwa jego osoby. Pojedyncze działanie, a także jakiś pojedynczy wyraz cielesny – jedno spojrzenie albo jeden uśmiech – możemy zapewnić wejrzaniem w rdzeń osoby²⁸. Są jednak granice, na które można napotykać wczuwając. Dotyczą one naszej psychofizycznej struktury. Gdy jestem niewierzący, mogę zrozumieć poświęcenie kogoś innego dla wiary, lecz nie muszę. Aby to odczuć, trzeba odkryć pewne motywy postępowania, wartości, które – choć nie są mi bezpośrednio dostępne – jestem w stanie zrozumieć. Dlatego pomost przerzucony w ten sposób między mną i drugą osobą może być jednak na tyle szeroki, na ile „ja sam żyję w świecie ducha i wartości”²⁹.

W ten to sposób Edyta Stein wypracowuje własną drogę filozoficzną, w której już nie tylko czysty podmiot ukierunkowany na rzecz będzie w centrum zainteresowania, ale relacja pomiędzy podmiotami w ich „byciu w świecie”.

„Wzucie”, jako metoda pozwalająca nam na poznanie innego, w której to drugi jest sensem dla naszego Ja, oddali Stein od Husserlowskiego projektu fenomenologicznego³⁰. Rozwijanie tej metody w ramach prac nad strukturą osoby poprowadzi ją w stronę kierunku, współcześnie określanego jako filozofia dialogu, i połączy jej myśl z takimi filozofami, jak Martin Buber czy Emmanuel Lévinas.

Metoda „wzucia” doprowadzi niewierzącą wówczas jeszcze Edytę Stein do Absolutu, jako odniesienia przedmiotowego dla poszukiwanej prawdy – tym razem prawdy religijnej³¹. Tym, co kierowało Edytę Stein ku nowemu wyborowi, były nie intelektualne rozważania, ale spotkania z ludźmi. To właśnie w nich odnalazła drogę do Boga. Dzięki takim osobom, jak Jadwiga Conrad-Martinus, Max Scheller czy małżeństwo Reinach, otworzył się przed nią nieznaný dotąd świat fenomenów, obok których nie mogła przejść obojętnie. Ludzi, z którymi obcowiała na co dzień, zaczęła postrzegać przez inny pryzmat – pryzmat wiary.

Do otwarcia się na drogę duchową poprowadziła ją także analiza doświadczenia siebie jako bytu skończonego, ograniczonego i czasowego, a więc bycia w odniesieniu do nie bycia³². Takie doświadczenie siebie odsłania przed nami ideę bytu wiecznego. Swoistość dokonywania aktów wczucia ukaże nam się najlepiej, gdy skonfrontujemy je z innymi aktami czystej świadomości (aktami z pola naszych rozważań po dokonaniu opisanej redukcji). Przytoczmy następujący przykład, aby unaocznić sobie istotę aktu wczucia. Wstępuje do mnie przyjaciel i opowiada, że stracił brata, a ja dostrzegam jego ból. Cóż to za dostrzega-

²⁸ Tamże, s. 142.

²⁹ J. Piecuch, *Poznanie drugiego człowieka w ujęciu Edyty Stein. Teoria wczucia i jej granice*, [w:] *Edyta Stein, filozof i świadek epoki...*, s. 154.

³⁰ A. Grzegorzczak, *Filozofia światła Edyty Stein*, Poznań 2004, s. 188.

³¹ Tamże, s. 188.

³² Tamże, s. 188.

nie? Na czym się ono zasadza, z czego odczytuję jego ból? Może jego twarz jest blada i wzburzona, głos bezdźwięczny i zduszony, a może również w słowach daje on wyraz swemu bólowi: wszystko to są naturalne tematy do badań, ale nie o to nam tutaj chodzi. Nie to jest istotą, jaką drogą do niego dochodzę, ale czym jest owo spostrzeżenie.

Nasuwa się tu porównanie z odwróconymi ode mnie stronami widzianej rzeczy. Jest ono jednak bardzo nieprecyzyjne, gdyż w postępującym spostrzeganiu mogę doprowadzić coraz to inne strony owej rzeczy do źródłowej prezentacji; w zasadzie każdą z nich mogę przyjąć w ten uprzywilejowany sposób prezentowania się. Boleśnie wzruszoną minę – poprawniej mówiąc, zmianę oblicza, którą we wczuciu ujmuję jako minę boleśnie 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 ból. Wzucie nie ma więc charakteru zewnętrznego spostrzeżenia, ma z nim jednak coś wspólnego; to mianowicie, że sam jego przedmiot jest obecny tu i teraz. Poznaliśmy zewnętrzne spostrzeżenie jako akt źródłowo prezentujący. Stwierdzenie, że wzucie nie jest zewnętrznym spostrzeżeniem, nie znaczy jeszcze, iż nie przysługuje mu ów charakter źródłowości.

Nie tylko świat zewnętrzny dany nam jest źródłowo. Prezentująca jest również idealicja, w której ujmujemy intuitywnie istotnościowe stany rzeczy; źródłowo prezentujące jest np. naoczne zrozumienie aksjomatu geometrycznego, również uchwycenie wartości, wreszcie i przede wszystkim charakter źródłowości mają nasze własne przeżycia, takie, jakie dane nam są w refleksji. Stwierdzenie, że wzucie jest idealicją, jest trywialne – przecież chodzi w nim o uchwycenie czegoś istniejącego *hic et nunc* (czy może być ono podłożem dla idealicji, dla uzyskania poznania istoty przeżyć, to już inna kwestia). Pozostaje jeszcze pytanie: Czy wzucie posiada źródłowość właściwą własnemu przeżywaniu? Zanim odpowiemy na to pytanie, konieczne jest dalsze różnicowanie znaczenia źródłowości. Źródłowe są wszelkie terażniejsze przeżycia własne jako takie- cóż mogłoby być bardziej źródłowe niż samo przeżywanie? Jednak nie wszystkie przeżycia są źródłowo prezentujące, nie wszystkie – źródłowe w swej zawartości – przypomnienia.

Dostrzegamy daleko idącą analogię aktów wczucia z aktami, w których coś przeżyte przez nas samych dane jest nieźródłowo. Przypominanie sobie radości jest źródłowe jako spełniający się teraz akt uobecniania, ale jego treść (radość) jest nieźródłowa; ma ona charakter radości, tak że można by go na tym uobecnianiu studiować, ale radość nie jest obecna źródłowo, lecz jako taka, która niegdyś była żywa (przy czym to „niegdyś” może być określone, lub nieokreślone). Terażniejsza nieźródłowość odsyła do niegdyśszej źródłowości, a owo „niegdyś” ma charakter „teraz”; tym samym przypomnienie ma pewien charakter etyczny (stwierdzenia), a to, co przypomniane- jakiś charakter bytowy (istnienia). Mamy następnie dwie możliwości: Ja, podmiot aktu, przypominam sobie,

mogę w tym akcie uobecniania spojrzeć wstecz na minioną radość i mam ją wtedy jako przedmiot intencjonalny, a wraz z nią i w niej podmiot i Ja z przeszłości, a więc terażniejsze Ja i to z przeszłości stoją wobec siebie jako podmiot i przedmiot, nie następuje więc żadne pokrywanie się obydwóch, chociaż występuje świadomość tożsamości. Świadomość tożsamości nie jest jednak wyraźną identyfikacją, a poza tym zachodzi tu różnica pomiędzy Ja źródłowym, przypominającym sobie, i nieźródłowym Ja przypominanym. Przypomnienie może nadto przybierać inne formy rozgrywania się. Jednolity akt uobecniania, w którym to, co przypominane, jawi się jako całość, implikuje tendencje, które rozwinięte odsłaniają zawarte w nim „kroki” w ich czasowym przebiegu, tak jak jest przypominana całość, która kiedyś źródłowo się konstytuowała. Ten proces rozwijania się może we mnie biec przy mojej bierności albo mogę go krok po kroku aktywnie dokonywać. Dalej jest możliwe, że ten pasywny lub aktywny tok przypominania sobie odbywa się bez żadnej refleksji, nie mam w żaden sposób w zasięgu spojrzenia Ja terażniejszego – podmiotu aktu przypominania sobie: albo też wyraźnie cofam się do tego momentu w ciągłym strumieniu przeżyć i na nowo budzę ten dawny ciąg przeżyć, żyjąc w przypominanym przeżyciu, zamiast zwracać się ku niemu jako przedmiotowi. Zawsze jednak przypomnienie pozostaje uobecnianiem, jego podmiot jest nieźródłowy, w przeciwieństwie do podmiotu spełniającego przypomnienie. Przypomnienie (w różnych formach jego spełnienia) może wykazywać rozmaite luki. Możliwe jest, że uobecniam sobie w przypomnieniu pewną minioną sytuację, nie mogąc sobie przypomnieć mego wewnętrznego odnoszenia się do niej. Gdy jednak wczuwam się z powrotem w tę sytuację, pojawia się surogat owego brakującego przypomnienia, pewien obraz przeszłego zachowania, który jednak nie występuje jako uobecnienie czegoś minionego, lecz jako dopełnienie obrazu przypomnienia, jakiego domagał się sens całości, to dopełnienie może mieć charakter czegoś wątpliwego, przypuszczalnego czy prawdopodobnego, nigdy zaś nie ma charakteru istnienia.

Przypadek oczekiwania jest analogiczny do przypomnienia. Natomiast w swobodnej fantazji, konfabulacji, znajdujemy rozmaite możliwości jego dokonywania się; pojawienie się przeżycia fantazji (wyobrażenie twórcze) jako całości; oraz wypełnienie krok po kroku implikowanych przezeń tendencji. Żyjąc w wyobrażeniu wytwórczym, nie znajduję, wypełnionego ciąglą mnogością przeżyć, odstepu czasowego pomiędzy Ja wyobrażającym sobie a wyobrażanym (o ile mamy akurat do czynienia z danym w fantazji przypomnieniem lub oczekiwaniem).

Fantazje nie mają swojego obiektu w cielesnej samoobecności przed sobą, lecz jedynie uobecniają go. Charakter uobecniania jest immanetnym momentem istoty tych aktów, nie zaś określeniem pochodzącym od ich przedmiotu. Wreszcie wchodzi tu jeszcze w grę prezentowanie się własnych przeżyć; dla każdego przeżycia zachodzi możliwość prezentowania się w sposób źródłowy. Oznacza

to możliwość, że dla dokonującej się refleksji żyjącego w nim Ja, będzie jakby w cielesnej żywotności i „osobiście” dane. Poza tym istnieje możliwość nieźródłowego statusu dania własnych przeżyć, w ich przypomnieniu, oczekiwaniu, fantazji. Teraz możemy podjąć na nowo pytanie: czy we wczuciu właściwa jest źródłowość, i w jakim sensie?

Przeżycia wyobrażone, w odróżnieniu od przypominanych, odznaczają się tym, że nie są dane jako uobecnienie przeżyć rzeczywistych, lecz jako nieźródłowa postać przeżyć terażniejszych, przy czym słowo „teraźniejszy” nie wskazuje na pewne „teraz” obiektywnego czasu, lecz na „teraz przeżywane”, które w tym przypadku da się zobiektywizować jedynie w postaci zneutralizowanej.

Mamy więc (we wszystkich rozpatrywanych przypadkach uobecniania przeżyć) trzy stopnie ich spełniania względnie odmiany sposobu rozgrywania się. W konkretnym przypadku nie zawsze realizowane są wszystkie stopnie, lecz często przestaje się na którymś z niższych. Do owych stopni należą: 1) pojawienie się przeżycia, 2) wypełniające rozwinięcie (eksplikacja), 3) zbierające uprzedmiotowienie rozwiniętego przeżycia. Na stopniu pierwszym i trzecim uobecnianie przedstawia nieźródłowe paralele spostrzegania, na drugim stopniu – paralele rozgrywania się przeżycia. Jednak podmiot ujętego we wczuciu przeżycia – i to jest fundamentalna nowość w stosunku do przypomnienia, oczekiwania, wytwórczego wyobrażenia sobie własnych przeżyć – nie jest tym samym, który dokonuje wczucia, lecz innym; oba są rozdzielone, nie zaś tak, jak w pozostałych przypadkach – związane świadomością tożsamości, ciągłością przeżyć.

Żyjąc w owej radości kogoś drugiego, nie odczuwam źródłowej radości, ale wytryska ona żywo z mojego Ja. Nie nosi też charakteru „będącej kiedyś żywą”, tak jak przypominana radość, lecz o wiele mniej jeszcze jest wyobrażoną tylko radością, pozbawioną rzeczywistego życia; natomiast ów inny podmiot obdarzony jest źródłowością, choć ja tej źródłowości nie przeżywam. W moim nieźródłowym przeżywaniu radość jest wiedziona przez przeżywanie źródłowe, nie doświadczane przeze mnie, a jednak obecne, dające znać o sobie. Tak więc w dokonywaniu wczucia mamy pewien rodzaj aktów doświadczania.

Wychodząc od opisów aktów wczucia dojdziemy do szeroko dyskutowanego pytania, czy wczuciu przysługuje charakter przedstawienia czy charakter aktu? Pytanie nie jest jednoznaczne, lecz należy tu rozważyć rozmaite punkty:

- Czy przeżycia dane we wczuciu są źródłowe, czy nie?
- Czy cudze przeżycia dane są przedmiotowo, jako coś stojącego przede mną, czy przeżyciowo?
- Czy dane są one naocznie, czy też nie (jeżeli naocznie, to czy w charakterze spostrzeżenia, czy uobecnienia)?

Po poprzednich wywodach z łatwością możemy na pierwsze pytanie odpowiedzieć przecząco. W istocie tych aktów właśnie tkwi owa dwustronność, własne przeżywanie, w którym ujawnia się cudze. Możliwe są rozmaite stopnie jego spełniania: skierowanie na cudze przeżycie i czucie się wiedzionym przez cudze

przeżycie, rozwinięcie czegoś zrazu niejasno domniemanego w dokonywanej we wczuciu eksplikacji. W drugim przypadku nie można mówić o jakimś przedmiocie we właściwym sensie, jakkolwiek cudze przeżycie jest dla mnie „obecne”. Trzecie pytanie wymaga, by nieco bliżej się nim zająć. Spostrzeżenie ma swój obiekt przed sobą, w żywym prezentowaniu się, wczucie nie. W obydwu obiekt sam jest obecny, „trafiają” go wprost w należyty mu miejscu, tam gdzie jest zakotwiczony w bycie, nie muszą go sobie przybliżyć za pośrednictwem jakiegoś reprezentanta³³. To „trafianie” dosięga swego obiektu, ale go nie zawłaszcza, stoi przed nim, ale go nie widzi, widzenie jest ślepe i puste i nie opiera się na sobie, lecz wskazuje zawsze poza siebie na jakieś doświadczone, widzące akty. Doświadczenie, na które to widzenie o cudzym przeżywaniu wskazuje, nazywa się wczuciem. Wiem o smutku kogoś drugiego, tzn. albo uchwyciłem ten smutek we wczuciu, nie pozostają jednak nadal w tym „naocznym” akcie, lecz zadawałam się teraz pustą wiedzą, albo wiem o tym smutku na tej podstawie, że mi go ktoś oznajmił: wtedy mnie nie jest naocznie dany, jest jednak dany temu, kto mnie informuje – jeżeli jest to sam smucący się to jest mu źródłowo dany w refleksji, a jeżeli ktoś trzeci, to uchwytuje go nieźródłowo we wczuciu, i z tego doświadczenia ja znów pozyskuję doświadczenie (tzn. uchwytuję je we wczuciu).

