

Franciszek Gruszka

Koncepcja bytu w filozofii Edyty Stein

Śląskie Studia Historyczno-Teologiczne 22, 165-195

1989

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.

Ks. FRANCISZEK GRUSZKA

KONCEPCJA BYTU W FILOZOFII EDYTY STEIN

Problematyka bytu pojawiła się dopiero w drugim okresie twórczości filozoficznej Edyty Stein¹. Etapem na drodze prowadzącej do podjęcia samodzielnych prac w dziedzinie ontologii było tłumaczenie Tomaszowych kwestii *De veritate*, których pierwszy tom ukazał się drukiem w 1931 r. W tym samym roku powstała nie opublikowana rozprawa poświęcona problematyce aktu i możliwości. Potrzeba nowego opracowania tej rozprawy stała się impulsem do ponownego zajęcia się zagadnieniami metafizyki. W ten sposób powstało największe dzieło Edyty Stein *Endliches und Ewiges Sein*, w którym problem aktu i możliwości stanowi jedynie punkt wyjścia dla podjęcia głównego tematu dzieła — pytania o byt².

Odpowiedzi na pytanie o byt poszukuje Autorka w konfrontacji tego, co wnieśli w rozważanie tego problemu wielcy klasycy filozofii starożytnej i średniowiecznej (Platon, Arystoteles, św. Augustyn, św. Tomasz, Duns Szkot), z żywą myślą współczesności. Z autorów współczesnych, którzy — bądź to sposobem stawiania problemów metafizyki, bądź to próbami rozwiązań poszczególnych problemów — wywarli wpływ na ukształtowanie się koncepcji bytu Edyty Stein, należy wymienić przede wszystkim Ericha Przywarę, z którym Autorka w latach 1925-1931 utrzymywała żywą wymianę myśli, a którego pierwszy tom *Analogii bytu* zawiera wstępne metodyczno-krytyczne rozważanie tych zagadnień, które podjęła w swoim dziele Edyta Stein³. Wśród innych autorów z kręgu neoscholastyki, których prace stanowią punkt odniesienia poglądów Edyty Stein w niektórych kwestiach, należy wymienić G. Mansera⁴ oraz J. Gredta⁵. Szczególny wpływ na sposób rozwiązywania przez Edytę Stein wielu zagadnień ontologii wywarły poglądy H. Conrad-Martius, z którą łączyła ją nie tylko wspólna „szkoła” u Husserla, ale również długoletnia przyjaźń oraz

¹ Reuben Guilead uważa, że myśl filozoficzna Edyty Stein rozwijała się w trzech etapach: fenomenologicznym, filozofii chrześcijańskiej oraz mistyki. Zob. R. Guilead, *De la phenomenologie à la science da la Croix. L'itinéraire d'Edith Stein*, Louvain, Paris 1974, s. 11.

² *Edith Steins Werke, Bd II: Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, Louvain 1950 [dalej skrót: EES].

³ E. Przywara, *Analogia entis. Metaphysik I*, München 1932; por. EES, s. IX.

⁴ G. Manser, *Des Wesen des Thomismus*, Fryburg² 1935.

⁵ J. Gredt, *Elementa philosophiae Aristotelico-Thomisticae*⁵, Freiburg i. Br. 1929.

żywa wymiana myśli⁶. Wreszcie wśród czynników, które przyczyniły się do skryształowania i sformułowania poglądów Edyty Stein na zagadnienie bytu, należy również wskazać na wczesne prace M. Heideggera, zwłaszcza na *Sein und Zeit*. Polemika ze stanowiskiem Heideggera, częściowo w przypisach znajdujących się w tekście *Endliches und Ewiges Sein*, została szerzej rozwinięta w osobnym aneksie dołączonym do tego dzieła⁷.

W *Endliches und Ewiges Sein* Edyta Stein nie rozwija pełnej teorii bytu. Jej zamierzeniem jest dotarcie do sensu bytu, a więc do tego, co stanowi ostateczną rację wszystkiego, co jest. Droga, którą Edyta Stein kroczy do tego celu, prowadzi przez analizę bytów różnych co do swego sposobu istnienia, przez ukazanie ich struktury ontycznej. W rezultacie tych żmudnych analiz odsłania się nam sens wszelkiego bytu skończonego, odsyłający do Bytu Wiecznego jako prawzoru i ostatecznej racji tego, co istnieje. Ontyczna więź łącząca byt skończony z Bytem Wiecznym znajduje swój wyraz w analogii bytu. Jednocześnie znajomość struktury bytu stwarza nam podstawę do rozwiązania zagadnienia indywidualności bytów.

W niniejszym artykule w sposób syntetyczny będziemy się starali ukazać zasadnicze momenty problematyki bytu u Edyty Stein. Kolejno rozważymy więc zagadnienia sposobów istnienia, substancji, struktury bytu, analogii bytu oraz indywidualności bytów. W końcu podejmiemy próbę ogólnej charakterystyki koncepcji bytu zawartej w *Endliches und Ewiges Sein*.

I. SPOSOBY ISTNIENIA — DZIEDZINY BYTU

Zagadnienie sposobów istnienia pojawia się w *Endliches und Ewiges Sein* w kilku kontekstach: w problematyce aktu i możliwości (rozdz. II, zwł. s. 37–42), w odróżnieniu bytu idealnego od bytu realnego (rozdz. III, zwł. s. 79–83 oraz 92–93), w rozważaniu różnych znaczeń arystotelesowskiego pojęcia „ousia” (s. 140–144), wreszcie w kontekście pytania o sens bytu (rozdz. VI, s. 302–308). Już samo wyliczenie różnorodnych problemów, z jakimi wiąże się wyróżnianie rozmaitych sposobów istnienia, wskazuje na trudność określenia, co oznacza samo pojęcie sposobu istnienia. Również terminologia, jaką posługuje się Edyta Stein, nie ułatwia tego zadania ze względu na swoją niejednorodność. Najczęściej Autorka używa słowa „Seinsweisen”, ale nie brak również innych wyrażeń, takich jak: „Arten des Seins”, „Formen des Seins”, „Gattungen des Seins” lub „Grundgattungen des Seins” (to ostatnie wyrażenie stosuje jednak jedynie na oznaczenie poszczególnych dziedzin bytu realnego)⁸. Jednak od razu należy wykluczyć także rozumienie wyrażenia „sposoby istnienia”, według którego istnienie byłoby czymś ogólnym, rodzajem dzielącym się na poszczególne gatunki i uszczegółowianym w jednostkach⁹.

⁶ Szczególnie chodzi o następujące prace H. Conrad-Martius: *Realontologie*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Bd VI, Halle 1923; *Die Zeit*, „Philos. Anzeiger” 2 (1927/28); *L'existence, la substantialité de l'ame*, „Recherches Philosophiques” 1932–33; *Die „Seele” der Pflanze*, Breslau 1934. Zob. także E. Stein, *Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München 1960.

⁷ Aneks ten pt. „Martin Heideggers Existentialphilosophie” został opublikowany w: *Edith Steins Werke*, Bd VI, s. 69–135.

⁸ Nawet wyrażenie „Seinsweisen” nie jest jednoznaczne. Na różne sposoby jego rozumienia zwraca uwagę sama Autorka. Por. EES, s. 268.

⁹ EES, s. 309.

Wydaje się, że ostatecznie i zasadniczo wyrażenie „sposoby istnienia” oznacza u Edyty Stein różne sposoby rozwijania się (Entfaltung) treści inteligibilnej, a jednocześnie różne sposoby wypełnienia pustej formy „coś”¹⁰.

W tym znaczeniu w ramach bytu skończonego Edyta Stein wyróżnia trzy zasadnicze sposoby istnienia i odpowiadające im dziedziny bytu: istnienie idealne (wesenhaftes Sein), istnienie realne (wirkliches Sein) oraz istnienie intencjonalne, myślnie (gedankliches Sein)¹¹. Oto krótka charakterystyka tych sposobów istnienia.

1. Istnienie idealne

Analizując strukturę jedności przeżyciowych (Erlebniseinheiten) na przykładzie przeżycia radości, Edyta Stein dochodzi do wykrycia w nich niezmiennego elementu treściowego, którego istnienie jest niezależne od powstawania i przemijania danego przeżycia. Na oznaczenie tego tworu Autorka używa fenomenologicznego wyrażenia „jakość idealna” (Wesenheit), a odpowiadający mu sposób istnienia nazywa istnieniem idealnym (wesenhaftes Sein)¹².

Charakteryzując status bytowy jakości idealnych, Edyta Stein powołuje się na prace Jeana Heringa, a także Romana Ingardena¹³. Będąc jednostkami sensu (jakości idealne proste) lub związkami sensu (jakości idealne złożone), jakości idealne stanowią warunek możliwości bytu realnego (a także intencjonalnego). Dla Edyty Stein jest to racją przyznania im pewnego rodzaju istnienia — to bowiem, co dla czegoś jest warunkiem istnienia, samo musi posiadać istnienie. Argument ten poparty jest drugą racją: ponieważ jakości idealne są czymś, są pewną treścią, stąd muszą posiadać pewien sposób istnienia. Tylko nicosis nie istnieje¹⁴.

Istnienie idealne można scharakteryzować od strony negatywnej jako niezależne od bytu realnego, niezmiennie, pozaczasowe i pozbawione działania przyczynowo-skutkowego (unwirksam). Wśród pozytywnych określeń należy wymienić następujące: jest ono bezzczasowym rozwinięciem się tego, co zawiera się w jedności sensu, spoczywa w sobie, na swój sposób jest zaktualizowane (vollendet), jest bez początku, ale stworzone.

Istnienie idealne przysługuje nie tylko jakościom idealnym, ale także bardziej złożonym strukturom treściowym, tzw. treściom istotowym¹⁵. Również istotom realnych przedmiotów oprócz realnego istnienia należy przypisać ist-

¹⁰ Tamże, s. 302.

¹¹ Istnienie Bytu Absolutnego, który Edyta Stein nazywa Bytem Wiecznym lub Bytem Pierwszym, a także Czystym Istnieniem lub Czystym Aktem (por. EES, s. 36 n., 311), nie stanowi czwartego obok wymienionych trzech pozostałych sposobów istnienia, ponieważ jest ono ostateczną racją istnienia wszelkiego bytu skończonego.

¹² Por. EES, s. 61 n. „Wesenhaftes Sein” tłumaczymy zgodnie z przyjętą w naszym piśmiennictwie filozoficznym terminologią jako „istnienie idealne”. Natomiast używane przez Edytę Stein określenie „ideales Sein” (istnienie przysługujące przedmiotom idealnym) oddajemy przez wyrażenie „istnienie przedmiotów idealnych”.

¹³ J. Hering, *Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Halle, Bd IV, s. 495 n.; R. Ingarden, *Essentielle Fragen*, „Jahrbuch für Philosophie und phänomenologische Forschung”, Halle, Bd VII, s. 125 n.

¹⁴ Por. EES, s. 89.

¹⁵ Edyta Stein na oznaczenie ich używa trzech określeń: „Washeit”, „Wesenswas” i „wesenhaftes Was” (por. EES, s. 93). Określenia te są zasadniczo synonimami, jednak każde z nich uwypukla jakiś aspekt czystych treści istotowych — zob. Anton Höfliger, *Das Universalienproblem in Edith Steins Werk „Endliches und Ewiges Sein”*, Universitätsverlag Freiburg Schweiz 1968, s. 13-22, zwł. 20-22.

nienie idealne. Tworzące strukturę **istot** cechy **istoto** we stanowią naśladownictwo jakości idealnych. Tak więc dziedzina bytu idealnego zawiera szereg hierarchicznie uporządkowanych stopni, a miejscem przenikania się istnienia idealnego z istnieniem realnym są istoty realnie **istniejących** przedmiotów.

Cecha stworzoneości, **jaką** Edyta Stein przypisuje twórcom **posiadającym** istnienie idealne, pociąga za sobą ich relację do Bytu Absolutnego. Zagadnienie to zostanie omówione w dalszej części pracy.

Szczególny rodzaj istnienia idealnego stanowi istnienie przedmiotów idealnych (idealle Gegenstände), do których Edyta Stein zalicza tzw. byty matematyczne, liczby, czyste kolory itd. Wśród innych twórców sensu wyróżniają się one specyficzną budową podlegającą ścisłym prawom. Dlatego twierdzenia o nich posiadają cechę konieczności, a nauki, których są przedmiotem, mają swoisty charakter. Specyficznej budowie przedmiotów idealnych odpowiada zdaniem Edyty Stein specyficzny sposób istnienia. Nie wykracza on wprawdzie poza idealny sposób istnienia, ale ze względu na pewną pierwotność oraz samodzielność przedmiotów idealnych w stosunku do **poznającej** je myśli skończonej, ich sposób istnienia podobnie jak istnienie realnych przedmiotów określa Autorka nazwą „egzystencja” („Existenz”) ¹⁶.

2. Istnienie realne

„W istnieniu realnym (wirkliches Sein) — pisze Edyta Stein — do pozaczasowego rozwinięcia treści rzeczy dochodzi **całkiem** nowy sposób rozwinięcia: włączenie i ukształtowanie się rzeczy w czasowym i przestrzennym świecie, a także postawienie i ufundowanie w sobie samym, które poznaliśmy jako specyfikę istnienia rzeczy [= bytu **substancjalnego**], a które jest zakładane dla owego «kształtowania siebie»” ¹⁷.

Tak określane istnienie realne ma dwie zasadnicze cechy:

a) jest przechodzeniem z możliwości do aktu; zasadniczo pojęcie istnienia realnego zbiega się z pojęciem istnienia aktualnego, ale wszelki byt realny (skończony) jest zawsze bytem aktualnym i potencjalnym **zarazem** ¹⁸;

b) objawia się w działaniu **przyczynowo-skutkowym** ¹⁹.

W ramach bytu realnego Edyta Stein mówi o jego zasadniczych rodzajach (Grundgattungen) oraz zasadniczych formach (Grundformen). Zasadniczymi **rodzajami** bytu realnego — **niesprowadzalnymi** wzajemnie do siebie — są materia (Stoff) i duch (Geist) ²⁰. Natomiast do zasadniczych form bytu realnego zalicza Edyta Stein ciało (Leib), duszę (Seele) oraz ducha (Geist), a więc to, co zachowuje się w ustalonej postaci, to, co dąży do kształtowania, i to, co w sposób **wolny** udziela się i rozlewa ²¹. Między tymi dwoma podziałami zachodzą pewne związki: formą, do której dąży to, co materialne **jako** takie, **jest** forma

¹⁶ Edyta Stein nazywa je istnieniem „bogatszym i pełniejszym” (por. EES, s. 140–142 i 303–305). Specyfika istnienia przedmiotów idealnych nie została moim zdaniem ukazana przez Autorkę w sposób **wystarczający**. Także **jakości** idealne są bowiem pierwotne i samodzielne w stosunku do bytu intencjonalnego. To, co specyficzne dla przedmiotów idealnych, zasada się na ich jakby przedmiotowym (w analogii do przedmiotów realnych) istnieniu, wynikającym z zajmowania przez nie ustalonego „miejsca” wewnątrz pewnej struktury **formalnej**.

¹⁷ EES, s. 304.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Tamże, s. 89.

²⁰ Tamże, s. 253.

²¹ Tamże, s. 255. Autorka powołuje się w tym miejscu na stanowisko H. Conrad-Martius (*Realontologies*, 93).

ciała, natomiast to, co duchowe, dąży do formy ducha. Dusza (das Seelische), będąc elementem twórczym, nie oddziałuje w odrębnym trzecim rodzaju bytowej treści, ale w materialnej lub duchowej postaci²².

3. Istnienie intencjonalne

W odróżnieniu od omówionych już sposobów istnienia, istnienie intencjonalne (w terminologii Edyty Stein nazywane istnieniem myślnym lub logicznym — gedankliches bzw. logisches Sein) nie jest istnieniem pierwotnym, ale pochodnym (abgeleitetes). Pochodność tego rodzaju bytu jest podwójna: jest on zależny zarówno od świata przedmiotowego, jak i od poznających umysłów, które przez dyskursywne myślenie ten świat opanowują²³. Autorka nazywa ten byt „bytem z drugiej ręki”²⁴. Jest on nie tylko zależny od doświadczenia realnie istniejących rzeczy, ale także stanowi odbicie czystych struktur sensu, a więc jest także zależny od poznania możliwości istotowych²⁵. Edyta Stein ukazała tę stronę bytu intencjonalnego na przykładzie procesu twórczości poetyckiej²⁶.

II. SUBSTANCJA

Określenie **substancji** w *Endliches und Ewiges Sein* ma miejsce w kontekście podjętej przez Autorkę próby wyjaśnienia arystotelesowskiego pojęcia „ousia”²⁷. Edyta Stein zwraca uwagę na bliski związek słów „ousia” i „on” (byt). „Ousia” oznacza u Arystotelesa byt w szczególnym, uprzywilejowanym znaczeniu. To pierwszeństwo bytowe może mieć różny charakter, dlatego „ousia” ma wieloraki sens. W zasadniczym znaczeniu nazwa ta odnosi się do „tode ti”, czyli bytu **jednostkowego, istniejącego w sobie, oddzielonego od innych, będącego konkretnym hic et nunc indywiduum**. Taki byt nazywany jest więc przez Arystotelesa „prote ousia”. Natomiast to, co konstytuuje treść rzeczy i dostępne jest poznaniu ogólnemu, określane jest jako „deutera ousia”²⁸. Wspólny sens, realizujący się zarówno w „prote ousia”, jak i w „deutera ousia”, dostrzega Edyta Stein w tym, że jedna i druga posiadają istnienie, które nazywa ona „egzystencją” (Existenz), które jest bardziej pierwotne w stosunku do istnienia przysługującego bytom myślnym²⁹.

Czym wobec tego jest substancja? Edyta Stein zwraca uwagę na niewłaściwość stawiania znaku równości między „substancją” a „ousia” i **wynikającego stąd zamiennego posługiwania się wyrażeniami: „pierwsza substancja” i „druga substancja”**³⁰. Jako „substancję” należy określić **taki** byt, w którym łączy się z sobą różne „pierwszeństwa bytowe”: pierwszeństwo tego, co istnieje w sobie, wobec jedynie pomyślanego, pierwszeństwo tego, co realne, wobec tego, co

²² EES, s. 255. Bliższe określenia bytu materialnego, duchowego oraz duszy zostaną podane w dalszej części artykułu.

²³ EES, s. 140.

²⁴ Tamże, s. 306.

²⁵ Tamże.

²⁶ Tamże, s. 151-158.

²⁷ Tamże, rozdz. IV, § 2 (s. 121-147).

²⁸ Tamże, s. 122 n., 143.

²⁹ Tamże, s. 142.

³⁰ Tamże, s. 123.

możliwe, pierwszeństwo tego, co samodzielne, wobec tego, co niesamodzielne, co nie posiada własnego istnienia, lecz **jedynie** udział w istnieniu tego, co jest jego podłożem. Jest nim „samodzielny i sobie właściwy byt realny”³¹. Ponieważ realne byty skończone nie są bytami prostymi, lecz złożonymi, dlatego pełniejsze zrozumienie tego, czym jest substancja, wymaga przyjrzenia się strukturze bytu.

III. STRUKTURA BYTU

Zagadnienie struktury bytu rozważane jest przez Edytę Stein w dwóch płaszczyznach: w płaszczyźnie formalno-ontologicznej oraz w płaszczyźnie treściwo-ontycznej. Podstawą odróżnienia tych dwóch płaszczyzn jest wyróżnienie w każdym **bycie** dwóch elementów: formy (Form, Leerform) oraz treści (Inhalt, Fülle)³². Mimo odmienności tych dwóch aspektów, w jakich rozważana jest budowa bytu, elementy, które wchodzi w skład obydwu struktur, pozostają z sobą w pewnym związku. Wynika to z faktu, że nie każda treść może stanowić wypełnienie danej formy.

1. Formalna struktura bytu

Rozważanie formalnej struktury bytu polega na wyróżnieniu w nim elementów **ujmowanych** w oderwaniu od konkretnych treści danego bytu. Elementy te tworzą ogólną strukturę, w której „mieszczą się” poszczególne konkretne byty lub ich części składowe. Określanie i badanie tak rozumianych form bytu jest zadaniem formalnej ontologii³³.

W każdym bycie skończonym Edyta Stein odróżnia **to** (das), co jest, **czym** (was) coś jest oraz samo bycie, istnienie (Sein), czyli **to, co jest** (ist). **To, co jest** (das) spełnia rolę podmiotu, o którym orzekana jest pewna treść (was) oraz jej istnienie³⁴. **Przyjrzyjmy się** tym elementom formalnej budowy bytu.

a) **To, co jest** (das), oznacza przedmiot w najszerszym znaczeniu albo coś (etwas), tzn. wszystko, co może być poznane i o czym można orzekać. Innymi słowy, może tu chodzić o jakikolwiek byt (Seiende), **obojętnie** czy to będzie byt realny, czy nierealny, samodzielny, czy niesamodzielny³⁵.

Omawianym pierwszym elementem w formalnej strukturze bytu może być także przedmiot w węższym znaczeniu. Jest nim według Edyty Stein wszystko to, co istnieje samodzielnie, co bytuje w sobie. Jeszcze węższe co do zakresu znaczenia ma rzecz (Ding). Jest nią każdy przedmiot (w węższym znaczeniu) **istniejący** realnie. Dla Autorki „rzecz” znaczy więc to samo co arystotelesow-

³¹ Tamże, s. 252.

³² „Forma” oznacza tutaj coś innego niż w filozofii arystotelesowsko-scholastycznej. Dokładniejsze jej określenie zostanie podane niżej.

³³ EES, s. 261.

³⁴ Tamże, s. 194. W przeciwieństwie do współczesnych Autorce ujęć podręczników filozofii neoscholastycznej (Gredt) zamiast dwuczłonowej struktury bytu (istota-istnienie) Edyta Stein przyjmuje strukturę trójczłonową.

³⁵ Tamże, s. 194, 261. W tym znaczeniu przedmiotem są również stany rzeczowe (Sachverhalte) oraz związki stanów rzeczowych (Sachverhaltszusammenhänge), które wraz z przedmiotami w węższym znaczeniu tworzą formy bytu (ontologiczne formy). Stany rzeczowe i związki stanów rzeczowych wyrażają to, czym są **przedmioty** (w węższym znaczeniu), jak istnieją i że istnieją. Wynika stąd, że przedmioty w węższym znaczeniu są podstawową formą bytu, będącą fundamentem dla wszelkich innych bytów. **Zob.** tamże, s. 196.

ska „prote ousia” i „substancja”³⁶.

To, co jest, a więc zarówno „przedmiot” w najszerszym jak i w węższym znaczeniu (w tym naturalnie i rzecz) Edyta Stein nazywa „formą”. „Forma”, o której Autorka mówi w tym kontekście, oznacza w bycie ten element, który zawiera pewną pustkę, brak określoności, domagający się wypełnienia. Dlatego Edyta Stein, zwłaszcza aby uniknąć nieporozumień wynikających z ewentualnego pomieszania tak rozumianej formy z formą istotową będącą treściowym elementem bytu, posługuje się określeniem „pusta forma” (Leerform)³⁷. Czym jest owa pusta forma? Opisującej rolę w bycie, Edyta Stein stwierdza, że pusta forma jest „rusztowaniem” rzeczy (lub częścią tego „rusztowania”) w stosunku do tego, co jej nadaje treść i co czyni ją tą konkretną rzeczą³⁸.