Teoria wczucia Edyty Stein, wraz ze swoimi założeniami, zadaje pytanie o fenomen przeżywania cudzych stanów psychicznych. Jak to się dzieje, że jesteśmy w stanie uobecniać stany i przeżycia innego człowieka.

Wiadomym jest, że edukacja, wzrastanie w danej tradycji kulturowej i religijnej, czy to, co stanowi o zabarwieniu minionych przeżyć, wpływa na jakość interpretacji w teraźniejszości. Jednym słowem, przeżycia człowieka nie są odebraną rzeczywistością, ale odbywają się w danym kontekście. Na ile zatem jesteśmy w stanie zrozumieć cudzy ból, cierpienie, czy radość? Czy istnieje jakieś kryterium, które pozwoliłoby ocenić ewentualną identyczność przeżyć?

Dla Edyty Stein „wczucie się” jako wniknięcie, zrozumienie to podstawowy rodzaj aktów, w których dane nam są cudze podmioty i ich przeżywanie.

W procesie wczucia dochodzi do bezpośredniego doświadczenia cudzego przeżycia, zlokalizowanego w drugim Ja, ale odniesionym do wiedzy o doznaniach podmiotu poznającego. Wczucie jest tutaj poznaniem aintelektualnym, bardziej czuciowym, i tym różni się od innych aktów próbujących w subiektywny sposób ująć cudze przeżycia. Punktem wyjścia staje się tutaj pewna samo obecność, czyli jakość przeżycia, natomiast punktem dojścia jest chęć uchwycenia fenomenu człowieka w ogóle.

Polem analiz Edyty Stein są relacje zachodzące między Ja a światem zjawisk a także między Ja i drugim Ja poprzez wspólny im świat. Są to również szczegółowe analizy dotyczące korelacji pomiędzy czystym Ja, świadomością, ciałem

³³ Tamże, s. 39.

ludzkim, duszą i duchem. W ten sposób wczucie prowadzi nas do otwarcia się na świat wartości. Innymi słowy, na wniknięcie w świat historii, kultury i myśli, w którym odczuwane przez nas drugie Ja czuje i działa³⁴.

Wczucie jest tutaj specyficznym doświadczeniem, które odbieramy, obcując z innymi ludźmi. Może to dotyczyć naszych najprostszyc kontaktów, jak też silnych bodźców emocjonalnych, takich jak współczucie czy ból. Wyjaśnienie owego fenomenu Edyta Stein rozpoczyna od tego, w jaki sposób jest dane człowiekowi jego własne ciało, aby następnie różnorakie powiązania życia psychicznego i cielesności wykorzystać w rozważaniu problemu konstytuowania się ciała, i stopniowo całej osoby ludzkiej. Poprzez ciało manifestują się moje własne emocje, orientacje, moja wola, określające położenie w przestrzeni swoje i innych podmiotów. Patrząc na ciało fizyczne postrzegam je jako przedmiot fizyczny i widzę tylko jedną jego stronę, ale jestem świadomy jego pozostałych stron i chcąc w pełni poznać ten przedmiot, dążę do zobaczenia niewidocznych elementów (jest to określone jako „tendencja do źródłowego wypełniania”)³⁵. Dlatego związek między wrażeniami a spostrzeżeniami ma szczególny wewnętrzny charakter. Zatem to wszystko, co jest psychiczne ma bezpośredni kontakt z ciałem. Człowiek jest psychofizyczną jednością duszy i ciała. Dusza jest nadbudowana na ciele i tworzy z nim psychofizyczne indywiduum³⁶.

Punktem wyjścia w filozofii, a więc w drodze ku prawdzie, jest dla Edyty Stein: fenomenologa, myślący podmiot, Ja³⁷. Warto się zatem zastanowić, w jaki sposób człowiek uświadamia sobie siebie samego, swoje Ja, i jaki przebieg ma to poznanie, które Stein nazywa „najbardziej źródłowym” i „najbardziej wewnętrznym”³⁸.

2. Rozumienie osoby ludzkiej. Doświadczenie wewnętrzne a poszukiwanie prawdy

Rozumienie to swoisty, przynależny człowiekowi, sposób poznawania innych osób, poznawania siebie, a jako konsekwencja – sposób poznawania takich sytuacji, w których człowiek uczestniczy (których doświadcza) i które są istotne ze względu na proces budowania jego osobowej dojrzałości (czyli sytuacji edukacyjnej).

³⁴ A. Grzegorzczak, *Filozofia światła...*, s. 119.

³⁵ J. Piecuch, *Poznanie drugiego człowiek...*, s. 143–144.

³⁶ J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999, s. 193.

³⁷ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. I. J. Adamska, Kraków 1995, s. 67.

³⁸ J.A. Kłoczowski, *Drogi poznania Boga i człowieka w myśli filozoficzno-teologicznej Edyty Stein*, [w:] *Odkrywanie Boga*, Materiały z Sympozjum, Kraków 1998, s. 54.

Pojęcie rozumienia jest silnie zakorzenione w potocznym, naturalnym doświadczeniu człowieka. Jest punktem wyjścia w procesie komunikacji. Jako nauczyciel zadaję sobie pytanie: Czy moje doświadczenia, które przedstawiają mi się jako odrębna jakościowo całość mojego życia i które pragnę rozpoznać, mogą deformować moje postrzeganie ucznia, studenta? Tak sformułowanym pytaniem wyznaczam sobie zadanie refleksyjnego rozumienia swojej osoby, osoby wychowanka i rodzaju więzi, jaka jest pomiędzy nami. To refleksyjność ma respektować również okoliczności towarzyszące sytuacji, w jakiej się znajdujemy. Rozważam tę sytuację jako wychowawca, ze względu na proces edukacyjny oraz osobę wychowanka (znowu powraca sprawa intencji poznania). W najbardziej podstawowej formie rozumienia występują w jednakowo podstawowy sposób: rozumienie nastawione przyjaźnie i rozumienie zorientowane wrogo³⁹.

Ponadto rozumienie to wychodzi poza model myślenia przyczynowo-skutkowego. Zakłada bowiem, że osoba, świat osoby, przeszłe doznania, obecne uczucia, przyszłe oczekiwania i wszelkie inne kategorie, które opisują „bycie ludzką istotą”, będą uczestniczyć w procesie wglądu w siebie. Ma ono charakter intencjonalny; wypełnia się, lecz jest nie do końca spełnione. Samopoznanie oznacza ciągłą redefinicję własnej osoby, definiowanie od nowa samego siebie w aspekcie swoich możliwości i ograniczeń.

Problem osoby dla Edyty Stein staje się egzystencjalną tajemnicą, którą nie sposób naukowo wyjaśnić, można ją jedynie dogłębnie przeżyć. Egzystencjalna problematyka bytu ludzkiego zawiera się w pytaniu: Jak dojdę i posiadam siebie?⁴⁰

Człowiek jako osoba, na którą składa się osobowość, jest wartością samą w sobie, trwającą dłużej niż istnienie, wobec której prawidłowym odniesieniem jest akt miłości, odbywający się nie z uwagi na czynienie dobra. Charakterystyczne dla człowieka jako osoby są akty świadomego Ja, połączone ze związkami motywacyjnymi.

Personalizm fenomenologiczny w całej swej złożoności syntezuje następujące zdanie: „Osoba człowieka jest duchem zatopionym w ciele. [...] spotkanie człowieka z jego godnością, której często sam nie szanuje: oznacza także wgląd człowieka w swą własną istotę, żywe zainteresowanie poznaniem siebie, które cechuje go jako istotę duchową”⁴¹.

Istotnym problemem, który podjęła Edyta Stein w swej pracy doktorskiej, jest osoba. Ja jest nie tylko źródłem przeżyć, ale i uczuć. Uczucia mogą wypły-

³⁹ A. Kępiński tłumaczy taką postawę na sposób psychologiczny, uzasadniając ją atawistyczną dążnością człowieka do określenia sytuacji w kategoriach: bezpieczny – niebezpieczny. Wskutek tego może „nastąpić natychmiastowe nastawienie organizmu w jednym z dwóch zasadniczych kierunków: *do* lub *od* [...]”. A. Kępiński, *Poznanie chorego*, Warszawa 1978, s. 57.

⁴⁰ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 35.

⁴¹ R. Machnac, *Wprowadzenie*, [w:] *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. tenże, Wrocław 1999, s. 8.

wać z różnych poziomów Ja, z jego powierzchni lub głębi, dlatego osoba jest ustrukturyzowana. Podczas gdy „czyste Ja” nie ma żadnej głębi, „osobowe Ja”, lub „psychiczne Ja”, ją posiada. W uczuciach odsłaniają się przede wszystkim jednak wartości osobowe.

Począwszy od rozprawy doktorskiej, problem osoby stał się jednym z centralnych problemów fenomenologii Stein. W 1922 roku opublikowała ona dwie prace na ten temat. W pierwszej z nich, *Psychische Kausalität*, autorka odróżniła w świadomości aspekt witalny, dzięki któremu stanowi ona aktywność zakorzenioną w naturze cielesnej, a zatem uwarunkowaną przyczynowo, i aspekt duchowy, dzięki któremu jest ona intencjonalnie otwarta na przedmioty⁴².

Przyczynowość psychiczną bada się w sferze witalnej, tzn. w faktach świadomości, czyli przeżyciach. Pierwotny nurt świadomości jest nieskończoną jednością, złożoną z wielu jedności przeżyć. Nic nie może rozbić unitarnej formy przeżyć, ponieważ nurt wypływa z Ja. „Nurt jest jeden, ponieważ wypływa z jednego Ja”⁴³. Także tu Stein odróżniła od „czystego Ja”, „Ja psychiczne”, które w swym aspekcie witalnym jest uwarunkowane przyczynowo (przyczynowość fizyczna i psychiczna). Przyczynowość psychiczna nie może być zrównana z przyczynowością fizyczną, ponieważ Ja jest wolną osobą.

Drugie studium stanowi *Individuum und Gemeinschaft*. Rozpatruje w nim Stein relacje między jednostką i innymi podmiotami. Za Ferdynandem Tönniesem, dokonała ona rozróżnienia wspólnoty i społeczności. Różnica polega na tym, że społeczność tworzy się tam, gdzie osoba przeciwstawia się osobie jako podmiot przedmiotowi, natomiast tam, gdzie podmiot akceptuje innego jako podmiot i nie przeciwstawia się mu, lecz żyje z nim, tworzy się wspólnota⁴⁴.

Stein opowiedziała się po stronie życia wspólnotowego. Pytając o ontyczną strukturę wspólnoty rozważała, czy wszystkie elementy składowe człowieka: psychika, duch, dusza, obecne są we wspólnocie. Swoją uwagę skierowała szczególnie ku sile witalnej wspólnoty, której źródłem jest zespół osób. Osoby ofiarowują wspólnocie siłę witalną w tej mierze, w jakiej są członkami wspólnoty. Jest to zależne od tego, w ilu i w jakich wspólnotach osoba żyje, i jaką rolę w nich pełni. Czasami oddaje wspólnocie swoje siły witalne, a czasami je od wspólnoty otrzymuje.

Drugim wymiarem osoby we wspólnocie jest, według Stein, wymiar duchowy. Tylko w subiektywnej duchowości osoby są wzajemnie na siebie otwarte i gotowe na dar. Intersubiektywny wpływ nie jest regulowany jedynie przez akty społeczne, lecz także przez pozytywne, negatywne lub indyferentne nastawienia osoby, takie jak miłość, zaufanie, uznanie, którym przeciwstawiają się: niena-

⁴² Pisała: „chcemy rozpocząć od obserwacji świadomości, a następnie zobaczyć, czy możemy tu wskazać coś takiego, jak przyczynowość”. E. Stein, *Psychische Kausalität*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung“ 1922, nr 5, s. 6.

⁴³ Tamże, s. 11.

⁴⁴ Tamże, s. 117.

wieść, nieufność lub obojętność. Nastawienia te wpływają bezpośrednio na „jądro” osoby. Na przykład miłość może wzmocnić siły życiowe ukochanej osoby, natomiast nienawiść może sparaliżować jej siły twórcze. Obok subiektywnych, zdaniem Stein, istnieją także obiektywne duchowe źródła wspólnoty. Stanowi je świat wartości estetycznych, etycznych, religijnych, którymi wspólnota żyje. Z wartości już urzeczywistnionych wspólnota czerpie nowe siły. Nie tylko jednak psychika i duch, ale także dusza znajduje swój wyraz we wspólnocie. Tam, gdzie jednostki są ściśle związane wewnątrz, tworzą duszę wspólnoty.

W *Potenz und Akt* problematyka osoby pojawiła się w idei „rdzenia osoby”, a w *Bycie skończonym a bycie wiecznym* – w „głębi duszy”. W rdzeniu osoby znajduje się, według Stein, centrum wolnych postanowień. Akt wypływający z centrum osoby jest aktem wolnym (można tu dostrzec pewien wpływ Bergsona). W tym centrum osoba żyje i konstytuuje się. Jest to miejsce jej wolności. Natomiast głębi duszy przeciwstawiła Stein jej powierzchnię. W głębi dusza przeżywa najwyższe wartości, „myśli serca” oraz jest miejscem spotkania Boga.