Rozróżnieniu formy oraz wypełniającej jej treści, a także wzajemnemu stosunkowi tych elementów bytu poświęciła Edyta Stein sporo uwagi. Podczas gdy treść rzeczy można sprowadzić do sumy prostych elementów (jakości idealnych), w których intelektualnym oglądzie umysł dochodzi do ostatecznego kresu i stanu poznawczego zaspokojenia, forma okazuje się dla intelektu także dającym się uchwycić sensem, ale nie dającym intelektualnego zaspokojenia, lecz poprzez swoją pustkę wskazującym poza siebie, domagającym się wypełnienia³⁹. Stąd też forma i treść należą do siebie wzajemnie i nie ma treści, która mogłaby istnieć lub nawet być pomyślana bez jakiegokolwiek formy. Wzajemny stosunek tych elementów nie pokrywa się jednak ze stosunkiem tego, co ogólne, do tego, co szczegółowe (jak to jest w stosunku rodzaju do określenia gatunkowego). Na każdym bowiem stopniu ogólności zawsze spotykamy się ze złożeniem z formy (pustej) oraz treści⁴⁰.

Aby lepiej zrozumieć pojęcie pustej formy, trzeba jeszcze podać znaczenie dwóch innych pojęć ontologicznych, którymi posługuje się Edyta Stein. Podstawą (Grundlage) nazywa Autorka całkowicie określoną indywidualną rzecz w stosunku do jej cech (Beschaffenheiten), które może przyjąć lub utracić, oraz w stosunku do wydarzeń, w których może ona uczestniczyć (do nich należy także zaliczyć przyjęcie lub utratę cech)⁴¹. Natomiast nosicielem (Träger) według Edyty Stein jest samodzielna całość w stosunku do jej części składowych. Jest to znowu konkretna rzecz (a nie coś, co pozostałoby w wyniku skreślenia wszelkiej treści rzeczy). Można jednak nazwę tę przenieść na pustą formę samodzielną całości w stosunku do form części tej całości. Ponieważ treść należy do części składowych, bez których całość nie może istnieć, dlatego wypełniona treścią całość jest nosicielem treści, a forma całości jest nosicielem „formy treści”. Pojedyncza rzecz jest więc i podstawą, i nosicielem równocześnie, ale ze względu na coś odmiennego⁴².

b) To, co jest (Was), oznacza określenie istoty we (Wesensbestimmung). W zakres określenia istotowego wchodzi zarówno momenty określające to, „czym” dana rzecz jest (Wassein), jak i momenty określające, „jak” ta rzecz

³⁶ EES, s. 261 n.

³⁷ Tamże, s. 194 η. Autorka uważa, że przy różnych znaczeniach, w jakich używa się terminu „forma”, można uniknąć nieporozumień przez uwzględnienie kontekstu oraz dodanie dodatkowych określeń.

³⁸ EES, s. 202.

³⁹ Tamże, s. 260; zob. tamże rozdz. IV, § 3 i § 18 oraz rozdz. V, § 2.

⁴⁰ Tamże, s. 259.

⁴¹ Tamże, s. 201. E. Stein rozróżnia „Eigenschaften”, które oznaczają trwałe kwalifikacje rzeczy, oraz „Beschaffenheiten”, oznaczające zmienne cechy rzeczy (por. tamże, s. 198).

⁴² EES, s. 201 η.

bytuje (Sosein). Między tym, „czym” dana rzecz jest, a jej kwalifikacjami (tzn. jej „jak”) istnieje ściśle powiązanie: gdyby wykreślić wszelkie „jak” rzeczy, nie pozostanie również to, „czym” rzecz jest. Niemniej to, „czym” rzecz jest, jest czymś więcej niż suma cech i dlatego więcej mówi o istocie rzeczy niż jej kwalifikacje. Wśród kwalifikacji rzeczy są takie, które nie należą do jej istoty, a więc do tego „czym” i „jak” dana rzecz jest w sposób trwały. Współtworzą one jednak pełną treść (volles Was) rzeczy, w skład której wchodzi całość stałych i zmiennych cech⁴³.

c) To, co jest (Sein), oznacza ten element bytu, dzięki któremu o danej rzeczy mówimy, że jest (dass ist). Problematykę istnienia omówimy w dalszej części artykułu.

Formalna struktura bytu zdaniem Edyty Stein **znajdujeswoje** uwyrażnienie w pojęciach **transcendentalnych**. W przeciwieństwie do kategorii, które dzielą byt na różne rodzaje, pojęcia transcendentalne nie dzielą bytu, ale „rozwijają” całość bytu w ten sposób, że każde **pojęcie** transcendentalne przedstawia **jakaś** z „cech” (formalnie pojętych) bytu. A więc transcendentalne pojęcie bytu oznacza byt jako całość: „to, co jest”, ale podkreśla w nim istnienie, transcendentalne pojęcie rzeczy akcentuje „co”, czyli **treść** rzeczy, transcendentalne pojęcie „coś” (aliquid) podkreśla w bycie przedmiot w rozumieniu pustej formy, wreszcie transcendentalne **pojęcie** **jedności** stanowi formalną właściwość bytu odnoszącą się zarówno do przedmiotu, jak również do treści i istnienia. Natomiast transcendentalne **pojęcie** **prawdy**, dobra i piękna nie mogą być interpretowane **jedynie** czysto formalnie, ponieważ **ukazują** byt w odniesieniu do poznania, pożądania i upodobania, a więc do materialnie (w znaczeniu: treściowo) **ujętych** aktów duchowej osoby⁴⁴.

2. Złożenia wewnątrzbytowe

Charakteryzując realne istnienie rzeczy, Edyta Stein pisze, że „jest ono ugruntowane w istocie jako treściowym określeniu rzeczy: rzecz nie mogłaby się rozwinąć, gdyby jego **treść** nie była określona. [Istota]... posiada swoje korzenie w formie **istoty** **w** j, która **jest** postawiona (gesetzt ist) **jako** nowy początek istnienia. Jej istnienie jest kształtowaniem realnej istoty, a tym samym określonej przez tę **istotę** struktury (Gebildes) w kontekście realnego świata. Istnienie tej struktury **jest** **postępującym** otwieraniem się tego, co ukryte w sobie: przechodzeniem z **potencjalności** do aktualności”⁴⁵.

W opisie struktury bytu realnego trzeba więc będzie uwzględnić elementy wymienione w powyższym cytacie. Kolejno omówimy więc zagadnienia aktu i możliwości, formy i materii oraz istoty i istnienia w ujęciu Edyty Stein.

a. Akt i możliwość

Problematyka aktu i możliwości **jest** jednym z centralnych ogniw koncepcji bytu u Edyty Stein. Wyrazem tego jest stwierdzenie Autorki, iż „parą tych pojęć można objąć cały zakres bytu”⁴⁶. Aby to uczynić, trzeba jednak najpierw wyjaśnić rozmaite znaczenia, w jakich są używane słowa „akt” i „możliwość”. Pozwoli to Edycie Stein na podjęcie — w nawiązaniu do **tradycji** filozofii kła-

⁴³ Tamże, s. 72 n., 146.

⁴⁴ Tamże, s. 268, 270, 271, 277, 295 n.

⁴⁵ Tamże, s. 304.

⁴⁶ Tamże, s. 31.

sycznej — rzeczowych badań zagadnienia aktu i możliwości, które doprowadzą do określenia aktu i możliwości jako sposobów istnienia bytu realnego. Poczynione w trakcie tych analiz ustalenia na płaszczyźnie ogólnobytowej posłużą Autorce za podstawę do dalszych badań nad problematyką aktu i możliwości w obrębie podstawowych form bytu realnego.

Sz szczególnie skomplikowany jest problem precyzyjnego posługiwania się słowem „akt”. W *Endliches und Ewiges Sein* Edyta Stein używa go jedynie w tym znaczeniu, w jakim posługuje się nim filozofia arystotelesowsko-scholastyczna. Aby więc uniknąć nieporozumień, na oznaczenie tego, co pod słowem „akt” rozumie filozofia współczesna, a zwłaszcza fenomenologia, Autorka posługuje się wyrażeniem „duchowe poruszenie” (*geistige Regung*)⁴⁷.

Jednak w samej filozofii scholastycznej termin „akt” zdaniem Edyty Stein zawiera bogatą i **niejednoznaczną** treść, co pociąga za sobą także **niejednoznaczne** rozumienie nazwy „możność”. Wynika to stąd, iż słowo łacińskie „actus” stanowi odpowiednik trzech greckich słów:

- „Energia” oznacza istnienie realne w przeciwieństwie do istnienia możliwego.
- „Ergon” oznacza czyn, dzieło (*Werk*), będące urzeczywistnieniem zawartych w realnym bycie możliwości, zdolności. **Realizacja** ta może zawierać się w samym działającym bycie (i wtedy „energia” i „ergon” są tym samym) bądź też może stanowić byt o odrębnym istnieniu. Korelatywnie do tego znaczenia „aktu”, „możność” oznacza w tym wypadku zdolność, władzę (*Vermögen*).
- „Entelechia” oznacza doskonałość bytową (*Seinsvollendung*) jako spełnienie, osiągnięcie zawartych w bycie możliwości. W tym aspekcie „możność” oznacza zdolność bytu do osiągnięcia danej doskonałości⁴⁸.

Wszystkie te znaczenia **kierują** nas do bytu realnie **istniejącego i działającego**. Poszczególne aspekty tego bytu, które oznacza słowo „akt”, oraz związki, jakie między nimi zachodzą, mogą zostać odsłonięte dopiero w szczegółowej analizie bytów realnie **istniejących**.

Rzeczowe badania dotyczące aktu i możliwości podejmuje Edyta Stein w nawiązaniu do *De ente et essentia* św. Tomasza. Cytując fragment tej wczesnej pracy Akwinaty, dotyczący struktury bytowej, tzw. czystych duchów (aniołów)⁴⁹, Edyta Stein zwraca uwagę na to, że u św. Tomasza samo istnienie (*esse*) określane jest jako „akt”, natomiast to, co może otrzymać istnienie (*essentia*), nazywane jest „możnością”. Możliwość nie jest tu jednak rozumiana jedynie jako logiczna możliwość lub brak przeszkód do zaistnienia, ale oznacza już „istnienie” i to w **podwójnym** znaczeniu: jako ukierunkowanie lub bycie skierowanym ku realnemu istnieniu (*Hinordnung oder Hingerichtetsein auf das Sein*) oraz jako pewien rodzaj istnienia (*Art des Seins*). Możliwość nie jest bowiem nie-byciem. Gdyby bycie możliwym nie było pewnym sposobem istnienia, nie można by mówić o stopniach **potencjalności**. Gdyby więc przyjąć tylko jeden, wszędzie taki sam sens istnienia i gdyby akt i istnienie w sposób absolutny utożsamiały się, nie można by mówić, że coś jest bardziej lub mniej aktem i stąd znajduje się bliżej lub dalej od Bytu Pierwszego⁵⁰.

⁴⁷ Tamże, s. 36. Edyta Stein posługuje się także często określeniem „jedność przeżyciowa” („*Erlebniseinheit*”), posiadającym podobne znaczenie (por. tamże, s. 42).

⁴⁸ EES, s. 10 n., 211, 240.

⁴⁹ *De ente et essentia*, oprac. tekstu Ronand-Gosselin, Le Saulchoir 1926, s. 35.

⁵⁰ EES, 33 η. Na czym polegałyby różnice między poszczególnymi stopniami bytu aktualnego i **potencjalnego** oraz w **jaki** sposób można by je poznawczo ująć i wyrazić, tego Autorka nie rozwija.

Dlatego Edyta Stein dochodzi do wniosku, iż w ramach bytu realnego należy odróżnić **gradacje**, stopnie (Abstufungen) istnienia, a akt i możliwość rozumieć **jako** sposoby istnienia. **Przejdźcie** od możliwości do aktu, albo — **przyjmując** taką ich interpretację — od możliwego do realnego istnienia jest **przejdźciem** od jednego do innego sposobu istnienia, a mianowicie: od niższego do wyższego⁵¹.

Terenem szczegółowych analiz aktu i możliwości jest dla Edyty Stein własne Ja, manifestujące się w różnych aktach świadomości, czyli **jedności** ach przeżyciowych⁵². Analizując strukturę bezpośrednio doświadczanego „Ja jestem”, Autorka **ukazuje** je jako istnienie aktualne i **potencjalne** zarazem. Życie Ja polega bowiem na nieustannym przepływie strumienia przeżyć, które pojawiają się w polu świadomości i odchodzą w przeszłość, ustępując miejsca następnym. Ponieważ są to przeżycia tego samego, będącego w pośrodku nich Ja, istnieje między nimi wzajemny związek. Związek ten polega na tym, że „w tym, czym jestem obecnie, tkwi to, czym aktualnie nie **jestem**, lecz będę w przyszłości. A to, czym jestem aktualnie teraz, było już wcześniej, lecz nie aktualnie”⁵³. W ten sposób „moje obecne istnienie jest zarazem istnieniem aktualnym i **potencjalnym**, realnym i możliwym (...) Aktualność i **potencjalność** jako sposoby istnienia zawarte są w prostym fakcie istnienia (Seinstatsache) i stąd można je wyprowadzić”⁵⁴.

Analiza momentów aktualnych i potencjalnych w strumieniu przeżyć Ja łączy się z uwagami Edyty Stein na temat **czasowości** (Zeitlichkeit). **Nawiązując** do poglądów H. Conrad-Martius⁵⁵, Edyta Stein widzi w czasowości cechę bytu, który **znajduje** się w ustawicznym ruchu ku istnieniu, którego bytowanie stanowi **ciągłe**, dokonujące się na sposób punktowy „zdarzanie się” aktualnej terażniejszości. W ten sposób doświadczana w strumieniu przeżyć czasowość życia Ja oraz **jego aktualno-potencjalna** struktura są wyrazem pozycji bytu skończonego, którego byt połączony jest z pewną domieszką nie-bytu. Czasowość życia Ja zdaniem Edyty Stein odsłania przed nami także ideę Czystego Istnienia, które nie **jest** czasowe, ale **wieczne**⁵⁶. W świecie bytów skończonych szczególnym odbiciem tego Czystego Istnienia, nazywanego także Czystym Aktem, jest „czyste Ja”, które w strumieniu powstających i zanikających przeżyć zachowuje stałą aktualność i poprzez które **jedności** przeżyciowe „dochodzą” do swej aktualności. Mimo to Ja **jest** aktem skończonym. Edyta Stein znakomicie charakteryzuje bytowe ograniczenie Ja, podkreślając tajemniczość jego początku (Woher) i **jego** zakotwiczenie w Bycie Wiecznym⁵⁷.

Problematyka aktu i możliwości rozważana jest również przez Edytę Stein w odniesieniu do poszczególnych dziedzin bytu realnego. Jej zdaniem przejście z możliwości do aktu dokonuje się w sztucznym działaniu człowieka w inny sposób niż w procesach naturalnych. Autorka zwraca uwagę na większy stopień skomplikowania zagadnienia aktu i możliwości w istotach żywych; **m.in.** rozróżnia

⁵¹ EES, s. 34.

⁵² **Nawiązując** do św. Augustyna, Kartezjusza oraz Husserla, Edyta Stein wyraża przekonanie, iż poznanie własnego istnienia jest najbardziej pierwotnym poznaniem. Tę pierwotność należy rozumieć nie w sensie pierwszeństwa czasowego lub formalno-logicznego, **ale jako** cechę, dzięki której poznanie własnego istnienia stanowi punkt wyjścia dostarczający wiedzy najbardziej źródłowej, poza który nie można cofać się dalej. Zob. EES, s. 36.

⁵³ EES, s. 38.

⁵⁴ Tamże.

⁵⁵ H. Conrad-Martius, *Die Zeit*, „Philos. Anzeiger” 1927/8, Heft 2 i 4.

⁵⁶ EES, s. 36 η.

⁵⁷ Tamże, s. 53-57.

ona „potencjalną możność” (np. zdolność wytworzenia jakiegoś organu) oraz „aktualną możność” (np. zdolność organu do właściwego sobie działania). Tak więc w istotach żywych spotykamy się z większym spolaryzowaniem aktu i możliwości niż w martwych przedmiotach materialnych⁵⁸.

Zagadnienie aktu i możliwości wiąże się także z filozoficzną koncepcją Boga określanego jako Czysty Akt. Edyta Stein zwraca uwagę na analogiczność tego pojęcia; akt w Bogu jest inny niż u stworzeń, nie jest ufundowany bowiem w możliwości pasywnej. Bogu, zdaniem Autorki, można przypisać jedynie możność aktywną, która nie stoi w sprzeczności do aktu, ale w tym akcie się realizuje (ist ausgewirkt)⁵⁹.

b. Materia i forma

Zagadnieniu materii i formy poświęca Edyta Stein niemal cały trzeci rozdział *Endliches und Ewiges Sein*, a zwłaszcza paragrafy 3 i 4. Ma ono nie tylko wielkie znaczenie dla ogólnej koncepcji bytu, ale również daleko sięgające konsekwencje dla szczegółowych rozwiązań, w tym także dla ujęcia struktury bytu ludzkiego. Dla większej przejrzystości omówimy osobno pojęcie materii, a następnie pojęcie formy u Edyty Stein. Dopiero potem dokonamy ogólnej charakterystyki jej koncepcji hylemorfizmu.

Materia

Wypracownie własnej koncepcji materii i formy dokonuje się u Edyty Stein w ścisłym powiązaniu z krytyczną analizą arystotelesowskiej doktryny hylemorfizmu. Dotyczy to zwłaszcza pojęcia materii.

Jednym z zasadniczych punktów stanowiska Edyty Stein jest twierdzenie, w myśl którego materia (Stoff) stanowi element składowy każdego realnego bytu skończonego. Tak najszerszej rozumiana materia jest zasadą, racją możliwości przyjmowania nowych właściwości oraz przyjmowania działania ze strony innego bytu. Jest więc, używając języka Dunsza Szkota, „możnością pasywną”. Istnienie jej należy przyjąć także u bytów czysto duchowych (aniołów). W ten sposób w ślad za Dunsem Szkotem Edyta Stein rozszerza zakres pojęcia materii poza świat dostępnej dla zmysłów przyrody⁶⁰.

W świecie fizycznej rzeczywistości materia posiada cechę przestrzenności (Raumgebundenheit). Jest tym, co „wypełnia przestrzeń, w niej się rozciąga, przedstawia się i wywiera wpływ”⁶¹. Tak więc pojęcie materii ma podwójne znaczenie: oznacza to, co podlega dalszemu formowaniu, oraz oznacza to, co przestrzenne⁶².

Potencjalność materii nie może, zdaniem Edyty Stein, być rozumiana w sensie absolutnym. Stąd też materia, chociaż istnieje ze względu na swoje przyporządkowanie do formy, posiada również w pewien sposób własne istnienie. Nie jest to istnienie samodzielne i w pełni realne, ale specyficzne, posiadające swój udział w budowie samodzielnego i w pełni realnego istnienia całego bytu⁶³.

⁵⁸ Tamże, s. 251 n.

⁵⁹ Tamże, s. 1 n.

⁶⁰ Ta podstawowa materia, nazywana przez Dunsza Szkota „materia primo prima”, przyjmuje w świecie bytów duchowych postać rodzajowo różną od materii bytów cielesnych. Zob. EES, s. 376 η.

⁶¹ EES, s. 228. Zob. także opis związania materii z przestrzenią — s. 180 n.

⁶² Tamże, s. 224.

⁶³ Tamże, s. 220. Edyta Stein skłania się do opinii Dunsza Szkota, według którego materia jako współstworzona jest czymś bytującym z własnym istnieniem, chociaż nie oddzielnie od formy, lecz w całości składającej się z formy i materii. Zob. tamże, s. 377.

Krytyka arystotelesowskiej koncepcji materii przejawia się przede wszystkim w odrzuceniu przez Edytę Stein pojęcia materii **pierwszej**. Będąc (w rozumieniu samego Arystotelesa) racją bytową (arché, Seinsgrund) przyjmowania działania, a więc racją określonej zdolności, nie może materia być całkowicie nieokreślona. Dlatego materia **pierwsza** „albo nie może być uważana za rację bytową, albo też nie może być całkowicie nieokreślona”⁶⁴. Arystotelesowskie pojęcie materii pierwszej usiłuje, zdaniem Edyty Stein, połączyć dwa niespójne znaczenia: materii, która jest już w pewien sposób uformowana, ale zawiera w sobie możliwość dalszego formowania, oraz materii całkowicie niekształtowanej, która jest czystą możliwością.

W arystotelesowskim **pojęciu** materii pierwszej Edyta Stein dostrzega nieudaną próbę ujęcia pewnego elementu bytów materialnych otaczającego nas świata przyrody. **Chodzi** o sposób bytowania przestrzennego, charakteryzujący się bezwładnością (Ohnmacht), ociężałością (Beschwertheit) oraz zaciemnieniem (Verdunklung). Takie cechy posiada materia w węższym znaczeniu (Materie)⁶⁵. Byty posiadające tego rodzaju materię są w specjalny sposób związane z przestrzenią — całkowicie ją wypełniają, zatracają się w niej, są przez nią „pochłonięte”. Istniejąc „na zewnątrz”, stają się tym samym materialną (w węższym znaczeniu) jednością. Materia w węższym znaczeniu posiada kierunek bytowania, a zarazem kształtowania się w przestrzeni „z zewnątrz do wewnątrz”⁶⁶.

Elementem sprawiającym, że materia w szerszym znaczeniu (Stoff) przyjmuje postać materii w węższym znaczeniu (Materie), jest tzw. „czysta masa” (pure Masse). Nie jest ona czymś, co **mogłoby** istnieć samodzielnie, ale stanowi ontyczny składnik bytów materialnych. Będąc całkowicie „poślubiona” (vermählt) przestrzeni, sama w sobie jest całkowicie „poza sobą”, dlatego też nie posiada żadnych cech jakościowych, ale jest czymś „martwym, tępym i niemym”⁶⁷. Jednocześnie czysta masa będąc podzielną (teoretycznie w nieskończoność), dzięki związaniu jej cząsteczek z dochodzącymi do nich z zewnątrz siłami (Kräfte), staje się w ten sposób zewnętrznie zdolną do przyjęcia jakościowego wyposażenia. W atomizmie widzi więc Edyta Stein filozoficzne uzasadnienie różnorodności ukształtowania świata materialnego⁶⁸.

W przyjętej za H. Conrad-Martius koncepcji „czystej masy” dostrzega Edyta Stein pewien odpowiednik arystotelesowskiej materii pierwszej. Jednakże różnice między obydwojma **pojęciami** są wyraźne. Materia pierwsza w rozumieniu Arystotelesa może stać się wszystkim, podczas gdy czysta masa sama w sobie nie posiada żadnej możliwości ukształtowania. Co najważniejsze, dla Arystotelesa materia pierwsza jest wieczną i niezbędną podstawą wszelkiego stania się, gdy tymczasem, według Edyty Stein, czysta masa nie stanowi czegoś pierwotnego. Pierwotny jest bowiem stan wewnętrznej jedności materii i siły, swobodnie objawianie się siły w przestrzennych układach materialnych. Czysta masa jest więc tym elementem zewnętrznej natury, w którym ta ostatnia ujawnia swój stan „upadły”. Czysta masa jest bowiem rezultatem częściowego roz-

⁶⁴ EES, s. 169. W odnośniku umieszczonym na tej samej stronie Edyta Stein zwraca uwagę na trudność językową, jaka powstaje przy określeniu materii pierwszej jako „czegoś nieokreślonego”. W zwykłym sposobie mówienia „coś nieokreślonego” oznacza bowiem nie coś „w sobie” nieokreślonego, lecz coś, czego my nie potrafimy określić.