Dopełnieniem nauki o osobie i jej wymiarze wspólnotowym była rozprawa Edyty Stein z 1925 roku, *Eine Untersuchung über den Staat*. Odwołując się do *Etyki nikomachejskiej* Arystotelesa, Stein stwierdziła, że wspólnota państwowa powinna bardziej opierać się na miłości (*philia*) niż na sprawiedliwości. Pokrywa się to z wprowadzonym już rozróżnieniem wspólnoty i społeczeństwa. *Philia* oznacza świadomość wspólnotową. Państwo tworzy się między dwoma biegunami wspólnotowymi: z jednej strony jest to rodzina i więzi przyjaźni, a z drugiej – wspólnota uniwersalna obejmująca wszystkie osoby. Państwo jest niezależne. „Państwo musi być swoim suwerenem”⁴⁵. Opiera się ono na wspólnocie ludu, a nie narodu, ponieważ także naród opiera się na wspólnocie ludu. Lud stanowi centrum, z którego rodzi się twórcza kultura jako „kosmos duchowych dóbr”⁴⁶. Autonomia kulturowa ludu stanowi, zdaniem Stein, źródło jego suwerenności, jest ona analogiczna do suwerenności państwa. Między ludem, rozumianym jako osobowość twórcza, a państwem jako organizacją prawną, zachodzi ścisły związek. Jest to związek suwerenności państwa i autonomiczności ludu. Suwerenność może mieć tylko takie państwo, które szanuje twórczą wolność i suwerenność ludu. Suwerenność personalna i państwowa są więc nierozdzielne.

Istotny dla Stein był także aksjologiczny wymiar państwa. Każda jednostkowa osoba jest nosicielem wartości, podobnie jest z osobowością państwową⁴⁷. Państwo nie ma wartości instrumentalnej, lecz jest wartością samą w sobie. Jaki jest jednak stosunek państwa do wartości? Państwo jest osobą prawną, a nie moralną, nie może zatem otwierać się na wartości. Skoro jednak jego władza rozciąga się nad osobami, które nie mogą nie odpowiadać na wymogi wartości etycznych, właśnie poprzez osoby państwo pobudzane jest do moralnego działania.

⁴⁵ E. Stein, *Eine Untersuchung über den Staat*, Tübingen 1970, s. 42.

⁴⁶ Tamże, s. 14.

⁴⁷ Tamże, s. 101.

Człowiek w koncepcji E. Stein jest bytem osobowym, składającym się z konkretnych warstw, będąc złożoną rzeczywistością. Ujmuje go ona jako indywiduum psychofizyczne, posiadające swoje własne indywidualne Ja, charakteryzujące się możliwością doznawania i czucia. Jest to Ja myślące i wchodzące we wzajemne oddziaływanie z innymi⁴⁸. Ostateczny podmiot – czyste Ja, posiadane jest przez każde *indywiduum psychofizyczne*, „Ty” i „On”, a to co je różni zawdzięcza się zawartości własnych przeżyć, dla każdego indywidualnych. Dzięki temu każdy człowiek jako indywidualność posiada swą własną tożsamość, którą dopiero gwarantuje kolejna część składowa bytu ludzkiego, tworząca jedność z bytem psychofizycznym. Ciało, tworzące wraz z duszą indywiduum psychofizyczne, jest jednym z wielu ciał świata przyrody, ale zarazem jest nosicielem życia psychicznego. Jego jedność z duszą, jako indywiduum psychofizyczne, istnieje jednak bez Ja. Człowiek należy do świata przyrodniczego i świata duchowego, które oba są tożsame w swej rzeczywistości. Każdy podmiot duchowy ma swoje własne, wyjątkowe i szczególne „naoczne ujęcie świata”, wpływające na wspomnianą indywidualność i tożsamość.

Sfera duchowa, konstytuuje człowieka jako osobę, będącą pełnią bytu w personalizmie fenomenologicznym. Do struktury duszy przynależy struktura osobowa, która jest czymś innym od indywiduum psychofizycznego. Rozróżnia się osobę psychofizyczną, która jest empiryczna i osobę duchową-osobowość, podmiot przeżywający wartości. Aktywność życiową uważa się za proces rozwijania osobowości, którą można zaniedbywać, a nawet całkowicie zaniechać. Samodzielny rozwój osobowości jest rozwojem odczuwania wartości etycznych, a także otwartości na wymiar aksjologiczny. Rozwój i istnienie osoby duchowej wiąże się z poszukiwaniem wartości i poznawaniem samego siebie.

Ogólnie stwierdzamy, że człowiek jest bytem osobowym. Co to znaczy, że ludzkie istnienie jest osobowe? Osoba jest nosicielem natury obdarzonej rozumem. Człowiek kształt swojego życia ma w swoich rękach, polega ono na wychodzeniu z siebie, a jednocześnie na byciu i trwaniu w sobie. To dzięki darowi rozumu i wolności odkrywamy własny byt i prawidłowo postępujemy⁴⁹. Stein podkreśla, że warstwy osoby mogą dochodzić lub nie do odsłonięcia w trakcie rozwoju cielesnego⁵⁰. Przy czym osoba duchowa działa przez osobę empiryczną w świecie obcowania, choć nie zawsze musi tak być⁵¹.

Zdaniem Edyty Stein, dostęp do osoby ludzkiej znajdujemy poprzez analizę uczuć i wartości pozostających we wzajemnym związku. Uczucie pochodzi z Ja i odsłania nawet jego głębokie warstwy. W „czystym Ja” nie odnajdujemy takich

⁴⁸ Ja w personalizmie Stein jest jednością strumienia świadomości, w którym „[...] powiązanie wszystkich przeżyć strumienia z żyjącym obecnie czystym Ja sprawia tę nigdzie nie przerwana jedność owego strumienia”. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 59.

⁴⁹ E. Stein, *Byt skończony...*, s. 375.

⁵⁰ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 144.

⁵¹ E. Stein, *Byt skończony...*, s. 372.

warstw, jest ono skierowane tylko ku spostrzeganym przedmiotom. Ja może być nawet tak zaafektowane spostrzeganiem obiektu, że – jak powiada myślicielka – niejako rozplywa się w jego oglądaniu. Człowiek jako podmiot osobowy nie tylko spostrzega i myśli, ale i czuje. W uczuciach przeżywamy więc własne Ja jako byt wielowarstwowy. Stein zauważa ponadto, że w uczuciach przeżywamy siebie jako istniejących, „jako tak a tak uposażonych”⁵² – czyli objawiają nam się nasze osobowe własności. Ta wielowarstwowość decyduje o strukturze osobowej człowieka, ale nie stanowi jej wystarczającego określenia.

Człowiek jako podmiot posiada absolutną wolność. Jednakże, kiedy trwa wyłącznie w sobie samym, jest skazany na bezruch. Dzieje się tak dlatego, że „Ja osobowe”, uzyskane dzięki próbnemu wyzwoleniu, znajduje się w zupełnej pustce. Według Edyty Stein, rozwój, los człowieka w świecie występuje jako wolność, która jest zależna od niego samego. Pytanie brzmi, czy człowiek napędza ją ponownie wartościami ze świata przedmiotowo-podmiotowego, czy znajdującymi się ponad nim, a więc z bytu Nieskończonego.

Charakter napełniania się wartościami któregoś z tych światów decyduje o rozwoju jednostki. I tak, jeśli „puste Ja” podłączy się do przedmiotowego świata natury, cofnie się, da się zniewolić przez prawa tego świata. Natomiast jeśli ulegnie władaniu podmiotowego rozumu, wejdzie w obszar samowoli, samowładztwa, samostanowienia, zamkniecia się w swym egoistycznym „Ja”, do bezrozumności włącznie. Jedynie wolność poddana „królestwu wartości” z bytu Nieskończonego umożliwi wyjście z pustki „absolutnego Ja”. Poddanie to decyduje o przekraczaniu samego siebie, swojej natury i zadomowieniu się w duchu transcendentnym. Wolny podmiot uzyskuje bezpośredni dostęp do sfery duchowej, opuszczając świat natury przez dobrowolne poddanie się albo duchowi dobra, albo duchowi zła.

W jednym i drugim przypadku mamy do czynienia z przemianą, w której przerwane zostają naturalne reakcje podmiotu i kierowanie przez niego naturalnym rozumem. Wybór ducha dobra wprowadza podmiot do „królestwa światłości” i sublimuje jego człowieczeństwo. Przebudzony przez niego, przekracza swoje ego, rodzi się na nowo, przy czym „Duch Światła” nie niszczy indywidualności, lecz ją „poślubia”. Dzięki temu człowiek otrzymuje nowego siebie w darze: prawdziwie wolnego, niepodległego naturze, poznaniu ściśle racjonalnemu, które może być mylne i ograniczone do bytu skończonego. Otrzymuje siebie jako poddanego w „pokorze ducha” duchowi dobra, który go przerasta i rozplenia wszelkie ludzkie wartości. „Dziecko światłości” przechadza się po „królestwie łaski”, w którym miłość jest „przelewającą się i dającą siebie pełnią”, uwalniającą od lęku posiadania czegokolwiek i kogokolwiek w sposób przedmiotowy.

⁵² E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 130.

Z perspektywy tego królestwa świat nadprzyrodzony jest najbardziej realnym ze światów, a poznanie, czerpiące moc ze światłości, ogarnia i jednoczy wszystkie wartości. Byt skończony, poznanie naturalne i rozumowe, zostają „oświetlone” jako dar za podjęty trud wyboru, przebytej drogi i istotnej przemiany. Prawdziwie wolny podmiot dochodzi do jedynej i transcendentnej Prawdy, w świetle której prawdy faktu i prawdy rozumu okazują się sługami praktycznej i zmiennej, pozornej rzeczywistości⁵³.

Należy zaznaczyć, że wyróżnione przez Edytę Stein warstwy bytu ludzkiego, ciało–dusza–duch, nie tylko wiążą się ze sobą, ale także wzajemnie się przenikają. Dusza ludzka, której wewnętrzne życie jest życiem ducha, o tyle jest realną wielkością, o ile jest wcielona, a więc przenikająca, a tym samym ożywiająca i ucłowieczająca nasze fizyczne ciało. Dzięki temu akty człowieka, będąc aktami naszego świadomego Ja, zawsze mają jednocześnie swój wymiar cielesny, psychiczny i duchowy.

Istnieje w każdym z nas coś, co stanowi o naszej indywidualności, co sprawia, że wszystkie nasze przeżycia, reakcje i zachowania mają swój własny, odrębny i niepowtarzalny rys. Tym elementem jest to, co Edyta Stein nazywa jądrem osoby. Dzięki niemu człowiek, mimo zmian, jakie zachodzą w jego życiu, nie tylko w sferze fizycznej, ale także w jego psychice i w jego życiu duchowym, pozostaje jednak kimś na wskroś indywidualnym. Choć dusza ludzka jest swoistym mikrokosmosem, to jednak życie psychiczne człowieka nie jest zamknięte w sobie, lecz otrzymuje dopływy z zewnątrz.

Śledząc sposoby, przy pomocy których człowiek otwiera się na inne osoby, Edyta Stein dochodzi w swoich analizach do tworów społecznych – wspólnoty i społeczeństwa. Wspólnota jest według niej naturalną, ograniczoną łącznością osób, podczas gdy społeczeństwo stanowi zbiór jednostek połączonych relacjami o charakterze racjonalno-przedmiotowym. Możliwość wejścia w związki ponadindywidualne i tworzenie wspólnoty wynika z otwartości, jaka charakteryzuje byt osobowy. Edyta Stein pisze, iż duchowe indywiduum może się izolować, ale taka izolacja jest sztuczna bowiem Duch w jego postawie źródłowej jest otwarty na wypływanie duchowego życia z duchowego świata. Ta otwartość jest fundamentem, na którym spoczywają ponadindywidualne realności.

W refleksji tej odsłania się struktura bytu ludzkiego, który jest rzeczywistością złożoną. Analiza fenomenologiczna ujawnia w niej najpierw nasze świadome Ja, podmiot wszystkich spełnianych przez człowieka aktów. Należą do nich zarówno czynności naszego ciała, przez które człowiek jest powiązany z całością świata materialnej przyrody, jak i akty psychiczne, w których ujawnia się ich substancjalne podłoże – dusza posiadająca trwałe właściwości i swoje indywidualne piętno. Nasze przeżycia, tworzące strumień aktów powiązanych według prawa motywacji, a także otwartych na różniące się od materialnego bytu

⁵³ E. Stein, *Ontyczna struktura osoby*, [w:] *Twierdza duchowa*, Poznań 1998, s. 137.

wartości, wskazują, że stanowiąca ich podłoże dusza w swoim wewnętrznym życiu jest duchem. Właśnie dlatego, że nasze Ja, jako świadome i wolne, jest podmiotem życia wyrastającego z duchowego podłoża, człowiek jest osobą.

Chcąc opisać osobową strukturę człowieka, należy wyjść od danych zjawiskowych, tzn. od tego w jaki sposób człowiek ujawnia się jako osoba. Nie można się jednak zamknąć w obrębie tych danych. Nie wydaje się bowiem, żeby dało się zredukować osobę do jej przejawów opisywanych przez psychologię, socjologię czy teorię kultury.

Zwolennicy wspomnianych koncepcji zdają się nie dostrzegać, że sprowadzając istotę osoby ludzkiej do jej przejawów, odrzucają tym samym tożsamość osoby z człowiekiem: nie można wówczas powiedzieć, że człowiek jest osobą według tych koncepcji, jest jedynie sposobem istnienia człowieka. Filozofowie sądzą, że szczególnie adekwatny opis osobowej struktury człowieka proponuje filozofia tomistyczna. Opis tomistyczny wychodzi od dających się obserwować osobowych stanów, cech i działań człowieka, ale zarazem idzie głębiej: usiłuje dotrzeć do korzenia owych stanów, cech i działań,

To, że człowiek jest osobą, manifestuje się, czyli unaocznia w działaniu świadomym, jak i w samej świadomości⁵⁴. Otóż ujawnianie się – poprzez świadomość i czyn – tego, że człowiek jest osobą, nie jest ani punktem wyjścia, ani punktem dojścia; przeciwnie, z czegoś ono wypływa i ku czemuś zmierza. Z czego zatem wypływa? Myśli i działania osobowe wypływają z tego samego człowieka, w którym dokonują się liczne procesy wegetatywne i który podlega różnym bodźcom zmysłowym. Jeśli źródło zjawisk biologicznych zachodzących w człowieku nazwiemy ludzką naturą, zaś świadomość i zdolność kierowania swoją sprawczością uznamy za przejaw ludzkiej osoby, to doświadczenie, jakie mamy o sobie samych, nie pozostawia najmniejszych wątpliwości, że podmiotem zjawisk, zarówno biologicznych, jak i przejawów osobowych, jest jeden i ten sam człowiek. Doświadczenie owo nie daje żadnych podstaw, aby przeciwstawiać w człowieku osobę i naturę, narzuca natomiast konieczność ich integracji⁵⁵.

Naczelnym zagadnieniem u Husserla jest pytanie o projekt wszelkiego możliwego spotkania z „tym, co jest”. Owocuje ono postulatem stworzenia takiego kontekstu epistemologicznego badań, w którym określone zostaną graniczne warunki niepodważalnego subiektywnie poznania. Skierował się on więc w stronę rekonstruowania zjawiającego się w jego świadomości sensu, przy pomocy analizy oraz opisu⁵⁶. Badał stosunek różnych perspektyw oglądu i sposobów prezentacji do tego, co w nich dane i uznając przedmioty za wykraczające poza możliwości poznawcze człowieka (transcendentne), zajął się zapośredniczoną analizą podmiotu, „analizą projektu możliwego spotkania z przedmiotem”. W konse-

⁵⁴ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, Kraków 1969, s. 86.