⁶⁵ EES, s. 182.

⁶⁶ Tamże, s. 186.

⁶⁷ Tamże, s. 183.

⁶⁸ Tamże.

bicia jedności materii i siły. Wskutek częściowego „wypadnięcia” siły z tej jedności powstała czysta masa. Obciążenie świata materialnego masą nie jest też stanem stałym. Może on zostać z tego stanu „wyzwolony”. Wyzwolenie to polega na stawaniu się materii coraz bardziej swobodną i dynamiczną⁶⁹.

Zdaniem Edyty Stein, aby w pełni zrozumieć, czym są struktury materialne, należy **wyjaśnić**, czym jest forma. Dlatego **przedstawienie** koncepcji formy u Edyty Stein rzuci dodatkowe światło również na jej rozumienie materii.

Forma

Podobnie **jak** przy zagadnieniu materii również analiza pojęcia formy podejmowana **jest** w *Endliches und Ewiges Sein* poprzez krytyczne nawiązanie do poglądów Arystotelesa. Punktem wyjścia **jest** więc **pojęcie** formy **jako** elementu ontycznego komplementarnego w stosunku do materii. Na jego oznaczenie Arystoteles najczęściej używa słowa „*morphé*”. W tłumaczeniu tego arystotelesowskiego pojęcia Edyta Stein posługuje się wyrażeniem „forma istotowa” (Wesensform), ponieważ samo słowo „forma” używane jest dzisiaj najczęściej w innym znaczeniu⁷⁰.

Arystotelesowska forma (*morphé*) **jest** tym, co **kształtuje**, **organizuje** podległą sobie materię, będąc **realizującą** się w bycie **idea** (eidos) oraz **utożsamiając** się — w bycie **już** powstałym — z jego istotą (to ti einai). Dla Arystotelesa więc „*morphé*”, „eidos” oraz „to ti einai” oznaczają tę samą rzeczywistość ujmowaną z różnych punktów widzenia bytu w procesie stawania się. Dla Edyty Stein natomiast — **jak** zobaczymy — te trzy terminy **oznaczają** różne pod **względem** swego statusu ontycznego oraz sposobu istnienia elementy bytowe. Są to: forma istotowa, czysta forma oraz istota. W ramach niniejszego punktu artykułu omówimy dwa pierwsze elementy bytowe.

Forma istotowa jest dla Edyty Stein przede wszystkim elementem ontycznym, kształtującym w konkretnym bycie realnym podlegającą jej materię⁷¹. Odniesienie formy istotowej do materii przedstawia się w sposób zróżnicowany na poszczególnych „piętrach” bytu realnego.

W bytach nieożywionych formowanie materii **przejawia** się w dwóch kierunkach: w nadaniu materii specyficznej budowy, dzięki której jedna materia różni się od **drugiej**, oraz w ukształtowaniu materii w jeden, zintegrowany, zwarty w sobie twór. Problem, czy oba elementy procesu formowania są z sobą wewnętrznie powiązane, czy jeden prowadzi do drugiego i czy obydwa są rezultatem **jednej** i tej samej formy, wiąże się z potrzebą uwzględnienia rozmaitych sił wewnętrznych i zewnętrznych, które **mają** wpływ na ukształtowanie tworu materialnego. Zdaniem Edyty Stein nieożywione byty materialne nie są czystym rozwinięciem ich **własnej formy istotowej**, a materialna treść nie tworzy z formą **istotową** żywej jedności, lecz tylko zewnętrznie poddana jest panowaniu formy⁷².

W bytach ożywionych forma istotowa w wyższym stopniu organizuje materię. Jest formą żywą, tzn. ma w sobie siłę do specyficznego kształtowania będą-

⁶⁹ Tamże, s. 186.

⁷⁰ Chodzi o formę „pustą”, domagającą się wypełnienia (por. wyżej: część artykułu zatytułowaną: „Formalna struktura bytu”). Chociaż forma istotowa i pusta forma (Leerform) są elementami bytu rozważanego w różnych płaszczyznach, ontyczno-treściowej i **formalno-ontologicznej**, istnieje między nimi pewna relacja **wyrażająca** się w tym, że dla danej pustej formy istnieje określony zakres treści (a o tym, jaka jest treść, decyduje właśnie forma istotowa), które mogą stanowić jej wypełnienie (por. EES, s. 202).

⁷¹ EES, s. 150.

⁷² Tamże, s. 193n, 230.

cej do jej dyspozycji materii, przyswajania sobie obcych materii w procesie rozwoju danego bytu (odżywianie) i do rodzenia nowych jednostek w ramach gatunku (prokreacja). Tego rodzaju formę istotową, która od wewnątrz ukrytą w sobie mocą kształtuje byt i dąży do objawienia się w materialnej treści, nazywa Edyta Stein — zgodnie z terminologią filozofii klasycznej — duszą (Seele). Ożywiony i kształtowany przez duszę organizm materialny nazywa ciałem (Leib), zaś sposób istnienia tego rodzaju bytów — życiem (Leben)⁷³.

Charakterystyczne dla życia procesy: dokonujący się przez odżywianie rozwój, wzrost organizmu oraz rodzenie nowych jednostek tego samego gatunku, prokreacja, znajdują filozoficzne wyjaśnienie u Edyty Stein w nawiązaniu do analiz przeprowadzonych przez H. Conrad-Martius⁷⁴. Rozwój organizmu żywego różni się istotowo od procesów powstania i przemijania, zmiany i przemiany, obserwowanych w obrębie martwej przyrody. W tych ostatnich mamy do czynienia z działaniem przyczyn zewnętrznych, a rezultat nie zależy od samego bytu podlegającego zmianom i w tym sensie jest „przypadkowy”; natomiast w bytach żywych rozwój organizmu odbywa się dzięki zasadzie wewnętrznej, chociaż potrzebne są także odpowiednie warunki zewnętrzne. Ponadto rozwój ten przebiega ku określonemu celowi, jakim jest w pełni rozwinięty kształt danego gatunku.⁷⁵

Odmienne niż H. Conrad-Martius (zgadzając się w tym punkcie z poglądem Arystotelesa) ujmuje Edyta Stein różnicę między rośnięciem a rozmnażaniem, widząc wyraźną granicę między obydwoma procesami. W rozpoczynającym samodzielne życie żywym organizmie zawiera się odrębna, własna forma istotowa. Problem jej pochodzenia stanowi dla filozofii trudne zagadnienie. Nie dając pełnego rozwiązania tego zagadnienia, Edyta Stein dostrzega pewną lukę w momencie przejścia od „owocu” lub nasienia do samodzielnego, zaktualizowanego już życia. To „obudzenie się życia”, które następuje w tym momencie, należy uważać za nowy „wkład”, którego nie da się wyprowadzić z samego procesu rodzenia, chociaż jest on całkowicie i wyłącznie ukierunkowany ku nowemu życiu⁷⁶.

Należy zaznaczyć, że funkcje duszy jako formy istotowej w organizmach zwierzęcych oraz w bycie ludzkim ulegają rozszerzeniu poza zakres procesów wegetatywnych i prokreacyjnych. Na tych wyższych szczeblach życia siła formująca duszy przejawia się w ukształtowaniu sfery doznań zmysłowych, a także — w odniesieniu do człowieka — w ukształtowaniu jego życia duchowego. Zagadnienie stosunku duszy ludzkiej do sfery duchowej w człowieku wykracza poza temat artykułu. Tu należy jedynie zwrócić uwagę na to, że wszystkie funkcje formujące w ramach bytu (w tym także człowieka) są dziełem tej samej duszy jako jedynej formy istotowej.

Twierdzenie to łączy się ściśle ze stanowiskiem Edyty Stein odnośnie do zagadnienia jedności lub wielości form istotowych w konkretnym bycie. Autorka *Endliches und Ewiges Sein* opowiada się zdecydowanie za rozwiązaniem tomistycznym. Przyjmując jedność formy w organizmach żywych, Edyta Stein po-

⁷³ Tamże, s. 230 n.

⁷⁴ *Die „Seele“ der Pflanze* Breslau 1934.

⁷⁵ EES, s. 231-234.

⁷⁶ W tym właśnie Autorka dostrzega największą tajemnicę i cud życia. Ma tu miejsce jej zdaniem objawienie się Pana życia. Chociaż Kościół uczy jedynie w odniesieniu do ludzkiej duszy, że pochodzi ona bezpośrednio od Boga, to jednak wszelkiemu życiu jako takiemu przynależy sens religijny. Zob. EES, s. 245 η.

dejmuje próbę filozoficznej interpretacji procesu łączenia się poszczególnych odrębnych składników w jeden organizm, a także rozpadu organizmu żywego wskutek śmierci na zbiór martwych substancji⁷⁷.

Zdaniem Edyty Stein rozważanie zagadnienia formy rozumianej jako forma istotowa wymaga uzupełnienia w ujęciu formy jako przyczyny wzorczej. Obserwacja realnych bytów, zwłaszcza istot żywych, wskazuje, że rozwój ich odbywa się w określonym kierunku, zmierza do realizacji wyznaczonego celu, jakim jest byt w pełni dojrzały, czyli w pełni zaktualizowany. Ponieważ cel, nazywany przez Arystotelesa również formą (tym razem jednak „eidos”), jest pojmowany przez niego jako przyczyna ruchu, stawania się, Edyta Stein stawia pytanie: czy forma, do której dąży materia, nie musi istnieć przed materia i przed procesem formowania? I odpowiada: „Byt w swoim zaktualizowaniu, ku któremu zmierza, musi — jakkolwiek brzmi to zagadkowo — już istnieć przed swoim zrealizowaniem, aby zapoczątkować rozwój i go podtrzymywać”⁷⁸. Rozwiązanie tej aporii widzi Edyta Stein w przyjętej przez nią koncepcji czystych form (reine Formen). Istniejąc poza obrębem bytu stającego się, czysta forma wyznacza bytom, w których ma być „urzeczywistniona”, jednocześnie cel i drogę do niego. Czysta forma spełnia więc rolę wzoru (Urbild) zarówno dla bytów przyrody, jak i w twórczości ludzkiej⁷⁹.

Będąc transcendentną w stosunku do bytu podlegającego zmianom, czysta forma stanowi obraz sterujący (Leitbild), który stoi ponad procesem stawania się bytu. Tym, co wewnątrz bytu rozwijającego się działa jako żywe prawo kierujące rozwojem i prowadzące do celu, jest forma istotowa. Jest więc forma istotowa ogniwem pośrednim między czystą formą a jej ukonkretnieniem w ukształtowanej na danym etapie rozwoju bytu jego istocie (ausgewirktes Wesen)⁸⁰. W tym kontekście forma istotowa ukazuje się jako element bytu wyposażony w celowo ukierunkowaną siłę. Edyta Stein wyraża to w następujących słowach: „Związek między formą a — w pewnym sensie — twórczą siłą ukazuje się tutaj jasno: formy istotowe są jako takie obdarzone siłą kształtowania”⁸¹.

Mimo to także czystym formom należy przypisać jako przyczynom wzorczym pewien rodzaj przyczynowości. „Idea przyświeca twórcom, pociąga go, nie pozostawia mu spokoju i popycha go ku tworzeniu. Podobnie, wydaje się, również z tego, co stoi ponad istotą żywą jako jej cel i spełnienie, wychodzi jakiś „pociąg”, który kieruje jej rozwojem”⁸². Przyczynowość czystych form ma zdaniem Edyty Stein swoje źródło w ich łączności ze stwórczą Myślą Bożą. „Skoro rzeczy ukazują się jako odbicia czystych form, a te ostatnie jako wzory, ku urzeczywistnieniu których działają formy istotowe, to nie można myśleć o «przypadkowej» zgodności dwóch w sobie samych odrębnych światów. Obydwa wskazują co do swego pochodzenia na tę samą pra-rzeczywistość, w której ich związek staje się zrozumiały. Włączone w jedność Bożego Logosu czyste formy stają się prawzorami rzeczy w Bożej Myśli, która powołuje do istnienia rzeczy wraz z wpisaniem w nie celowym kształtem”⁸³. Tak więc przyczynowość czystych form wynika nie z mocy tkwiącej w nich samych, ale z ich „zakotwiczenia” w mocy i rzeczywistości Bożej. Przyczynowość wiecznych wzorów jest

⁷⁷ EES, s. 237 η.