⁵⁵ Tamże, s. 82.

⁵⁶ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna*, Warszawa 1978, s. 18–19.

kwencji tego, zbudował epistemologicznie prawomocną płaszczyznę transcendentnej bezpośredniości, która miała stanowić przeciwstawny sposób poznania względem podejścia naturalnego (czytaj: ułomnego, niedoskonałego, podatnego na zniekształcenia). Jeżeli idzie o obiektywność powyższego poznania (a właściwie o jego prawomocność intersubiektywną, czy też ponadjednostkową), Husserl kładł nacisk na oddzielenie jego stanowiska od idealizmu subiektywnego Berkeleya⁵⁷, podkreślając przy tym w *Ideach czystej fenomenologii...*, że metoda fenomenologiczna rozpatruje uprawomocnienie w bycie, choć całkowicie irrealne (w przeciwieństwie do zakorzenionych w „rzeczywistym” świecie faktów) jednostki istotnościowe, które będąc transcendentnie zredukowanymi fenomenami, mają charakter ogólnych – i przez to obiektywnie istniejących – źródłowo prezentujących się naoczności⁵⁸.

„Świadomość nie odzwierciedla równomiernie całej potencjalności człowieka i idących w ślad za nią zdynamiczowanych⁵⁹. Ale to dopiero jedna strona osobowej struktury człowieka. Zwróciliśmy uwagę na wymykający się naszej świadomości korzeń, z którego wyrasta zarówno świadomość, jak i świadome działanie, podstawowe przejawy bytu osobowego. Otóż przejawy naszej aktywności osobowej nie są celem same dla siebie, są one skierowane ku przemienianiu samego człowieka⁶⁰. Krótko mówiąc, poprzez swoją osobową aktywność człowiek coraz bardziej tworzy samego siebie, stawiając kolejne kroki w kierunku spełniania siebie jako człowieka, ewentualnie zaprzepaszcza tę możliwość.

Doświadczenie daje nam znajomość wyłącznie takiego człowieka, który jest dopiero w trakcie stawania się. Tak więc tomistyczny opis osoby ludzkiej przedstawia człowieka jako istotę nieustannie zwróconą ku przyszłości. Świadome czyny stanowią nie tyle uwieńczenie ludzkiej osobowości, są raczej drogą spełniania się jako ludzi. Wcześniej jeszcze, samo osiągnięcie świadomości oraz nabycie zdolności do wykonywania czynów zamyka jakiś etap naszej drogi i jednocześnie jakiś etap otwiera. O tym, że nie zaczęliśmy być osobami dopiero

⁵⁷ E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, Księga I, Warszawa 1975, s. 171.

⁵⁸ O rozbieżności między realnym faktem i irrealną istotą przekonujemy z jednego z fragmentów powyższej pracy, gdzie Husserl pisze, że: „uznanie w bycie, a przede wszystkim naoczne uchwycenie istoty nie implikuje bynajmniej nie z uznania jakiegokolwiek indywidualnego bytu [...] czyste prawdy dotyczące istoty nie zawierają w najmniejszej mierze utrzymywania czegoś o faktach, a więc także wyłącznie z nich nie można wywnioskować żadnej najbliższej prawdy dotyczącej faktów. Jak każde myślenie i wypowiedź dotycząca faktów potrzebują do swego uzasadnienia doświadczenia [...], tak też myślenie o czystej istocie – nie mieszane, nie łączące w sobie faktów i istot – jako uzasadniających podstaw potrzebuje naoczności uchwycenia istoty”. Tamże, s. 24.

⁵⁹ Tamże, s. 90–91.

⁶⁰ „Człowiek, który raz substancjalnie zaistniał, poprzez wszystko, co czyni, a także poprzez wszystko, co się w nim dzieje – poprzez obie postaci właściwego sobie dynamizmu – równocześnie staje się coraz bardziej, a nawet poniekąd coraz bardziej. Tamże, s. 101.

w momencie osiągnięcia świadomości, świadczy osobowa struktura człowieka, który już dawno przestał być dzieckiem, a przecież świadomość w nim zawsze wyrasta z korzenia, z wcześniejszej i bardziej pierwotnej potencjalności. Osiągnięcie świadomości jest ważnym etapem spełniania się ludzkiej osobowości, ale nie jest jej początkiem.

Wracając jeszcze do Husserla, można powiedzieć, że poszukiwał on „bezzałożeniowej” perspektywy rozpoznawania sfery zjawiania się bytu. Być może z tego powodu właśnie przyjął za czynnik integrujący akt transcendencji poprzez immanencję. Podczas tego procesu podmiot miał wewnątrznie „zlewać się” z przedmiotami poznania (a właściwie ich ujednostkowionymi momentami sensu) i poprzez akt bezpośredniego wczucia wewnętrznego uchwycić ich samoprezentującą się naocznosc. W akcie tym utrzymywał jednak ciągle uprzywilejowaną pozycję epistemologiczną, ze względu na posiadaną przez niego moc konstytuowania znaczeń. To przecież przedmiot (jego istota – *eidos*) zjawiał się w świetle ujmującej go czystej świadomości, a nie odwrotnie.

Nasza świadomość kierowana jest na przedmioty transcendentne; uświadamiamy je sobie, powiada Husserl, jako elementy stale obecnego, istniejącego niezależnie od nas świata. Przekonanie o tym nazywa Husserl „generalną tezą nastawienia naturalnego”. Spróbujmy jednak – mówi – zawiesić to przekonanie; nie zanegować je, lecz po prostu nie czynić z niego żadnego użytku. Nasze doświadczenie ulegnie wówczas swoistej modyfikacji. Na miejsce realnie istniejącego świata wejdzie świat jako pojawiający się w świadomości, czy lepiej: pewien zawarty w świadomości sens – postrzegany, przypominany itd. Istnienie będzie już tylko składnikiem tego sensu, tak jak składnikiem sensu zjawiska przedmiotowego, jakim jest widziany przeze mnie papier, jest jego biel. Sama świadomość także przestaje być już realną świadomością mego ciała, elementem przestrzenno-czasowej rzeczywistości – przekonanie o istnieniu tej rzeczywistości zostało przecież wzięte w nawias. Świadomość staje się teraz jedynie miejscem, w którym ów świat się ujawnia, całością perspektyw i sposobów jego prezentowania się⁶¹.

Jak widzimy, fenomenologiczny nawias dotyczy więc całościowo rozumianej sytuacji poznania, obejmującej z jednej strony, przedmiot transcendentny i transcendentny⁶², z drugiej zaś, „ja empiryczne” i „ja fenomenologiczne”, z których to ostatnie jest dla Husserla owym doskonałym, nieuprzedzonym obserwatorem, tworzącym pole transcendentalnego rozumienia⁶³. Pełną teorię osoby otrzymamy dopiero wówczas, kiedy uwzględnimy świat wartości.

Uczucia zawsze dotyczą czegoś. Na przykład w radości pewnego czynu mam przed sobą dobroć tego czynu, jego pozytywną wartość. Wartość budzi we mnie przeżycia wtedy, gdy ją znam, na przykład, cieszyć się mogę jedynie

⁶¹ K. Michalski, *Heidegger i filozofia współczesna...*, s. 21.

⁶² Tamże, s. 22.

⁶³ B. Jasiński, *Dwie fenomenologie: Husserl i Heidegger...*, s. 56.

z czegoś, co poznałem jako coś pozytywnego. Sama taka wiedza nie posiada jednak mocy wchodzenia w struktury osobowe. W zależności od tego, do jakiej wartości w czuciu się odnosimy, odsłania się odpowiednia warstwa Ja. Uszeregowaniu wartości, wedle rangi, odpowiada zatem pewien porządek warstw osoby.

Mówiąc więc o rozwoju ludzkiej osobowości, mamy na myśli proces rozbudzania poszczególnych warstw osobowych, dzięki pewnemu nakierowaniu na wartości. Im wyższa wartość, do jakiej się odnosimy, tym „głębsza” warstwa naszej osoby podlega aktualizacji. Dopiero po uwzględnieniu świata wartości i jego relacji do człowieka, możemy mówić o pełnym sensie osoby ludzkiej. Szczególne miejsce przypada tutaj „wartościom osobowym”. Odnosimy się do nich w obszarze takich aktów czucia, jak: miłość, wdzięczność, mściwość czy zawiść.

Uchwytywanie wartości wskazuje na to, że wartość danej osoby konstituuje się w refleksji, ale realizacja wartości otwiera jeszcze jeden wymiar przeżycia siebie jako wartościowego podmiotu. Realizując pewną wartość, mam ją przed sobą. Jest ona dla mnie wezwaniem do działania, nie wystarcza tu zatem tylko refleksja. Osoba – co z tego jasno i niepodważalnie wynika – jest wartością i przeżywa siebie jako określoną wartość.

Zdaniem Edyty Stein istnieje pewien rodzaj uczuć, które w szczególny sposób są „przeżywaniem siebie”⁶⁴ i mają wielkie znaczenie w konstytuowaniu osobowości. Mowa tu o uczuciach wspólnych i nastrojach. Ich cechą charakterystyczną jest to, iż nie odsłaniają żadnych poszczególnych warstw Ja, lecz całkowicie zalewają wszystkie jego warstwy, albo przynajmniej mogą je przenikać – „mają coś z wszechobecności światła”⁶⁵.

Obok rozprzestrzeniania się uczuć ważne jest trwanie. Edyta Stein widzi tu zależność trwania od poziomu głębokości warstwy, na którym się znajduje uczucie. Im głębiej się ono zagnieżdżyło, tym dłużej trwa. Logika określająca zależność trwania od głębi występowania, zdaniem uczoney, podlega prawom rozumowym. Prawa te rządzą osobą, odróżniają od duszy, która jest podległa prawom przyrody.

Inną sprawą jest kwestia intensywności uczuć. Najwyższym uczuciom, i odpowiednio najwyższym wartościom, powinna przysługiwać największa siła intensywności. Doświadczenie poucza nas, że nie zawsze tak jest. Bierze się to stąd, iż fenomen intensywności uczuć nie podlega pod prawa rozumowe, lecz zależy od psychofizycznej organizacji danej jednostki. Siły uczucia nie możemy zrozumieć, co najwyżej możemy dać tu pewne wyjaśnienie z zakresu działań przyczynowych.

Przy określaniu konstytucji osoby nie może zabraknąć analiz przeżycia własnej woli. Wola należy bowiem integralnie do struktury osoby. W akcie woli na-

⁶⁴ Tamże, s. 132.

⁶⁵ Tamże.

leży różnicować dążenie i chcenie. Dążenia wypływają z pewnych, jak referuje Stein – źródeł, np.: niesmaku, niezadowolenia. A istota chcenia leży w tym, że przeżyciu towarzyszy bezpośrednia świadomość Ja. Chcąc czegoś, człowiek przeżywa zarazem siebie jako chcącego. Ja jest przeżywane jako podmiot udzielający czemuś bytu, co faktycznie nie istnieje. Chcenie nadbudowuje się nad jakimś uczuciem, jest przez nie poruszane, a poza tym wiąże się z uczuciem możliwości realizowania czegoś. Dlatego wola, pojęta jako chcenie, odsłania głębię Ja i wchodzi w struktury osoby.

W konstytucji osoby ważne miejsce przypada jeszcze poznaniu. Edyta Stein prostemu aktowi spostrzegania nie przypisuje istotnego znaczenia w budowie osoby. Istnieją jednak specyficzne akty poznawcze, które taką cenną rolę spełniają – to akty poznawcze reprezentujące wartość już w sobie. Owa wartość jest różna, w zależności od tego, ku czemu kieruje się poznanie. Akt refleksji precyzujący poznanie, może stać się podłożem doznawania wartości, i tą drogą przyczynić się do budowania osobowości. Również poznanie niezrealizowane – pragnienie poznania – otwiera się na świat wartości, odsłaniając zarazem pokłady mojej osoby.

Dla myślicielki możliwe jest więc wczucie w inną osobę. Ogólnie obowiązujące prawidła rozumności w świetle ducha, dotyczące wszystkich ludzi, więc również i mnie i innego człowieka, pozwalają na wczuwające przerzucenie pomostu do drugiej osoby. Wszelka osoba bowiem zbudowana została w oparciu o prawa ducha. Gdyby tych praw nie było, wczucie nie mogłoby się dokonać. Wczucie okazuje się w tym przypadku znowu rozumieniem, słowem, jest rozumiejącym wczuciem.

Edyta Stein jednak wprowadza tu zasadniczy warunek ograniczający zakres wczucia. Rozumienie drugiej osoby jest uzależnione od tego, na ile osoba wczuwająca sama żyje w świecie ducha, jak rozwinięta jest jej osobowość, czyli jak głęboko zostały odsłonięte jej warstwy w Ja. Wprawdzie potrafimy prześledzić działania innej osoby, jednak brakuje nam zasadniczego momentu doznawania wartości, które u niej wzbudza takie, a nie inne działanie. Istnieje więc w tym wypadku jakieś rozumienie drugiego, ale jest ono jednak niepełne⁶⁶.

Wczucie się w drugiego człowieka wspomaga poznanie go, z jednej strony, a z drugiej, pozwala lepiej poznać siebie samego i odkryć swoją wartość. Wymaga to oczywiście samozaparcia i wyjścia poza własną osobowość, aby wejść

⁶⁶ „We wczuciu mogę przeżywać wartości i odkrywać odpowiednie warstwy mojej osoby, do których odsłonięcia moje źródłowe przeżywanie jeszcze nie dało sposobności [...]. Mogę sama być niewierząca, a przecież rozumieć, że ktoś inny za swoją wiarę składa w ofierze wszystkie swoje ziemskie dobra, jakie posiada. Widzę, jak działa i we wczuciu przypisuję mu, jako motyw tego działania, doznawanie wartości, której odpowiednik nie jest mi dostępny i przypisuję mu warstwę osobową, jakiej sama nie posiadam”. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 149–150.

w dialog z drugim⁶⁷. Z czasem to filozoficzne spojrzenie na zagadnienie wczucia zostaje nieśmiało przez Edytę Stein przekroczone i wzbogacone o aspekt religijny. Stein usiłowała wczuć się w ludzi, którzy doświadczyli działania Boga⁶⁸.