⁷⁸ Tamże, s. 212.

⁷⁹ Tamże, s. 151 n., 213 η.

⁸⁰ Tamże, s. 216 n., 224.

⁸¹ Tamże, s. 220.

⁸² Tamże, s. 215.

⁸³ Tamże, s. 217.

stwarzającym, utrzymującym i kierującym działaniem Boga, zaś ich rzeczywistość jest Bożą rzeczywistością lub ponad-rzeczywistością⁸⁴. Uzasadnia to zarazem twierdzenie, że „między wzorczą formą a formą istotową musi zachodzić specyficzny bardzo silny i bliski związek”⁸⁵.

Zdaniem Edyty Stein w czystej formie można uchwycić to, co oznacza forma niezależnie od stosunku do materii. Ukazuje to Autorka w kontekście filozoficznej analizy struktury ontycznej postaci literackich. Nie są one bytami wyłącznej **intencjonalnymi**, ale są tworami posiadającymi pewną istotę, podporządkowaną władaniu formy, której rozwinięcie naśladowa. To, co dla nich specyficzne — bycie **różnorodno-jednolitym** tworem: zamkniętym jako coś całościowego, a równocześnie rozwiniętym w różnorodności cech — to jest **sens** czystej formy, tak jak da się ona ująć bez odniesienia do materii⁸⁶. Rozwinięcie treści w czystej formie nie ma charakteru czasowego. „Możemy powiedzieć, że forma rozwinięta jest w poszczególnych przynależnych **jej cechach** oraz w możliwych sposobach zachowania się, przy czym jednak rozwinięcie nie powinno być rozumiane jako proces czasowy. Forma właściwie nie jest «rozwijającą się», ale rozwiniętą postacią, nie ma dla niej żadnego stawiania się, żadnej zmiany, a więc także żadnego przejścia z możliwości do aktualności”⁸⁷.

Tak więc struktura czystej formy jest podobna do struktury jakości lub treści idealnych (Wesenheiten resp. Washeiten). „W czystej formie treść (Was), istota (Wesen) oraz istnienie (Sein) są nierozdzielnie złączone. Jest ona rozwiniętą treścią; w rozwinięciu się treści zasadza się jej istota, a równocześnie jej istnienie: w bycie idealnym istota i istnienie utożsamiają się”⁸⁸.

Ogólna charakterystyka hylemorfizmu Edyty Stein

To, co powiedzieliśmy wyżej na temat materii i formy, należy uzupełnić kilkoma uwagami dotyczącymi ogólnych cech hylemorfizmu Edyty Stein.

Teoria hylemorfizmu spełnia centralną rolę w całej koncepcji bytu Edyty Stein. Wynika to nie tylko stąd, że złożenie z materii i formy przypisuje ona wszystkim skończonym bytom realnym. Jeszcze większe znaczenie ma reprezentowane przez nią stanowisko, w myśl którego dzięki formom (istotowym) świat realnych bytów posiada ścisły związek z dziedziną idealnych wzorów, czyli czystych form. W ten sposób otaczający nas świat w swej różnorodności nie ma charakteru chaotycznego i „przypadkowego”, lecz w różny sposób realizuje struktury sensu i dzięki temu zachowuje charakter uporządkowany, racjonalny. Można **więc** powiedzieć, że tutaj w koncepcji Edyty Stein tkwią korzenie bytowe ontologicznej zasady racji dostatecznej.

W hylemorfizmie Edyty Stein niewątpliwie zaznacza się ontyczne pierwszeństwo formy przed materią. Ujawnia się ono w ujmowaniu przez Edytę Stein związku łączącego materię z formą. Kształtowanie materii przez formę może jej zdaniem dokonywać się w dwojaki sposób. W stanie „pierwotnym”, w którym forma w sposób swobodny kształtuje się w przestrzeni, treść materialna nie jest kształtowana przez nią jako coś zastanego, lecz **jako** z niej zrodzona. Podobnie jak umysł kształtuje słowo, bez którego nie jest możliwy żywy ruch myśli, tak forma oddziałuje w materialnej treści jako z nią współstworzoną i całkowicie podatną na kształtowanie. W tym stanie forma stanowi w stosunku do

⁸⁴ Tamże.

⁸⁵ Tamże.

⁸⁶ Tamże, s. 152.

⁸⁷ Tamże, s. 155.

⁸⁸ Tamże, s. 153.

całości bytu element niosący (das Tragende)⁸⁹. W stanie „upadłym” ten ścisły związek formy i materii ulega częściowemu rozluźnieniu. Materia, przybierając cechy „masy”, musi być „opanowywana” przez formę i nie jest już do niej tak doskonale dostosowana. Nawet jednak w tym stanie prymat formy jest zachowany i dzięki temu może istnieć natura, świat uporządkowanych rzeczy⁹⁰.

Chociaż teoria hylemorfizmu obejmuje całość skończonego bytu realnego, to jednak jest w niej miejsce na różnorodność związku formy z materią w poszczególnych rodzajach i stopniach bytu. Zdaniem Edyty Stein, jedną z przyczyn słabości arystotelesowskiej koncepcji hylemorfizmu jest interpretacja procesu formowania z punktu widzenia twórczego (sztucznego) działania ludzkiego. W analizach Edyty Stein widoczna jest troska o ukazanie specyfiki hylemorficznej struktury w bytach przyrody nieożywionej i w istotach żywych. Dzięki temu teoria hylemorfizmu przestaje być pojęciowym schematem, a staje się narzędziem poznania tego, co mieści się w bogactwie rzeczywistości.

c. Istota i istnienie

Istota

Problematyka istoty rozważana jest w *Endliches und Ewiges Sein* w dwóch kontekstach: w ramach omawiania bytu idealnego w jego odniesieniu do bytu realnego (rozdz. III) oraz w ramach analizy struktury bytu realnego, zwłaszcza formy i materii (rozdz. IV).

Istota, powiada Edyta Stein za J. Heringiem, „jest właściwością konstytuującą przedmiot”⁹¹. Chodzi tu o przedmiot rozumiany w szerszym znaczeniu jako wszystko to, co nie jest niczym, co może być poznane. A więc istotę posiadającą nie tylko przedmioty samodzielne, lecz również niesamodzielne — właściwości i przeżycia⁹².

Mówiąc nieco precyzyjniej, istota jest tym, „co czyni rzecz tym, czym ona jest, czym jest w sobie i czym jest w sposób trwały”⁹³. Stanowiąc określenie treści rzeczy (jej „co” — Was), istota jest strukturą złożoną z cech istotowych (Wesenszüge). Są wśród nich te, które przysługują rzeczom jako rzeczom, następnie te, które są wspólne dla rzeczy danego rodzaju, oraz te, które są właściwe jedynie istocie tego indywidualnego przedmiotu⁹⁴. Cechy te zazwyczaj nie są z sobą połączone przypadkowo, lecz łączą się według określonych związków w pewną strukturę. Niekiedy w strukturze tej da się wyodrębnić „rdzeń” (Kern) istoty. Tworzą go te cechy istotowe, które dzięki swej funkcji fundowania innych cech stanowią klucz do zrozumienia budowy istoty. Jednakże odpowiedź na pytanie, czy w danej istocie można mówić o jej „rdzeniu”, a nawet czy posiada ona strukturę dającą się ująć w jej wewnętrznych koniecznościach, możliwa jest dopiero po dokonaniu badań nad istotami poszczególnych dziedzin przedmiotów⁹⁵.

Będąc częścią składową danego przedmiotu, istota jest tworem indywidualnym, różnym od istoty innego przedmiotu tego samego gatunku. Edyta Stein w pełni podziela główne twierdzenie Heringa dotyczące istoty: „Każdy przedmiot (obojętnie jaki jest jego sposób istnienia) posiada jedną i tylko jedną

⁸⁹ Tamże, s. 220.

⁹⁰ Tamże, s. 227.

⁹¹ Tamże, s. 69.

⁹² Tamże, s. 70.

⁹³ Tamże, s. 130.

⁹⁴ Tamże, s. 131.

⁹⁵ Tamże, s. 83 n.

istotę, która jako jego istota tworzy pełnię konstytuujących go własności”, a także odwrotne sformułowanie tej tezy: „każda istota jest istotą czegoś, a mianowicie istotą tego, a nie żadnego innego czegoś”⁹⁶.

W przedmiotach, których istnienie rozciąga się w czasie i które w czasie swego trwania podlegają zmianom, istota nie utożsamia się z pełną treścią rzeczy (volles Was, volles Wassein). Dotyczy to zarówno jedności przeżyciowych, jak i świata podpadającej pod zmysły przyrody. W przedmiotach tych należy rozróżnić element zmienny, nie wchodzący w istotę, oraz stały, który można określić jako treść istotową (Wesenswas).

Jednakże indywidualna istota także podlega możliwości zmiany. Zasięg i konsekwencje zmian dokonujących się w obrębie istoty ukazuje Edyta Stein na przykładzie człowieka. Jeżeli zmiany dotyczą jedynie niektórych cech indywidualnej istoty człowieka, przy czym zasadniczy jej zrąb pozostaje taki sam (tak dzieje się np. w procesie przekształcania się dziecka w dorosłego człowieka), to mówimy o zmianie (Veränderung) istoty. Gdy natomiast w rezultacie zmian dokonujących się w człowieku nie pozostaje nic z wcześniejszych cech jego indywidualnej istoty, wtedy mamy do czynienia z jej przemianą (Verwandlung). I w takim przypadku nie zostaje jednak zniszczona tożsamość człowieka, ponieważ przemieniona istota posiada tego samego nosiciela (Träger), który może być nosicielem takiej lub innej treści istotowej⁹⁷.

W istocie każdego przedmiotu, która jako taka jest czymś indywidualnym, znajdującą pewne cechy wspólne dla wszystkich istot przedmiotów danego gatunku. Tworzą one treść dostępną dla poznania ogólnego. Tę wspólną treść Edyta Stein określa jako istotę ogólną (allgemeines Wesen) i utożsamia ją z arystotelesowskim „to ti einai”⁹⁸. Różnice między istotą indywidualną a istotą ogólną są wyraźne. Istota indywidualna jest czymś jednorazowym, a tym samym nieudzielalną (das Unmittelbare). Istota ogólna natomiast „zachodzi” wielokrotnie, urzeczywistniając się w wielu rzeczach indywidualnych, a więc jest udzielalna. Sama w sobie jest jednak jedna, gdyż jako ta sama urzeczywistnia się w istotach indywidualnych⁹⁹.

Istota będąc tym, czym rzecz jest (Was-sein des Dinges), posiada podwójny sposób istnienia. Jako część konstytutywna realnego bytu posiada ona w ciągu całego trwania tego bytu również realne istnienie (wirkliches Sein)¹⁰⁰. Niezależnie od realnego istnienia w przedmiocie przysługuje jej jako czemuś, co jest w sobie określone, co jest czymś, także inny sposób istnienia. „Istota zawiera w sobie swoje własne istnienie — swoje istnienie idealne, którego nie należy jedynie rozumieć jako drogę ku rzeczywistości jako swojemu celowi”¹⁰¹.