Wprawdzie jest to jeszcze myślenie filozofa kurczowo trzymającego się przesłanek rozumowych, lecz jednak uczciwie poszukującego relacji z każdym człowiekiem. Dopiero kontakt z prężną wspólnotą getyńskich filozofów, z Edmundem Husserlem, Adolfem Reinachem i Maxem Schellerem na czele, pogłębiły ją nie tylko naukowo, ale przede wszystkim poszerzyły horyzont patrzenia na kwestię wczucia się w drugiego człowieka. Mistrz ubogacił ją poznawczo, Reinach natomiast zwrócił jej uwagę na aspekt bezinteresownej miłości⁶⁹. Max Scheller zaś ukazał jej świat wartości i pobudził do refleksji nad wiarą⁷⁰, która daje dostęp do prawd, jakich na innej drodze nie można osiągnąć. Filozofia nie może, jeśli nie chce, porzucić swego „uniwersalnego roszczenia prawdy”, z nich zrezygnować. Właśnie w ten sposób Edyta Stein pojmuje istotę i cel filozofii chrześcijańskiej, która – nie przestając być wiedzą racjonalną – otwiera się na prawdy, jakie przynosi nam Objawienie. Dzięki temu światło rozumu, wzbogacone światłem wiary, daje możliwość pełniejszej odpowiedzi na pytanie, kim jest osoba ludzka, na czym polega i ku czemu zmierza jej rozwój.

Punktem wyjścia dla Edyty Stein jest doświadczenie naszej własnej egzystencji, naszego „ja jestem”, które okazuje się jako zanurzone w czasie, przemijające, a więc – wyrażając to w języku filozofii klasycznej – przygodne. Doświadczenie to wskazuje jednocześnie na ideę innego bytu – wiecznego, niezmiennego, będącego pełnią istnienia. Stanowi ono ostateczną rację i fundament naszego, zależnego i kruchego, istnienia. Druga płaszczyzna, na jakiej prowadzi analizy Edyta Stein, to płaszczyzna bytu istotowego. Jest to byt tworów idealnych, takich jak np.: twory matematyczne, a także tzw. czystej jakości, a więc tego, co istnieje ponadczasowo i pozaprzestrzennie, bez początku i końca. Także ten rodzaj bytu, różny od bytu realnego, ma swój fundament w Byciu Wiecznym, a więc w Bogu jako prazródle i prawzorze wszelkiego bytu. Z tej perspektywy Bytu Absolutnego, jako prawzoru całego stworzenia i sposobu rozumienia i uprawiania filozofii, jej filozofia zaczyna – jeśli można się tak wyrazić – żywić się wiarą.

⁶⁷ Tamże, s. 151.

⁶⁸ Na pytanie, czy ci ludzie nie ludzą samych siebie, a przez to zwodzą innych, odpowiada: „Czy jednak i w złudnym obrazie takiego doświadczenia nie jest już dna istotnościowa możliwość rzetelnego doświadczenia w tej dziedzinie? W każdym razie studium świadomości religijnej wydaje mi się właściwym środkiem poszukiwania odpowiedzi na to pytanie”. Tamże, s. 152.

⁶⁹ „Świadczyć miłość bliskim, to jeszcze mogłam zrozumieć. Tu jednak zachodziło coś zupełnie innego; jakbym po raz pierwszy ujrzała całkiem nowy świat”. E. Stein, *Pisma*, t. 1, Kraków 1982, cyt. 241.

⁷⁰ J.I. Adamska, *Kształtowanie się eklezjalnej świadomości Edyty Stein*, „Zeszyty Karmelitańskie” 1995, nr 2, s. 85.

Edyta Stein ujmuje także istotę człowieka. Byt Wieczny, Absolut jest Osobą, gdyż tylko od Osoby może pochodzić wolny czyn, jakim jest stworzenie i tylko od Osoby może pochodzić rozumny porządek w świecie. Osoba ludzka jest więc szczególnym odwzorowaniem Boga jako Osoby. Poszerzając źródła filozoficznej refleksji o prawdy, które przynosi Objawienie, Edyta Stein dostrzega w całym świecie, ale szczególnie w osobie ludzkiej, odwzorowanie Boga jako jedności trzech Osób. Całe nasze życie osobowe ma więc strukturę trynitarną, strukturę będącą odbiciem Bożej Trójjedności. Przejawem tego jest między innymi jedność naszego życia duchowego, na które składają się akty pamięci, rozumu i woli. W ten sposób już na płaszczyźnie naturalnej człowiek jest bytem, który w swojej strukturze osobowej posiada to, co zwraca go ku Bogu jako Temu, w którym odnajduje pra-źródło swojego istnienia i prawzór swojego osobowego bytu.

Według Edyty Stein, życie człowieka polega na kształtowaniu siebie przez konfrontację z tym, co przenika do wnętrza naszej duszy. Jeśli życie to ogranicza się tylko do przyjmowania wrażeń, które przychodzą do człowieka z zewnątrz i odpowiedzi, które są tylko reakcją na te wrażenia, wówczas jest jedynie życiem naturalno-naiwnym, a nasze Ja uczestniczy w przeżyciach w sposób pasywny i bezwolny. Wyjście poza taką strukturę wymaga wyzwolenia naszego Ja. Dokonuje się ono, kiedy nasze Ja budzi się do wolnej duchowości. Przejściem do niej jest poddanie aktów naszego życia prawom naturalnego rozumu. Jednakże, zdaniem Edyty Stein, naturalny rozum nie stanowi światła, w którym osobowe Ja może się zakorzenić. Pozostaje ono samotne i puste. Musi znaleźć swoje królestwo, czyli sferę, w której znajdzie oparcie i w której całkowicie może się odnaleźć i spełnić. Człowiek ma wolny wybór. Może się otworzyć w kierunku królestwa wartości, które jest królestwem Łaski, jeśli się podda Duchowi dobra. Ale może się także poddać duchowi zła. Wybierając królestwo Łaski, człowiek staje się zdolnym do takich aktów i postaw, jak: miłość, przebaczenie, pokój, szczęśliwość – nawet wtedy, kiedy według rozumu naturalnego nie ma po temu żadnych powodów. Może jednak także czerpać treści z królestwa ciemności, a wtedy pojawi się w nim: nienawiść, egoizm, niepokój, rozpacz. Do sfery duchowej, do królestwa Łaski, królestwa Boga lub do królestwa ciemności, zła zawsze prowadzi wolny wybór. Wejście do królestwa światłości, będąc aktem wolnego wyboru człowieka, jest jednocześnie możliwe tylko dzięki działaniu Łaski. Edyta Stein kreśli drogę współpracy człowieka, jego woli z – będącą dla Niego darem – Łaską.

Wierność zasadzie wczucia i konsekwencja w prowadzeniu badań naukowych doprowadziły Edytę Stein do refleksji nad wiarą chrześcijańską i chrześcijańskim stosunkiem do Boga – Wspólnoty Osób: Ojca, Syna i Ducha Świętego. Jej fenomenologiczne poszukiwania sensu, przetwarzające starożytną filozofię światła, rozpoczynają się jednak od poszukiwania sensu rzeczy wszelkiego rodzaju: materialnych, kulturowych, duchowych. Do ich odkrycia w pierwszym

etapie badań wystarcza rozum naturalny, który stanowi punkt wyjścia dla badań rzeczowych. Racjonalny podmiot, którego istnienie jest niepowątpiewalne, stanowi instancję orzekającą prawdy o świecie⁷¹. Właściwości naturalnego rozumu skorelowane z analizowanym przedmiotem stają się podstawa do wydobycia istoty analizowanej rzeczy; istoty np. fortepianu, gotyckiej katedry, czy istoty drugiego człowieka. „Stąd mówi się o kartezjanizmie filozofii Edyty Stein, który dzieli oczywiście z Husserlem”⁷². Jednakże poznanie tej drugiej osoby, uruchamiające metodę wczucia, oddali E. Stein od Husserlowskiego projektu fenomenologicznego. To drugi stanie się sensem dla naszego ja. Rozwijanie tej metody w ramach prac nad strukturą osoby kieruje ją w stronę realizmu ontologicznego i altruistycznie nastawionej filozofii dialogu. Metoda wczucia i redukcji fenomenologicznej doprowadzi też jeszcze nie wierzącą Edytę Stein do Boga jako *eidos* – Prawdy Najwyższej – Jedynej. Na trop Boga prowadzi także analiza doświadczenia siebie jako bytu skończonego, ograniczonego i czasowego zarazem, a więc bycia w odniesieniu do nie-bycia.

Filozofia sensu (światła) E. Stein może być wielorako odnoszona do filozofii Platona. To w jego słynnej metaforze, zwanej „jaskinią Platona”, mamy skondensowaną postać tej filozofii. „Światło, które oświetla wszystko, ale samo pozostaje poza zasięgiem wzroku” – tak powie Tischner – to esencja platonizmu⁷³. Jego rozwinięcie prowadzi w kierunku głębi filozofowania, która wskazuje granice ludzkiego myślenia, granicę bytu i niebytu, zasady wszystkiego, którą jest Dobro. Do Światła, które jest Dobrem, wiedzie wielostopniowy proces świecenia – od ledwo widzialnych cieni poprzez to, co widzialne od tego, co niewidzialne, a co jest prawdziwe i wieczne. To odniesienie Platońskie łączy wielu fenomenologów, ale każdy z nich wyprowadza odmienne konsekwencje z tej „światlistej” filozofii, wysuwającej ideę agathonu – dobra, która przerodzi się w agathologię⁷⁴. Najbliższa koncepcji E. Stein jest propozycja E. Lévinasa, najbardziej oddalona zaś – artykulacja Heideggera.

Rozwój osoby polega na przekraczaniu samego siebie. Tylko w ten sposób człowiek może zdobyć pełną wolność, uniezależniając się od tego, co czyni z niego bierny przedmiot nieustannej gry bodźców i wrażeń, wywołujących w nim stan wewnętrznego chaosu. Tylko wchodząc w przekraczającą naturę – sferę Łaski, może uniknąć także wewnętrznej pustki, jaka zagraża mu, jeśli pozostanie w granicach samego rozumu, który sam zdolny jest tylko do rejestrowania i układania naszych przeżyć, pozostawiając człowieka zapatrzony w siebie i samotnego.

„Twierdza duchowa” jest metaforą samopoznania, a zarazem konkretnym, „praktycznym” efektem samospelnienia. Jest ugruntowana na realizmie symbo-

⁷¹ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny...*, s. 67.

⁷² A. Kolczowski, *Drogi człowieka mistycznego*, Kraków 2001, s. 69.

⁷³ E. Lévinas, *Etyka i Nieskończony*, przeł. B. Opolska-Kokoszka, Kraków brw., s. 7.

⁷⁴ E. Lévinas, *Między fenomenologią a hermeneutyką*, Poznań 2002, s. 77–83.

licznym i fenomenologicznym opisie świata „w głąb”. Buduje się ją długo i mierzalnie, wprowadzając szereg rusztowań, aby powstała budowla niezniszczalna. Schroniony w niej człowiek czuje się bezpiecznie. Skonstruowana jest z siedmiu koncentrycznie usytuowanych komnat, sukcesywnie oddalających się od siebie w kierunku środka tak, że aby się dostać do najgłębiej położonej, należy przejść kolejno przez wszystkie komnaty. Pobyt w każdej z nich trzeba sobie wywalczyć, przy czym poczucie bezpieczeństwa i szczęśliwości wzrasta wraz przemierzaniem się w głąb – ku siódmej komnacie. „Siedem komnat”, przez które przechodzi i w których zamieszkuje dusza człowieka, symbolizuje ukierunkowanie się człowieka ku doskonałości. W sensie żywego uczestnictwa w sferze wartości, które one oferują i w których przemieniającą moc podmiot duchowy (dusza) wierzy. W hierarchii tych wartości najwyższą jest Miłość – obejmująca więzi między ludzkie i Stwórcy. Duchowość naszej egzystencji poznajemy przez poznanie „w głąb” – drugiego, siebie i Boga.

Z uwagi na realizm symboliczny – spleciony nieodłącznie z doświadczeniem wewnętrznym – tym, co jest najbardziej interesujące poznawczo i co kształtuje najskuteczniej osobowość, to – wedle Edyty Stein – rozpatrywanie „czegoś niepojętego” w „ciemnym świetle” wiary i tajemnicy; nabieranie przez rozpatrywane zjawisko niepojętej głębi. Postawa partycypacji życiowej, dzięki ukierunkowaniu symboliczno-teologicznemu, nabiera znamion mistyki. Duchowe olśnienia połączone z mistyką działania wytwarzają pełnię sensu poznania i życia. Niemożliwe, z tradycyjnie filozoficznego punktu widzenia, połączenie rozumu i wiary, staje się możliwe w oświeceniu ich przez poznanie nadprzyrodzone i partycypację w nowej rzeczywistości. W ten sposób spaja się ludzka wiedza z wiarą i konstytuuje „wiedza Krzyża”, która jest „traktem królewskim” w osiągnięciu pełni człowieczeństwa, sensu życia i miłości. Krzyż jest kwintesencją dociekań filozoficznych Edyty Stein, które zostaje doprowadzone do *reductio ad misterium*, symbolu dostrzegającego rozwiązanie paradoksu rozumu i wiary.

Krzyż stanie się w ten sposób filozofią działania i świadectwem zjednoczenia wykluczających się dróg poznania i stylów życia. Stanie się bronią przeciw nędzy i złu świata, zadośćuczynieniem za nie i znakiem sprzeciwu, łącząc rozum z wiarą. Krzyż z miłością staje się świadkiem Prawdy – Miłości. Edyta Stein poprzez *reductio ad misterium* włączy się w problemy mistyki, która uważana jest za doskonały model tożsamościowy, pokazujący możliwości przekraczania „ja” świadomego i „czystego” w „ja” duchowe. Jest to właściwość jej mistyki i mistycyzmu w ogóle – spotkanie zwyczajności i niezwykłości, naturalności i nadprzyrodzoneości, oczekiwanego i nieoczekiwanego, bytu wiecznego i skończonego, Boga i człowieka. „Wychodzić poza siebie” – wyrażenie Edyty Stein odwołujące się do greckiego słowa *entasis* – w wydźwięku mistycznym, przekraczającym jego introwersyjną konotację czy wieszczych uniesień, znaczy ideę eksta-

tycznego aktu współuczestnictwa⁷⁵. Doświadczenie, czyli dążenie do dawania świadectwa: innym i spotkaniu z Bogiem, otwiera w przemyśleniach Edyty Stein i jej życiowej drodze nurt filozofii dialogu, który, rozwinięty pod piórem Emanuela Lévinasa, Paula Tillicha czy Martina Bubera, wspomaga współczesną komunikację porozumienia.