Zdaniem Edyty Stein to podwójne istnienie odpowiada położeniu istoty pośredniczącej między jakościami idealnymi a realnym światem¹⁰². Z jednej bowiem strony cechy istotowe, które wraz z bardziej złożonymi strukturami (Wesenswas, Washeiten) wchodzi w realną istotę, są utworzone na wzór jakości idealnych. Z drugiej strony „dla istot możliwe jest realne istnienie w ich przed-

⁹⁶Tamże, s. 69. Por. J. Hering, *Bemerkungen*, s. 496.

⁹⁷EES, s. 73 η.

⁹⁸Tamże, s. 74–78. 130 η.

⁹⁹Tamże, s. 79.

¹⁰⁰Tamże, s. 80.

¹⁰¹Tamże, s. 81.

¹⁰²Tamże.

miotach, a odniesienie do przedmiotów, których treść określają, leży już w ich przedrealnym istnieniu”¹⁰³.

W skończonych bytach realnych, składających się z formy i materii, istota nie ogranicza się tylko do jednego z tych elementów, ale obejmuje zarówno formę, jak i materię. Edyta Stein podziela tutaj stanowisko św. Tomasza wyrażone w *De ente et essentia*, chociaż jej poglądy na samą istotę oraz materię różnią się od poglądów św. Tomasza¹⁰⁴. Wprawdzie o tym, czym dana rzecz jest, decyduje ostatecznie forma istotowa, ale ponieważ z konieczności musi ona działać w materii, także materialna określoność stanowi część istoty. Dlatego forma istotowa różni się od całości określanej przez nią istoty, którą Edyta Stein nazywa istotą wytworzoną (ausgewirktes Wesen). Różnica ta, jej zdaniem możliwa do ukazania już w bytach czysto materialnych, staje się bardziej wyraźna w bytach ożywionych¹⁰⁵.

Pełne rozumienie tego, czym jest istota, musi zdaniem Edyty Stein uwzględnić relację, jaka zachodzi między tym, czym rzeczy są faktycznie, a ich wzorami (tzn. czystymi formami) zawartymi w Bożym Logosie. Tajemnica, która osłania przed nami to, co boskie, pada także na istotę rzeczy. Jest ona bowiem w sobie czymś jednym i całym, czymś więcej niż sumą poszczególnych cech, które możemy w niej odkryć. Każda rzecz w swojej istocie zawiera pewną tajemnicę i właśnie przez to wskazuje poza siebie. To odniesienie poza siebie polega na tym, że każdy byt skończony w swojej istocie zawiera transparent sensu (Sinnbild). Ma to już miejsce w bytach materii nieożywionej, które posiadają podobieństwo (Gleichnis) do bytów duchowych, a dzięki temu zawierają także transparent sensu Bytu Wiecznego (Sinnbild des Ewigen)¹⁰⁶.

Mimo tego możliwe jest naturalne poznanie istoty. Uzyskujemy je przez rozważanie bytów skończonych, dostępnych naturalnemu doświadczeniu, bez pomocy wiary lub osobnego nadprzyrodzonego oświecenia. Edyta Stein uważa, że wysuwane niekiedy ze strony filozofii scholastycznej zarzuty przeciw fenomenologicznemu poznaniu istoty, jakoby było uzurpowaniem sobie już w tym życiu swego rodzaju „visio beatifica”, pozbawione są podstaw¹⁰⁷.

Istnienie

Zagadnienie istnienia, ze względu na **swoje** związki z całością problematyki ontologicznej, rozpatrywane jest w *Endliches und Ewiges Sein* w rozmaitych kontekstach i aspektach¹⁰⁸. Ponieważ w obecnym paragrafie zajmujemy się strukturą bytu realnego, pominiemy tutaj zagadnienia sposobów istnienia oraz sensu istnienia, które omawiane są w innym miejscu.

We wszystkich bytach skończonych Edyta Stein odróżnia to, co istnieje (Seindes), od istnienia (Sein). **To**, co istnieje, **okazuje się** różne co do swej treści, a różnym rodzajom bytu odpowiadają różne sposoby istnienia. Jednym z

¹⁰³ Tamże.

¹⁰⁴ Według Akwinaty istota oznacza to, przez co rzecz jest poznawalna i co szereguje ją w hierarchii rodzajów i gatunków. Jest to więc to, co Edyta Stein określa jako istotę ogólną. W jej zakresie może być także element materialny, ale tylko o tyle, o ile da się ująć w swoim specyficznym ukształtowaniu, decydującym o gatunkowej określoności bytu. Natomiast według Edyty Stein zarówno forma istotowa, jak i materia stanowią części składowe istoty (indywidualnej).

¹⁰⁵ EES, s. 235.

¹⁰⁶ Tamże, s. 227 η.

¹⁰⁷ Tamże, s. 227.

¹⁰⁸ Zob. wyżej części artykułu zatytułowane: „Sposoby istnienia” oraz „Formalna struktura bytu”.

nich jest istnienie realne. Edyta Stein nazywa je „wirkliches Sein”¹⁰⁹. Jak wskazuje etymologia słowa „wirkliches”, istnienie realne odnosi się do świata, w którym ma miejsce działanie, aktywność przyczynowo-skutkowa (Wirken, Wirksamkeit)¹¹⁰.

Związek ten wynika stąd, że istnienie realne (w bytach skończonych) jest istnieniem bytu, w którym ma miejsce proces aktualizowania się zawartych w nim możliwości, a więc dochodzenia do pewnego kresu, do doskonałości (Vollendung). Doskonałość ta w bytach skończonych nie może być nigdy absolutna, lecz zawsze połączona jest z potencjalnością. Przy osiągnięciu przez byt odpowiedniego dla niego stopnia doskonałości, jego istnienie — jak wyraża się Edyta Stein — „wybucha” zarazem w działaniu. Działanie wypływa z niego, a zarazem stanowi jego „objawienie”. W ten sposób Edyta Stein łączy z sobą pojęcia realności (Wirklichkeit), aktualności (Aktualität) oraz działania przyczynowo-skutkowego (Wirksamkeit)¹¹¹.

Jaką rolę spełnia realne istnienie w bycie? Jaki jest jego stosunek do istoty? Odpowiedzi na te pytania, jakie daje Edyta Stein, można ująć w kilku punktach.

a) Istnienie rozpatrywane w aspekcie formalnej budowy bytu („to, co jest”) stanowi element składowy bytu, wyróżniany obok nosiciela treści istotowej, czyli przedmiotu w znaczeniu pustej formy („to”), oraz obok określenia istotowego, czyli treści wypełniającej pustą formę („co”)¹¹². Zdaniem Edyty Stein „nosicielem istnienia jest wypełniona forma”¹¹³. A więc jest ono istnieniem treściowo określonego przedmiotu.

b) Realne istnienie określa Edyta Stein jako „okazywanie się w działaniu formy istotowej (Sichauswirken der Wesensform), rozumiane jako rozwinięcie się w wytworzoną istotę, jako urzeczywistnienie, zrealizowanie zawartych w istocie możliwości, a w szczególnym rodzaju bytu, który nazywamy materią, jako kształtowanie się w przestrzeni, rozciąganie się, przedstawianie się i oddziaływanie w przestrzeni”¹¹⁴. Określenie to, zdaniem Autorki, koresponduje ze stanowiskiem H. Conrad-Martius, która uważa, że realne istnienie w bytach skończonych polega na „mocy ku własnemu istnieniu”, rozumianej jako dynamiczna potencjalność¹¹⁵.

c) Zgodnie z tym, co powiedziano wyżej, realne istnienie jest aktem, ponieważ jest aktualizowaniem, urealnianiem zawartych w istocie możliwości. Nie wszystko, co składa się na treść danego bytu skończonego, realnie istnieje przez cały czas jego trwania. Tym, co przez cały czas trwania bytu realnie istnieje, jest jego istota. Czy można więc powiedzieć, że realne istnienie danego bytu jest aktem, zaś jego istota jest możliwością? Jak przedstawia się wzajemny stosunek tych dwóch elementów bytu?

Jak wskazaliśmy wyżej, Edyta Stein przypisuje istocie także istnienie niezależne od realnego istnienia w przedmiocie. Tę właśnie istnienie, jej zdaniem, stanowi warunek możliwości realnego istnienia przedmiotu. Stąd, powiada Autorka, można samą istotę określić jako możliwą, jak to uczynił św. Tomasz.

¹⁰⁹ Słowo „Existenz” („egzystencja”) oznacza u Edyty Stein istnienie szerszej pojęte niż istnienie realne. (Zob. EES, s. 142). Por. wyżej część artykułu zatytułowaną: „Sposoby istnienia”.

¹¹⁰ EES, s. 441.

¹¹¹ Tamże, s. 87 η.

¹¹² Tamże, s. 194, 253, 266.

¹¹³ Tamże, s. 266.

¹¹⁴ Tamże, s. 253.

¹¹⁵ Tamże.

Ale oznacza to więcej niż logiczną możliwość, iż może ona stać się realna w jakimś przedmiocie, a także więcej niż stopień niższy, prowadzący do realnego istnienia, który nazwalibyśmy możnością (Potenz). Mówimy o możliwości istotowej (Wesensmöglichkeit). Jest to jednak właściwie nie możliwośćjstoty, ale zawarta w niej możliwość urealnienia (...). Jest ona oczywiście stopniem (Vorstufe), ponieważ realne istnienie jedynie przez nią (von ihm) można osiągnąć; poza tym dlatego, ponieważ istota jest czymś niesamodzielnym, wymagającym uzupełnienia i należy do niej możliwość wejścia w realność przedmiotu. Nie można jej jednak określić jako niższy stopień, ponieważ w pewnym sensie przedmiot staje się realny poprzez istotę, a nie odwrotnie; jest ona w bycie realnym tym, co zasadniczo realne (das grundlegend Wirkliche). Stąd staje się zrozumiałe, że nazwa „akt” została przeniesiona z realnego istnienia na to, poprzez co byt realny jest realny¹¹⁶.

IV. SENS BYTU

Analizy dotyczące sposobów istnienia oraz struktury bytu stanowią podstawę do postawienia przez Edytę Stein pytania o sens bytu (Sinn des Seins). Autorka zdaje sobie sprawę, że słowo „sens”, będące odpowiednikiem greckiego słowa „logos”, jest trudne do zdefiniowania, ponieważ oznacza podstawę (rację) wszelkiego orzekania i wyjaśniania. Jednocześnie samo pytanie i wyjaśnianie zakłada, że pytając i uzasadniając, możemy dojść do ostatecznej, dającej się intelektualnie uchwycić racji. „Ostateczna racja (Grund) jest tym w sobie i z siebie rozumiałym sensem. Sens i rozumienie należą wzajemnie do siebie. Sensem jest to, co może być rozumiane, a rozumienie jest uchwyceniem sensu”¹¹⁷.

Czym jest ta ostateczna postawa rozumienia? Innymi słowami, co sprawia, że byt jest realizacją pewnego sensu? Czy w ogóle można wskazać na obiektywny fundament wszelkiego rozumienia, niezależny od subiektywnego nastawienia poznającego podmiotu?

Zdaniem Edyty Stein taki obiektywny fundament istnieje. Stanowią go jakości idealne (Wesenheiten), które określane są także przez Autorkę strukturami sensu (Sinngelbilde) lub jednościami sensu (Sinneinheiten)¹¹⁸. Ich rolę w istnieniu ładu i porządku w tym, co istnieje, ukazuje Edyta Stein na przykładzie strumienia przeżyć Ja. „Życie Ja byłoby nie dającym się rozwikłać chaosem, w którym niczego nie można by rozróżnić, gdyby w nim nie «realizowały się» jakości idealne; to przez nie przychodzą jedność i różnorodność, rozczłonkowanie i porządek, sens i rozumiałość”¹¹⁹. Należy przy tym wyjaśnić, że „realizowanie się jakości idealnych nie oznacza, że one stają się realne, ale że coś staje się realne, co im odpowiada”¹²⁰. Jak wiadomo, jakości idealne mogą być strukturami złożonymi, a więc pochodnymi (abgeleitete Wesenheiten), albo prostymi (einfache Wesenheiten) i wtedy są ostatecznymi „atomami” sensu. „W tym, co ostateczne, czego nie da się wyprowadzić lub zredukować do czegoś innego, rozum dochodzi do uspokojenia”. Takim ostatecznym kresem rozu-

¹¹⁶ Tamże, s. 80 n.