Edyta Stein pokazuje, że porozumienie w miejscach nieoczekiwanych, niewyraźnych, niewypowiadanych stanowić może fundament zbudowany z „żywych kamieni”, na którym wznosi się komunikacja ludzka. Symbol „żywych kamieni” wpleciony jest wielorako w myślenie i twórczość duchową E. Stein. Wyraża między innymi autentyczne więzi. Komunikacja jako miejsce spotkania z Innym i Drugim zarysowuje sieć dróg ku wspólnotom zakładanym w miejscach nieprawdopodobnych, wytryskujących jak oaza na pustyni – życiodajnych, ożywczych – dających *oikumene*, harmonię z przyrodą, z drugim człowiekiem, z samym sobą i z Bogiem. *Kainonia* i *oikumene* zakreślają obszar filozofii duchowej, którego parametry wyznaczone są przez poszukiwanie prawdy i wiary⁷⁶.

Powrócić do rzeczywistości – to nakaz dla współczesnego człowieka i filozofii po rozmaitych iluzjach naukowych i życiowych. W tym sensie podstawowe dla współczesności pytanie o rzeczywistość zahacza o filozofię, świadectwo i świętość zarazem. Takie właśnie bycie zokreśla jako najbardziej naturalną, realną i codzienną drogę (drogę ku świętości, wychodząc z przekonania, że „największymi realistami są święci”), prawdę „zebraną” z doświadczenia życia i Boga. Doświadczenia w kryzysach i radosnych chwilach, błyskawicach, grzmotach, ogniu, ale i w spokoju, powiewie, milczeniu, wchodząc w kontakt z niewidzialną rzeczywistością.

Zagubienie człowieka „naszych czasów” powoduje zwątpienie, a nawet odrzucenie prawdy, służy ono jednemu: aby człowiek wewnętrznie ogłuchł i był w swej istocie ciągle poza sobą i poza prawdą⁷⁷. Można jednak powiedzieć, że Prawdy nie da się zagłuszyć, gdyż dociera ona tam, gdzie milkną głosy nawet największej propagandy. Prawda rozbrzmiewa bowiem w ludzkim sercu⁷⁸.

⁷⁵ „Tam gdzie brakuje własnego doświadczenia – powiedziała – trzeba odwołać się do świadectw *homines religiosi*. A tych wszelako nie brakuje. Najbardziej wymowne w moim odczuciu są świadectwa mistyków hiszpańskich: Teresy i Jana od Krzyża. *Spór o istnienie. Listy Edyty Stein do Romana Ingardena*, tł. M. Klentak-Zabłocka, A. Wajs, Kraków 1994, s. 196.

⁷⁶ Prawda i wiara wyznaczają teren, na którym – jak pisał Karl Jaspers: „szukać prawdy to zawsze być gotowym do komunikacji i oczekiwać komunikacji od innych. Z tym, kto pragnie rzeczywistości prawdy, a więc komunikacji, może mówić po prostu i swobodnie o wszystkim. I, on sam może to samo, przy czym ani się uraża, ani oszczędza tego, kto rzeczywistości pragnie słuchać. Walka o prawdę w wolności jest walką wypełnioną miłością”. K. Jaspers, *Wolność i komunikacja*, tłum. L. Kołakowski, [w:] *Filozofia egzystencjalna*, red. L. Kołakowski i K. Pomian, Warszawa 1965, s. 188.

⁷⁷ J. Krasicki, *Edyta Stein – świadek naszego czasu. Próba analizy fenomenologiczno-egzystencjalnej*, [w:] *Edyta Stein. Filozof i świadek epoki...*, s. 69.

⁷⁸ Tamże, s. 69.

Edyta Stein poszukuje Prawdy na własną rękę. Na kartach swego największego dzieła, *Bytu skończonego a Bytu Wiecznego*, powie: „Prawda jest tylko jedna, prawda głęboka”⁷⁹. Dla niej Prawda to ciągła gotowość do komunikacji i oczekiwanie komunikacji od innych. Komunikacja to miejsce spotkań, człowieka z człowiekiem, człowieka z Bogiem jak również człowieka z samym sobą.

Życie Edyty Stein cechuje przenikliwa egzystencjalna interpretacja własnego losu i przeznaczenia, tajemniczego związku wolności człowieka i odwiecznej woli Boga; związku Dobra i Zła, tego, co jest ciągle otwartą możliwością ludzkiej wolności i decyzji, wyboru siebie⁸⁰.

Swoją postawą pokazała, że dążąc do prawdy naukowej dążyła również do prawdy egzystencjalnej jako pewnego Absolutu, a zatem nieuchronnie do najwyższego dobra moralnego i dlatego ostatecznie do Boga i mistyki chrześcijańskiej.

Jej drogą do Prawdy nie ma być zatem prawda naukowa, lecz egzystencjalna, w której można żyć i dzięki której można mieć nadzieję⁸¹. W poszukiwaniu prawdy pojawiło się pytanie o możliwość ponownego zwrotu metafizyki ku teologii naturalnej⁸². Taka metafizyka miała być filozoficznym pytaniem o ostateczne uzasadnienie. Tą ostateczną racją staje się Absolut. Bez niego wszelki byt, a przy tym nasza świadomość byłaby bez ostatecznej przyczyny i celu oraz bez ugruntowania swej istoty, czyli bez sensu⁸³. Dlatego dopiero Bóg może być dla szukającego ostatecznej prawdy odpowiedzią.

Droga ku Prawdzie jest głównym celem poznania filozoficznego Edyty Stein. Odnajduje metodę łączącą nauki ścisłe i filozofię chrześcijańską. Jej zdaniem, tylko dzięki wierze poznamy prawdę. Filozofia nie może się temu sprzeciwiać, gdyż wtedy odwróciłaby się od swego fundamentalnego dążenia ku prawdzie. W ten oto prosty sposób Stein wyjaśnia formalną zależność filozofii od wiary. Jeżeli zatem filozofia nie może odrzucić prawdy wiary, to musi je sobie przyswoić jako ostateczne kryterium wszystkich prawd.

Edyta Stein, idąc śladem św. Tomasza z Akwinu, pojmuje wiarę jako drogę ku prawdzie. Rzeczy, na które patrzy filozof, stają się zrozumiałe dopiero z perspektywy wiary⁸⁴. Za pomocą rozumu dochodzimy do poznania, które otwiera nam drogę pozwalającą ujrzeć prawdziwy byt. Problem „stopienia” filozofii i wiary Edyta Stein rozumie jako ponadczasowe i ponadnarodowościowe poczucie konieczności w szukaniu prawdy. W rozbieżności stosunku wiedzy do wiary upatruje ona to, że filozofia – idąc za Kantem – ogranicza zasięg „naturalnego światła”, czyli rozumu, tylko do empirii i nie pozwala tym samym na rozwój

⁷⁹ A. Grzegorzczak, *Filozofia światła...*, s. 11.

⁸⁰ J. Krasicki, dz. cyt., s. 57.

⁸¹ J. Stallach, *Edyta Stein – od Husserla do Tomasza z Akwinu*, [w:] *Tajemnica osoby ludzkiej...*, s. 38.

⁸² Tamże, s. 34.

⁸³ Tamże, s. 35.

⁸⁴ J. Machnac, *Wprowadzenie...*, s. 110.

wszelkiej metafizyki⁸⁵. Poprzez takie ujęcie filozofii, zbliża się do początków myśli chrześcijańskiej. Chrześcijańską naukę wiary ujmowano za pomocą pojęć filozoficznych i nazywano filozofią, ponieważ upatrywano w niej to, do czego zmierzała myśl starożytnych, czyli umiłowania mądrości.

Filozofia jest dla E. Stein wypełnieniem nauki rozumu, a teologia – nauką objawioną. Wiara jako źródło poznania staje się pomocą dla teologii w szukaniu, zmaganiu i chęci zrozumienia. Filozofię, która w podany powyżej sposób traktuje wiarę i teologię, można nazwać filozofią chrześcijańską i w takim sensie, według E. Stein, filozofią chrześcijańską jest tomizm. Jednak filozofia chrześcijańska w znaczeniu E. Stein to postulat rozumu aby przekraczać siebie otwierając się na prawdę, z uwzględnieniem tego, gdzie i jak się ona tylko pokazuje⁸⁶. Jeśli chce filozofia na prawdę dojść do racjonalnego rozumienia świata, tzn. metafizyki (co jest celem jawnym lub utajonym filozofii), to może to uczynić tylko za pośrednictwem rozumu naturalnego i nadprzyrodzonego wspólnie⁸⁷.

Głoszone poglądy na temat filozofii tworzonej w zależności od prawd wiary, owocują więc w koncepcji chrześcijańskiej filozofii Stein, która korzysta z wiary jako źródła poznania, tzn. jeśli napotykając w trakcie badania jestestw na problemy, których własnymi środkami nie może rozwiązać (np. problem pochodzenia ludzkiej duszy), filozofia przyswaja sobie odpowiedzi czerpane z wiary, aby w ten sposób osiągnąć ich adekwatne poznanie⁸⁸.

Edyta Stein przyznaje, że nie jest to już czysta i autonomiczna filozofia, choć wynika z tego, że nie jest to także teologia. Filozofia uzyskuje „wykończenie” dzięki teologii⁸⁹.

Ciekawym jest to, co skłoniło Edytę Stein – fenomenologa do podjęcia dialogu z filozofią św. Tomasza z Akwinu. Wydaje się, że filozofia Stein jest na wskroś personalistyczna w swym źródle, jakim jest filozofujący podmiot, a co za tym idzie, ma charakter mądrościowy⁹⁰. Oznacza to, że filozofia nie urasta do rangi Absolutu, początkowo była tylko jakby służebnicą najpierw samej filozofki, a potem innych osób. Poza tym filozofia owa miała zawsze wymiar praktyczny, który nie sprzeciwia się teorii, ale traktuje ją jako fundament⁹¹. Fenomenologia nie mogła już pełnić takiej roli, ponieważ żądała zakwestionowania wszystkiego, co było nieusprawiedliwione w źródłowo prezentującej naoczności, więc także dotyczyło to filozofującego podmiotu i innych osób. Jeśli chodzi o filozofię św. Tomasza z Akwinu, to – jak pisze Edyta Stein – „jego filozofia

⁸⁵ Tamże, s. 116–117.

⁸⁶ J. Stallach, dz. cyt., s. 40–41.

⁸⁷ E. Stein, *Fenomenologia Husserla a filozofia św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Zychowicz, [w:] *Edyta Stein albo filozofia i Krzyż*, „Znak idee” 1, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźnikowski, Kraków 1989, s. 85.

⁸⁸ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, dz. cyt., s. 56.

⁸⁹ Tamże, s. 56–57.

⁹⁰ J. Krokos, dz. cyt., s. 45.

⁹¹ Tamże, s. 47.

nie była nigdy sprawą czysto teoretyczną, nawet jeśli postępował on jako czysty teoretyk, lecz szukał on zrozumienia dla świata jako podstawy dla właściwego, praktycznego zachowania się w świecie”⁹².

Dopiero filozofia oparta na wierze dała dostęp do głębi bytu ludzkiego. Siła racjonalnych argumentów osiąga tu swój kres. Są to granice klasycznie rozumianej filozofii, później może być już tylko filozofia przemyślanej – przeżytej wiary.

Zanik opozycji między pięknem a brzydotą, prawdą a fałszem, dobrem a złem, również sukcesywne, w miarę zaniku tych opozycji, zapominanie horyzontu pozytywnych wartości, zapominanie wartości bytu trzeciego (Boga, Absolutu, czy najogólniej – horyzontu pozytywnych wartości), powoduje, iż człowiek zaczyna błądzić w swoim labiryncie, w którym nie widać żadnego światła, celu i sensu.⁹³

Powrócić do rzeczywistości, to nakaz dla współczesnego człowieka po przebyciu hiper-rzeczywistości⁹⁴. W dzisiejszej cywilizacji, zagrożonej dehumanizacją, potrzebne jest nowe rozwiązanie, które nie zrywałoby równocześnie z pamięcią kulturową. Takie, które nakłaniałoby do większej refleksji nad życiem, nie wyłączając nas z czynnego w nim uczestnictwa.

3. Ujawnienie się Ja. Fenomenologiczna myśl antropologiczna a poznanie osobowe

Istniejemy w czasie i zawsze musimy uporać się z nim, tak w rzeczywistości, jak w refleksji. Czy z biegiem lat wszystko w nas ulga całkowitej przemianie? Czy jednak pozostaje coś, co jest czasowi niepodległe? Co łączy ze sobą małego Jasia urodzonego w okresie wojennym z siwym, starszym panem, którego spotykamy dziś? Czy ów starszy pan może być odpowiedzialny za czyny których się dopuścił kilkadziesiąt lat temu? Co znaczy i jaką ma wartość to, że pozostał wierny sobie nawet w najbardziej niesprzyjających okolicznościach? Wszystkie te pytania dotyczą tożsamości człowieka, zasadniczo z ludzkiego punktu widzenia. Dobrze jest zatem zgłębić sam fenomen ludzkiej tożsamości. Roman Ingarden w rozprawie zatytułowanej *Człowiek i czas* pisze, że choć istniejemy inaczej niż przedmioty, to podobnie jak one możemy zachować swoją tożsamość, ponieważ każdy z nas w ciągu swojego życia pozostaje jednym indywiduum i tym samym człowiekiem w swej pełnej, jakościowo niezmiennie

⁹² Tamże.

⁹³ Tamże, s. 43.

⁹⁴ Tamże, s. 100.

określonej naturze. Czym jednak jest ta określona natura, która pozwala zachować tożsamość mimo upływającego czasu?⁹⁵

Owa indywidualna natura odsłania się jednak niesłychanie rzadko⁹⁶. To właśnie ona, owa szczególna i trwała forma, jaką odznacza się nasz byt – nasze ja, pozwala nam na poczucie niezależności od czasu. Wydaje się jednak, że w tym miejscu należałoby zadać pytanie jeszcze bardziej podstawowe – czym mianowicie jest samo nasze ja, jak je należy pojmować? Wydaje się to istotne, skoro tożsamość stanowi zaledwie pewien szczególny moment jego formy⁹⁷. W takiej wizji nie ma już – jak się wydaje – miejsca na jakąkolwiek tożsamość osoby. To, co trwałe, znika bowiem w ogóle, zostaje zaś sam ruch i zmiana. Natomiast Ingarden jest przekonany, że mimo upływającego czasu coś w nas jednak niezmiennie trwa. Osobowość: człowiek – osoba polega na tym, że może być badany inaczej niż wszystkie inne przedmioty, nie tylko z zewnątrz, ale i od wewnątrz – od środka. Stwarza to wyjątkową i niepowtarzalną szansę dla jego poznania.

W swej myśli antropologicznej Edyta Stein ukazuje w poszczególnych etapach warstwy, które konstytuują byt osobowy człowieka. Pierwszym z jego elementów jest podkreślenie istnienia indywidualnego Ja, drugiego Ja innego niż własne. Tak więc Ja odkrywa istnienie jakiegoś innego Ja, będącego dla mnie Ty, które „przeżywa siebie, tak jak ja siebie przeżywam i dlatego Ty jest drugim Ja”⁹⁸. To wewnętrzne Ja Edyta Stein wiąże z istnieniem strumienia świadomości, gdzie Ja staje się podmiotem aktualnych przeżyć, jest uchwytne i żywe w tych przeżyciach. Pomimo że świadomość nie ma charakteru fizycznego, bezpośrednio wiąże się z ciałem człowieka, a więc z jego sferą cielesną. Wszystko czego doświadcza człowiek, zarówno stanów wewnętrznych, jak i okoliczności zewnętrznych odnosi się do świadomości.

⁹⁵ Otóż człowiek, w przeciwieństwie do przedmiotu, może jej bezpośrednio doświadczać, może bezpośrednio doświadczać tego, że pozostaje wciąż tym samym człowiekiem. Właśnie w doświadczeniu bezpośrednim obok zmieniających się przeżyć napotykaemy – jak mówi Ingarden – na „pewną stałą kwalifikację, zupełnie niepowtarzalną i specyficzną, która określa każdego z nas konkretnie jako człowieka – jako trwałe byt, wobec którego przeżycia są tylko uzewewnętrznieniem”. R. Ingarden, *Człowiek i czas*, [w:] *Książeczka o człowieku*, Kraków 1970, s. 42.

⁹⁶ „Rozbłyska jedynie na chwilę – pisze Ingarden – aby móc znów natychmiast okryć się w głębi i jedynie pod postacią tego, czy owego „rysu charakteru” zaznaczyć się pośrednio i przez to jakoś przejawić”. R. Ingarden, *Zagadnienia formy czystej świadomości*, [w:] *Spór o istnienie świata*, t. II, cz. 1, tł. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 186.

⁹⁷ Według Bergsona – nie ma nic trwałego i niepodległego czasowi, bo „nasza osobowość budując w każdej chwili z nagromadzającego się doświadczenia zmienia się bezustannie... Osobowość nasza rośnie, powiększa się wciąż, dojrzewa i każdy z jej momentów jest czymś nowym i właściwie nieprzewidywalnym, jako, że nigdy przedtem nie mogliśmy takiego momentu widzieć. Każdy moment naszego życia jest, więc rodzajem dzieła twórczego, a każde z naszych przeżyć, wylaniając się z nas jest nową postacią, którą sobie w tejsze chwili nadajemy. Ciągłe zatem tworzymy samych siebie”. I. Wojnar, *Bergson*, Warszawa 1985, s. 210.

⁹⁸ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 58.

Ogólne rozumienie bytu ludzkiego uzyskujemy przy pomocy metafizycznej teorii bytu potencjalno-aktualnego i wewnętrznego doświadczenia osobowego. Pluralizm zachodzi wówczas, gdy poszczególne byty są zdeterminowane i nie dadzą się rozmyć, zredukować do bytu drugiego, gdy same w sobie są niepodzielne i oddzielone. Wewnętrzna jedność bytu, jego tożsamość wtedy jedynie jest osiągalna, gdy istnieje czynnik stanowiący racje jego jedności (niepodzielności) i tożsamości, który w nurcie perypatetyckim nazywa się aktem. Obecność aktu w bycie stanowi rację jego realnej, jednostkowej tożsamości, a przez to jego poznawalności. Akt istnienia umożliwia kontakt poznawczy z bytem, poznawcze ujęcie cech i czynników składowych treści rzeczy. Zatem bez aktu konstytuującego realność bytu i jego wewnętrzność, nie byłoby możliwe oddzielenie bytu od niebytu (nicości) i odróżnienie go od innych bytów, a przez to także byłaby niemożliwa jego poznawalność. Każdy z nas w poznaniu siebie, w kontekście swojego działania natychmiast, spontanicznie dostrzega swoją potencjalność i uświadamia sobie powinność jej aktualizowania. Powinność w związku z właściwym jej przedmiotem pojawia się w naszym fronetycznym poznaniu, czyli w naszym sumieniu. Uświadomienie sobie powinności moralnej jest niczym innym jak odczytaniem konieczności aktualizowania swojej potencjalności osobowej w świetle współmiernego przedmiotu działania, jego koniecznego przyporządkowania możności do aktu. Charakter bytu złożonego, aktualizującego się poprzez realizację swych możności, jest racją realnych, konkretnych powinności moralnych.

Doświadczenie wartości jest uwarunkowane przede wszystkim doświadczeniem siebie jako wartości, czyli „Ja aksjologicznego”. Zakorzeniona w doświadczeniu wartości solidaryzacja konstytuuje „Ja somatyczne”, oraz „Ja osobowe”. Solidaryzacja z ciałem umożliwia człowiekowi doświadczenie wartości ciała oraz „zakorzenionych” w nim wartości hedonistycznych, witalnych, estetycznych oraz założonych intencyjnie.

Fenomenologiczna myśl antropologiczna jest refleksją dotyczącą człowieka. Ukazuje wzajemne przenikanie się elementów konstytuujących człowieka – ciała, duszy i ducha. Umożliwia poznającemu dostęp do czystej prawdy⁹⁹.

Edyta Stein w swych rozważaniach skupia się także na szczegółowym opisie i analizie tego, czym jest żywe ciało ludzkie¹⁰⁰. Człowiek swoje ciało fizyczne

⁹⁹ Opiera się na założeniu, według którego „nasza myśl nie ma gwarancji, iż dociera do rzeczy samych dopóki nie zdobędziemy absolutnie pierwotnego wglądu, który spełniać musi dwa warunki. Po pierwsze musi być niezależny od faktu, że ja, poznający podmiot, jestem osobą w sensie psychologicznym, uwikłaną w okoliczności społeczne i historyczne oraz biologicznie zdeterminowaną. Po drugie, musi nie tylko dosięgać faktów, lecz umożliwić dostęp do prawdy uniwersalnej, czyli do czegoś, co jest nie tylko *hic et nunc*, lecz ujawnia konieczne związki w świecie. Te dwa postulaty wyrażają dwa husserlowskie hasła: z powrotem do rzeczy samych oraz filozofia powinna być nauką ścisłą”. L. Kołakowski, *Husserl i poszukiwania pewności*, Warszawa 1990, s. 31.

może dostrzec dzięki zewnętrznym spostrzeżeniom, przy czym nie jest to jedyny sposób. Takie samospostrzeżenie jest czymś innym niż spostrzeżenie otaczającego świata, podmiotów, czy nawet drugiej osoby. Nie mogą oddalić się od siebie, przybliżyć, czy przestać być przez siebie dostrzeżonym. W spostrzeżeniu własnego ciała kryje się pewna wyjątkowość i indywidualność.

Wyjątkowość sposobu bycia własnego ciała przejawia się także w niemożności pozbycia się siebie, w ciągłym związaniu i przebywaniu, w poczuciu nierozzerwalnej relacji i niezależności. Danie człowiekowi jego własnego ciała dowodzi tego, że dane mi jest tylko w zewnętrznym spostrzeżeniu. Ciało człowieka nie może oddalić się od siebie, pomimo iż zajmuje w fizycznej przestrzeni określone miejsce. Ponadto istnienie pól wrażeń w ciele jest atrybutem człowieka, który dzięki nim odbiera istotne dla egzystencji informacje ze świata, który stanowi nieodłączny i niezbędny fragment przestrzeni życia¹⁰¹.

Edyta Stein podkreśla ważność istnienia wrażeń, które dane są człowiekowi w szczególny sposób. Nie doświadcza on ich tak samo, jak doświadcza się myślenia, wrażenia nie mają formy *cogito*. Kiedy więc dokonujemy nad nim refleksji, skupiamy uwagę na doznawanym wrażeniu, nie odnajdując w nim jednak własnego Ja. Wrażenia wydają się być oddalone, zlokalizowane w innej niż własna przestrzeni (przykładowo postrzegam bolącą mnie stopę, mogę ją oglądać, ale czuję, że w żaden sposób nie potrafię do niej od wewnątrz dotrzeć). Jednak jest to oczywiście tylko złudzenie, gdyż doznawane przez człowieka procesy dokonujące się w jego własnym ciele są jak najbardziej rzeczywiste i obecne w sposób tak samo realny, jak na przykład fakt myślenia.

Jaki więc istnieje związek uczuć z ciałem? Chcąc mówić o uczuciach doświadczonych przez ciało, nie powinniśmy abstrahować od wrażeń, dzięki którym te w ogóle są możliwe. Podając przykład za Edytą Stein, nie można mówić o smaku potrawy, jeśli człowiek tej samej potrawy nie spróbuje, nie można mówić o doświadczeniu dotkliwego bólu, jeśli nie doświadczyliśmy żadnego z jego źródeł, nie można mówić o miękkiej tkaninie, jeśli wcześniej ciało człowieka nie będzie miało z taką tkaniną kontaktu.

Edyta Stein mówi także o uczuciach, które swe źródło mają w głębszych podłożach człowieka, które jednocześnie tkwią w nim i z niego wypływają¹⁰².

¹⁰⁰ „Jest cała analiza na temat, czym się to żywe, przez mnie posiadane, moje ciało różni ode mnie, jeśli mnie tu teraz ktoś zastrzeli [...]. Nie o to chodzi, że jest różnica między żywym, a martwym, ale że w drugim przypadku wszystko można oglądać z zewnątrz, tylko przez lupę, przez krajanie itd., przez sekcję, a nie można mieć tego całego doświadczenia, które ja mam z siebie, póki jestem żywy”. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein...*, s. 58.

¹⁰¹ „Przeżywane wrażenia są przecież dla niego podobnym nośnikiem informacji jak przeżycia natury intelektualnej. Wrażenie nacisku, bólu, zimna – pisze Edyta Stein – to coś tak samo absolutnie danego, jak przeżycie sądenia, spostrzegania”. R. Wilk, *Filozofia człowieka według Edyty Stein, Św. Teresy Benedykty od Krzyża*, Kraków 2002, s. 44.

¹⁰² Świeżość i znużenie nie tylko wypełniają *ja*, lecz czuję je we wszystkich członach. Nie tylko każdy akt duchowy, każde cierpienie, każda czynność myślowa jest przygaszona i bezbarwna,

Oznacza to, iż fizyczny stan ciała ma wpływ na doświadczane przez człowieka uczucia. Zdrowe ciało pobudza i pozwala na prawidłowe odbieranie uczuć i pochodzących z zewnątrz wrażeń, ciało zmęczone czy chore, taki proces przeżywania uczuć zakłóca. Oprócz uczuć fundowanych przez wrażenia oraz tych, które należą do wewnętrznego *ja*, istnieją również uczucia, które przez człowieka doświadczane są zawsze jako te, które wypływają tylko z ciała. Do takich uczuć wspólnych należą nastroje. Nastrój taki jak złość czy zamyślenie nie jest stanem, który przez ciało doświadczany jest w sposób identyczny, jak na przykład doświadczanie smaku czy zmęczenia. Nie można powiedzieć, że złość wypełnia ciało lub, że ciało jest zamyślane. Lecz czy można powiedzieć, że wszystkie pojawiające się uczucia i stany są uczuciami i stanami od siebie niezależnymi, biegnącymi niejako swoimi drogami w ciele, nie dotykając się i nie wywierając na siebie wzajemnie wpływu?¹⁰³

Z kolei pojęcie duszy pojawia się zawsze tam, gdzie poruszona zostaje kwestia osobowego bytu człowieka. Dusza jest niejako mieszkanką ciała, nadaje mu żywość, obdarza zdolnością przeżywania, „stanowi ona podłoże, z którego wyrasta całe nasze życie psychiczne”¹⁰⁴. Ciało i dusza przenikają się wzajemnie, w duchowej przestrzeni tworząc byt osobowy. Ciało wywiera wpływ na duszę, a dusza na ciało. To dusza sprawia, że fizyczne ciało człowieka staje się wyjątkowym ciałem fizycznym, a więc żywym, rozumiejącym, przeżywającym stany psychiczne i stany natury duchowej¹⁰⁵. Mówi się też wyraźnie o lokalizacji duszy w żywym ciele, jednak nie precyzuje się, w jaki sposób dusza w ciele trwa, czy w jakim miejscu się ona znajduje.

Metoda fenomenologicznej myśli antropologicznej pozwala na dogłębne przeniknięcie bytu człowieka i dostrzeżenie tego, co niedostrzegalne w zewnętrznym spostrzeżeniu. Fenomenologiczny ogląd człowieka ukazuje jego złożoność i wielowarstwowość. Pozwala także na ukazanie sfery w człowieku, któ-

gdy się czuję zmęczona, lecz także fizyczne działanie, każdy ruch, który wykonuję. Wraz ze mną moje ciało jest zmęczone w każdej ze swych części”. E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 71.

¹⁰³ Odpowiedzi na to pytanie Edyta Stein udziela używając przykładu podróży: „odbywam na przykład podróż wycieczkową, wchodzę w słoneczny, uroczy krajobraz i czuję, jak w obliczu tego otoczenia chce mnie opanować wesoły nastrój, ale nie może pojawić się gdyż czuję się znużona i wyczerpana. Tutaj będę wesoła skoro tylko wypocznę. Być może ta wiedza jest wynikiem wcześniejszego doświadczenia, zawsze jednak ma ona swoją podstawę w fenomenie wzajemnego oddziaływania na siebie przeżyć psychicznych i cielesnych”. Tamże, s. 71–72.

¹⁰⁴ F. Gruszka, *Osoba ludzka i jej rozwój...*, s. 88.

¹⁰⁵ Taką koncepcję duszy trafnie ilustrują słowa: „dusza jest najwłaściwszym środowiskiem (podmiotem, mieszkaniem) dla życia, jaźni, świadomości, poznania, myślenia, woli, dążeń, wyższych uczuć i procesów poznawczych; jest miejscem, czasem i sposobem istnienia człowieka i jego wewnętrznej aktywności, dlatego realne *ja* człowieka w duszy jest jakby ‘u siebie’ w domu”. R. Kozłowski, *Filozofia osoby ludzkiej*, Słupsk 2006, s. 43.

rą określa się mianem sfery duchowej¹⁰⁶. Sfera duchowa jest więc wewnętrzną przestrzenią życia. W tej przestrzeni rozwija się świadomość, rozumienie i zrozumienie otaczającego świata, już nie tylko jako rzeczywistości zewnętrznej, ale jako symbolicznego wytworu ludzkiej natury, wytworu ducha. Świat dobra, wartości czy twórczości jako obiekt sfery ducha nie dotyka w żaden sposób świata przyrodniczego, *sensu stricto* materialnego. Ten fizyczny świat najczęściej staje się przejawem sfery duchowej pracy człowieka. Czerpie on ze źródeł, które poprzez indywidualne tworzenie daje temu duchowi wyraz¹⁰⁷. Przestrzeń duchowa jest więc wewnętrzną głębią osoby, która rozwija się w materialnym ciełe, umożliwiając człowiekowi przeżywanie stanów charakterystycznych tylko dla niego, stanowiąc tym samym o istocie osoby.

Fenomenologia odwołuje się do doświadczenia zmysłowo-rzeczowego, przedmiotowego. Czym jest doświadczenie? Doświadczenie jest przeżyciem całościowym, obejmującym zmysły i rozum, uczucia i wolę. Badanie powinno ująć istotę rzeczy, wydobyć sens jej prezentacji, zarówno fizyczność, jak i sens, wartość (ujmujemy tutaj związki znaczeniowe). W świetle fenomenologii jest pewnego rodzaju postawą, duchowym patrzeniem, w którym badacz nie stoi i nie ogląda z różnych stron rzeczy, ale musi wziąć udział w akcji poznawania, wyrażonym w najbardziej bezpośrednim obcowaniu w przeżyciu z rzeczami, które pragnie poznać. Polega ono na zawieszeniu wszelkich sądów, zarówno teoretycznych jak i potocznych, by dotrzeć do sensu danego fenomenu, jako przedmiotu i jako przeżycia transcendentalnego Ja. Służy do odkrycia czystej świadomości. Fenomenologia to skupienie się przy poznawaniu danej rzeczy na tym, co ona „mówi” sama o sobie, przyjrzenie się temu, co jest dane do oglądu. Postawa fenomenologiczna jest możliwie wolnym od uprzedzeń nastawieniem badacza do badanego przedmiotu. Dla fenomenologii ważne są subiektywne aspekty ludzkiego zachowania, próba zrozumienia, co i jak myślą inni, jak interpretują własne doświadczenia. Sposobem poznania są interakcje z innymi ludźmi. W pedagogii postępowanie fenomenologiczne oznacza przejście od świata teoretycznego, który jest punktem wyjścia dla badacza – od świata życia codziennego, który jest przedmiotem poznania, a następnie przejście od nastawienia naturalnego, do nastawienia refleksyjnego.

Rozpatrujemy pewne aspekty doświadczenia poznawania samego siebie, uwzględniające fenomenologiczną refleksję, biorąc w nawias wiedzę, jaką mamy o rzeczach. Sprawia to, iż jest się obecnym w tym wszystkim, czego się doświadcza, w aspekcie znaczeń, jakie mają one dla świadomości¹⁰⁸.

¹⁰⁶ „To dzięki tej sferze ducha człowiek jest osobą, a jego życie – jako życie osoby – różni się istotowo od życia roślin i zwierząt”. F. Gruszka, *Osoba ludzka i jej rozwój...*, s. 89.

¹⁰⁷ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, s. 122.

¹⁰⁸ Giorgi, *Convergence and divergence of qualitative and quantitative method in psychology*, vol. 2, Pittsburgh 1975.

Merleau-Ponty w swoich rozważaniach nad świadomością podkreśla znaczenie naszej codziennej obecności w świecie, zwykłego sposobu bycia¹⁰⁹. Tę obecność określa sformułowaniami: „ja mogę”, „ja potrafię” bazując na kinestetycznej świadomości. Jest to płynny ruch skierowany na skuteczność tego, co robię, odznaczający się kinestetyczną jednością, pozwalającą działającej osobie „czuć się z tym dobrze. Świat i jego rzeczy uczestniczą w ujawnieniu się Ja, które stanowi horyzont dla ludzkich możliwości. W pojęciu horyzontu zawiera się zdolność do działania. U podstaw takiego związku Gadamer widzi intencjonalność i uważa, że „jej bycie polega na intendowaniu”¹¹⁰. Wprowadzamy kategorię intencjonalności skutecznej, której konotacjami są „mogę”, „potrafię” i spełniam moje zadanie, na które wyraźnie wskazują rzeczy i zdarzenia.

R. Ingarden zaznacza, że za człowieka działającego odpowiedzialnie uznać można tylko takiego, który jest świadomy własnych możliwości oraz przedmiotu swego działania, innymi słowy: świadom cech przedmiotu swej pracy¹¹¹.

Stoję wobec sytuacji wychowawczej jako przedmiotu – pola pracy pedagogicznej, by dziecka nie pozostawić jego własnemu naturalnemu istnieniu, ale by jego był rozumieć w sposób, którego z samej przyrody wyprowadzić nie można. Intencji tej towarzyszy też wola rzetelnego poznania przedmiotu, kierująca w tym przypadku uwagę badacza-pedagoga na doświadczenia podstawowe dotyczące obecności drugiego człowieka¹¹².

Poprzez doświadczenie własnego Ja mogę przejść do doświadczenia innego indywiduum. To przejście ma trzy różne modalności: Ja najpierw obce wrażenia postrzegam, następnie na podstawie własnych wrażeń Ja te obce wrażenia tłumaczę, aż zinterpretowane przez Ja, przenoszę na innego w akcji „obiektywizacji”, czyli konstytuuję obce indywiduum według analogii do własnego Ja, jako *alter ego*.

Ja jest czymś, co jest u podstaw przeżyć, a w tych przeżyciach odkrywa swoje właściwości. Dlatego na kształtowanie mojego Ja ma również wpływ świadomość odrębności w stosunku do Ty, On, które odkrywam wokół siebie, co daje obraz mnie samego jako indywidualności. Owo widzenie siebie jako podmiotu odniesienia dla różnych aktów, dostrzeganie odrębności w stosunku do tego, co poza mną, do innych podmiotów, jest dane człowiekowi nie na drodze refleksji intelektualnej, lecz źródłowo, równocześnie z jego świadomym bytowaniem jako „jedności strumienia świadomości”, ponieważ wszystkie jednostki przeżyciowe są wzajemnie powiązane między sobą przez wspólne im wszystkim Ja. Każde Ja jest strumieniem świadomości o innej treści¹¹³.

¹⁰⁹ M. Merleau-Ponty, *Phenomenology of perception*, London 1962.

¹¹⁰ H.-G. Gadamer, *Prawda i metoda*, przeł. B. Baran, Kraków 1993, s. 222.

¹¹¹ R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, [w:] tenże, *Książeczka o człowieku...*, s. 81–83.

¹¹² E. Stein, *O zagadnieniu wczucia...*, s. 17.

¹¹³ Tamże, s. 58–60.

Moje Ja jest mną. Ja jestem moim Ja. Przez moją tożsamość odróżniam się od tego wszystkiego, czym nie jestem¹¹⁴. Ja zamieszkuje w „wewnętrznej przestrzeni” – w duszy. Jest ono nosicielem naszych przeżyć. Posiada trwałe własności, np.: pamięć, namiętność, słabość lub siłę aktów woli, wrażliwość itp. Stoi ono u podstaw substancjonalnej jedności bytu ludzkiego. Dusza stanowi we mnie wewnętrzną przestrzeń, w której może poruszać się moje Ja. Dusza – jak wynika z analiz Edyty Stein – jest czymś, co podlega prawom przyrody. W strukturze odkrywanego indywiduum psycho-fizycznego narzucają się jednak rysy, które wskazują na coś więcej, tzn. na podleganie także prawom rozumu – na przekraczającą przyrodę osobowość. Autorka pisze, że podczas badania Ja jako członu przyrody, „prześwitywało” w wielu miejscach coś duchowego¹¹⁵.

Edyta Stein zauważa, że wszystkie wytwory działalności ludzkiej, począwszy od rzemiosła, a na technice skończywszy, są realnością będącą korelatem ducha. W tym świecie człowiek może poznawać i odkrywać siebie, dochodzić własnej głębi. Wszystko co dokonuje się w człowieku, dzieje się na drodze ze światła natury do światła kultury. Kultura pochodzi z ducha człowieka, a jej dzieła są materialnymi korelatami ducha¹¹⁶.

Stein stwierdza, że esencją człowieka jest jego istnienie w świecie. Dlatego, aby poznać w pełni istotę bytu ludzkiego, należy go rozpatrzeć również ze względu na wspólnotę. Wyróżnia przy tym akty kategoriałne i socjalne. Pierwsze umożliwiają człowiekowi poznanie przedmiotowe, drugie opisują relacje międzyludzkie. To właśnie dzięki aktom socjalnym możliwe jest życie społeczne. W tych aktach dostrzegania przeżycia i istnienia drugiej osoby tworzą się stosunki społeczne. Człowiek nie jest obojętny wobec osób, wśród których żyje i które spotyka na swej drodze. Akt socjalny wtedy jest uprawomocniony, kiedy nasza intencja dotrze do osoby lub grona osób.

Zakończenie

Doświadczenie wglądu jest procesem ciągłym, rozwojowym, otwartym, w którym poszerza się rozumienie znaczenia naszego działania w danej sytuacji, a tym samym sensu egzystencji. Dzięki redukcji fenomenologicznej Edyta Stein rozjaśnia wszelkie mroki i ostatecznie uzasadnia wiedzę.

Teoria wczucia Edyty Stein wraz ze swoimi założeniami zadaje pytanie o fenomen przeżywania cudzych stanów psychicznych. Jak to się dzieje, że jesteśmy w stanie uobecnić w sobie stany i przyżycia innego człowieka. Wiadomo, że edukacja, wzrastanie w danej tradycji kulturowej i religijnej, czy to, co

¹¹⁴ Tamże, s. 18.

¹¹⁵ Tamże, s. 121–137.

¹¹⁶ Tamże, s. 199.

stanowi o zabarwieniu minionych przeżyć, wpływa na jakość przeżycia w teraźniejszości, pozwalając budować kontakty interpersonalne oparte na prawdzie.

Rozumienie to sposób poznawania innych osób, poznawania siebie, a jako konsekwencja – sposób poznawania takich sytuacji, w których człowiek uczestniczy (których doświadcza) i które są istotne ze względu na proces budowania jego osobowej dojrzałości.

Dla Edyty Stein człowiek jako osoba, na którą składa się osobowość, jest wartością samą w sobie i trwającą dłużej niż istnienie, wobec której prawidłowym odniesieniem jest akt miłości. Charakterystyczne dla człowieka jako osoby są akty świadomego Ja, połączone ze związkami motywacyjnymi. Byt duchowy konstituuje człowieka jako osobę, będącą pełnią bytu w personalizmie fenomenologicznym. Rozróżnia więc osobę psychofizyczną, która jest empiryczna, i osobę duchową – osobowość, podmiot przeżywający wartości.

Krótko mówiąc, poprzez swoją osobową aktywność człowiek coraz bardziej tworzy samego siebie, stawia coraz to lepsze kroki w kierunku spełniania siebie, ewentualnie zaprzepaszcza tę możliwość. Dlatego tak ważne jest dla nas, nauczycieli-wychowawców, umiejętne rozwijanie wrażliwości i otwartości młodych ludzi na inne Ja jako bogactwo personalistyczne będące głośnym dla nas wezwaniem. Trzeba wyraźnie stwierdzić, że jej życie i dzieło jest pozostawionym nam darem, który naprowadza nas na zrozumienie człowieka.

Może jeszcze jedna uwaga. Otóż Edyta Stein uważała, że świat, w który zostajemy „wrzuceni”, nigdy nie pozostawia nas bez uśmiechu. Obiecuje on nam pewną otchłań rzeczywistości, przepelnioną mądrą miłością, która choć nigdy do końca nie jest nam dostępna, to jednak ku nam się otwiera i – jeśli tego chcemy – wtajemnicza nas coraz bardziej.

Świadectwo życia i twórczości Edyty Stein, to sposób na Nową Rzeczywistość. Żydówka-chrześcijanka, filozof-teolog i mistyk, swoim życiem połączyła dwie kultury, chrześcijańską i żydowską. Można powiedzieć, że wpisała się tym we współczesną komunikację porozumienia, która niesie ze sobą pewną koncepcję uprawiania humanistyki między narodami.

Jest to także odpowiedzialność na człowieczeństwo, jego „napełnianie” poprzez odwołanie do uniwersalnych wartości próbę ratowania przed nihilizującą go myślą i wyczerpującymi sytuacjami egzystencjalnymi, co potwierdziła własnym świadectwem osobowym i dlatego jej dokonania są nieprzemijające.

Summary

Phenomenon of empathic understanding as an experience of insight. Disclosure of the I and the depth of cognition

How can we get to know the man in the personalistic attitude, all in the specificity of his personal being, who regardless of his age and weight of his own experience retains his own identity?

By understanding states/mental experiences cognition is not only co-perception but also dialogical attitude to another person with the presentation of the entity in source and not in source. Both components, experience as well as specifically conceived character properties, are essential in this process. The description of these experiences is being enriched with the spiritual sphere acts.

Empathic understanding method, through dialogic meetings with people, led Edith Stein to the Absolute Eternal Existence.

Our existence, which is a mystery unexplainable from the scientific point of view, can only be profoundly experienced. The spirit of man is immersed in the body whose vital dimension is the “core of a person” – a place to live the highest values, thoughts of the heart – as being in the fullness of phenomenological personalism.

Thanks to the gifts of intellect and freedom, the choice of the spirit of good takes us into the “Kingdom of Light” and “Kingdom of Grace”, where love liberates us from fear of possessing whoever and whatever as an object.

The evidence of our personal activity is directed towards the fulfillment of self, towards the awareness of the goodness of an act which is the way of revealing to the world and prospects.

The experience of contingency of existence leads us to Eternal Personal Existence, that is to God as an Eternal Source, Eternal Model. Representation of God as a unity of three Persons builds in us our unity of spiritual life in the form of acts of memory, intellect and will.

Ontological realism and altruistically oriented philosophy of dialogue lead us to the invisible, real and eternal. They create the basis for building an indestructible “spiritual fortress”, whose top value is love. The light of faith and mystery takes on depth and mysticism of the constituent element of creating a full sense of cognition and life.

This way the “Knowledge of the Cross” is being constituted, which is a “Royal Route” in achieving full humanity, understanding the meaning of love and life. The Cross becomes the philosophy of action, weapon against poverty and evil world, a sort of compensation for them and a sign of objection. Joining reason with faith becomes the Truth of Love, of God and Man. It becomes a foundation built of “living stones”, a symbol of relationships, communication and meetings with Another and with God as a profound truth of existence, with the Absolute.

The way of natural and supernatural intellect leads to the truth, its understanding from the perspective of faith – that is love and wisdom. The theory of empathic understanding allows us to experience insight into cultural and religious traditions. The world, which we are cast in, fills us with a wise charity, although it is unaccessible to the end. That is this charity and love that motivate and constitute the phenomenological personality.