¹¹⁷ Tamże, s. 64.

¹¹⁸ Tamże, s. 302.

¹¹⁹ Tamże, s. 64.

¹²⁰ Tamże, s. 66.

mienia są jakości idealne¹²¹.

W jaki sposób jakości idealne oraz ich związki stanowią podstawę rozumienia bytu? Odpowiedzi na to pytanie będziemy poszukiwać, analizując realizowanie się sensu w poszczególnych rodzajach bytu. W ten sposób dojdziemy do uchwycenia wspólnego wszystkim bytom skończonym elementu sensu.

Najbardziej prostą i wyraźną formę realizowania się sensu odnajdujemy w sferze bytu idealnego. Należące do niej jakości idealne są niczym innym jak bezczasowym rozwinięciem tego, co zawiera się w jedności sensu¹²². Mamy tu do czynienia albo z „gładkim rozpościeraniem się, a tym samym byciem otwartym dla rozumiejącego i w tym rozumieniu spoczywającego intelektualnego spojrzenia”, albo, w wypadku złożonych tworów sensu, „z wzajemnym ząbaniem się i wynikaniem uporządkowanych elementów składowych struktury”, któremu „w czasowo uwarunkowanym intelekcie odpowiada stopniowo postępujące i wzrastające poznanie”¹²³.

Inaczej wygląda realizowanie się sensu w bycie realnym. Mamy tu do czynienia z takim rozwinięciem treści, które polega na włączeniu i kształtowaniu się rzeczy w przestrzennym i czasowym świecie oraz ugruntowaniu się w sobie samym, a jednocześnie na stałym przechodzeniu z możności do aktu¹²⁴. Rozwinięcie to wyraża się w istocie rzeczy, określającej dany byt, a zarazem pozostającej w ścisłym związku z realizującymi się w niej treściami idealnymi¹²⁵.

Także byt intencjonalny posiada swój fundament w sferze jakości idealnych. Będąc tworem umysłu, byty intencjonalne stanowią odbitki (Abbilder) czystych struktur sensu, przy czym ich uzyskiwanie dokonywać się może nie tylko z doświadczenia realnych rzeczy, ale również z poznania możliwości istotowych¹²⁶. Aby ukazać niemożliwość tworzenia się intencjonalnych treści, które nie miałyby swego fundamentu w czystych strukturach sensu, Edyta Stein analizuje kolejno pojęcia nicości (Nichts), nonsensu (Unsinn) oraz sprzeczności (Widersinn). Pojęcie niczego lub nicości nie tylko nie posiada żadnej pozytywnej treści, ale stanowi także negację pustej formy „coś”. Dlatego nie jest żadnym „tworem”, lecz wskazuje na niemożliwość utworzenia przez myśl czegoś, co nie opierałoby się na czymś danym. Bezsens lub nonsens to twór językowy powstały z połączenia sylab lub wyrazów, które w danym języku nie mają żadnego znaczenia. Nie jest więc tworem intencjonalnym, lecz stanowi potwierdzenie podlegania przez struktury sensu określonym prawom formalnym. Wreszcie sprzeczność, polegająca na połączeniu wzajemnie się wykluczających jakości idealnych, jest tylko pozornym tworem, ponieważ nie posiada treści dającej się uchwycić w wypełniającym oglądzie. Tym samym nie może też realizować żadnego sensu. Okazuje się więc, że umysł może tworzyć byty intencjonalne tylko zgodnie z określonymi prawami sensu, które mają swój fundament w idealnym bycie czystych struktur sensu¹²⁷.

¹²¹ Tamże, s. 64. W przeciwieństwie jednak do J. Heringa (*Bemerkungen über das Wesen, die Wesenheit und die Idee*, s. 522), Edyta Stein nie mówi o absolutnej zrozumiałości, która nie pozostawia żadnej „reszty”. Uważa bowiem, że docierając do dziedziny jakości idealnych jako podstawy zrozumiałości, stajemy tym samym przed ostateczną rzeczywistością, która nas zmusza do zatrzymania się przed niezgłębioną tajemnicą.

¹²² EES, s. 302.

¹²³ Tamże, s. 302 η.

¹²⁴ Tamże, s. 304.

¹²⁵ Tamże.

¹²⁶ Tamże, s. 305 η.

¹²⁷ Tamże, s. 306 η.

Skoro we wszystkich rodzajach bytu mamy do czynienia z realizowaniem się czystych struktur sensu, to nasuwa się pytanie, jaki jest status ontyczny jedności sensu i jakie jest źródło lub ostateczna racja ich istnienia?

Wprawdzie jedności sensu nie powstają i nie giną w czasie, lecz „spoczywają w sobie”, to jednak zdaniem Edyty Stein ich istnienie nie pochodzi z nich samych¹²⁸. Jedności sensu są bowiem skończone (są „czymś, a nie wszystkim”), a ich istnienie, polegające na nie realnym istnieniu czystych jakości idealnych, nie posiada w sobie samym mocy urzeczywistnienia się w realnych indywidualnych bytach. Stąd też „to, co obdarza mnie istnieniem i jednocześnie tym samym istnienie to wypełnia sensem, musi być nie tylko panem istnienia, lecz również [panem] sensu. W Bycie Wiecznym zawarta jest wszelka pełnia sensu. Znikąd indziej, jak tylko z siebie samego, może On «stwarzać» sens, którym wypełnione jest stworzenie powołane do istnienia”¹²⁹.

Mówiąc o istnieniu jakości sensu w Bycie Wiecznym, Edyta Stein odwołuje się do teologicznej koncepcji Logosu rozumianego jako Boża Istota, o ile jest przedmiotem Bożego poznania, stanowiąc „duchowy sens” tego odwiecznego aktu zachodzącego w Bogu¹³⁰. Związek, jaki istnieje między Bożym Logosem a bytami skończonymi, polega na tym, że w Nim zostały one stworzone oraz w Nim posiadają one powiązanie i trwanie (Zusammenhang und Bestand). W ten sposób „sens rzeczy, o którym byliśmy zmuszeni powiedzieć, że «nie staje się», posiada swoją ojczyznę w Bożym Logosie. To, co posiada swoje istnienie od wieków jako element w Bożym planie stworzenia, to zostaje «udzielone» rzeczom jako ich sens i w nich zrealizowane”¹³¹. Edyta Stein świadomie nawiązuje tu do augustyńskiej nauki o ideach jako stwórczych prawzorach zawartych w Bożym Umysle. „Są one z jednej strony treścią (Was) wszelkiego bytu, tak jak ona jako uporządkowana różnorodność sensu jest obejmowana przez Boży Umysł..., a jednocześnie jako przyczyna wszelkiego bytu skończonego są one jedną, prostą Istotą Bożą, w stosunku do której wszelki byt skończony pozostaje w stosunku odwzorowania (Abbildverhältnis)”¹³². W ten sposób „Logos zajmuje szczególne miejsce pośrednie: posiada On jednocześnie podwójne oblicze, z których jedno odzwierciedla jedną i prostą Istotę Bożą, a drugie różnorodność skończonych bytów. Jest On Bożą Istotą [jako] poznaną oraz jest różnorodnością sensu stworzenia, która jest objęta Bożym Umysłem i odzwierciedla Bożą Istotę”¹³³.

Do określenia wspólnego wszystkim bytom elementu sensu, polegającego na rozwinięciu pewnej treści, trzeba włączyć to, co wnoszą pojęcia transcendentale. Ponieważ wyjaśniają one byt jako taki, dlatego „jedność, prawda, dobro, piękno należą do zasobu sensu samego bytu”¹³⁴. Jednakże nawet całość transcendentálnych określeń nie wyczerpuje pełnego sensu bytu. To, co jest, nie ogranicza się bowiem do formalnego elementu bytu, ale stanowi bogactwo, pełnię (Fülle) treści. Stąd też „pełny sens bytu odpowiada pełni wszystkiego,

¹²⁸ Tamże, s. 66, 102.

¹²⁹ Tamże, s. 102n.

¹³⁰ Analizując zdania z Prologu Ewangelii św. Jana oraz Kol 1, 17, Edyta Stein świadomie wykracza poza dziedzinę tego, co dostępne dla rozumu naturalnego. Kierując się **augustyńsko-anzelmiańską koncepcją** filozofii, uważa, że prawda objawiona może stanowić pomoc w rozwiązywaniu filozoficznych problemów.

¹³¹ EES, s. 110.

¹³² Tamże, s. 114 η.

¹³³ Tamże, s. 115.

¹³⁴ Tamże, s. 308.

co istnieje..., a skończony umysł nie może nigdy uchwycić tej pełni w jednym wypełniającym oglądzie. Pozostaje on nieskończonym zadaniem naszego poznania”¹³⁵.

Zagadnienie pełnego sensu bytu wiąże się z pytaniem, w jaki sposób pogodzić wielość bytów, z których każdy posiada własne, sobie właściwe istnienie, z jednością bytu jako takiego. Pluralizm bytowy uzasadniony jest jako stanowisko odpowiadające naturalnemu doświadczeniu, a wszelka zasługująca na zaufanie filozofia nie może podważyć całościowo rozumianego doświadczenia, lecz winna je przyjąć jako punkt wyjścia dla prowadzącej dalej poza nie myśli¹³⁶. Ta wielość bytów tworzy jednak — jak wykazuje analiza transcendentelnego pojęcia dobra i transcendentelnego pojęcia piękna — uporządkowaną całość. Ta całość bytów pozwala mówić o jej istnieniu jako o czymś jednym, w czym poszczególne części mają swój udział. Jedność ta ma swój fundament w jednym nieskończonym Bycie Bożym, w którym „zawarta jest pełnia istnienia”¹³⁷.

Dotychczasowe rozważania, które miały ukazać wspólny sens wszelkiego bytu skończonego, doprowadziły Edytę Stein do nieskończonego Bytu Bożego jako ostatecznego fundamentu wielości bytów skończonych a zarazem jedności istnienia jako takiego, w którym one uczestniczą. Rodzi się pytanie: jaka jest relacja bytu skończonego do nieskończonego Bytu Wiecznego i czy w sposób uzasadniony na podstawie wspólnego sensu obydwu członów tej relacji można mówić w odniesieniu do jednego i do drugiego o byciu? Odpowiedź, jaką na to pytanie przynosi *Endliches und Ewiges Sein*, stanowi kolejne, bardzo ważne ogniwo filozofii bytu Edyty Stein.

V. ANALOGIA BYTU

Mówiąc o stosunku bytu skończonego do Bytu Wiecznego, Edyta Stein nawiązuje do scholastycznej teorii analogii bytu. Jak wiadomo, w swojej klasycznej wersji została ona określona przez św. Tomasza jako analogia proporcjonalności, czyli podobieństwa stosunku, która nie znosi nieskończonej różnicy między Bogiem a stworzeniem.

W jakim znaczeniu można mówić o podobieństwie stosunku, jakie zachodzi między Bogiem a bytem skończonym? Stanowisko, którego reprezentantem jest m.in. J. Greddt, w myśl którego tak jak istnienie stworzone jest aktem stworzonej istoty, tak istnienie Boże jest aktem Bożej istoty, chociaż w Bogu istnienie utożsamia się z istotą, jest dla Edyty Stein nie do przyjęcia. Krytyka tej interpretacji analogii proporcjonalności streszcza się w dwóch punktach. Po pierwsze, zarówno istnienie, jak i istota mają w Bogu inny sens niż u stworzeń. Stąd również stosunek między nimi nie może mieć tego samego sensu. Po drugie, jeżeli przyjmuje się tożsamość istnienia i istoty w Bogu, czy można w sposób sensowny mówić o akcie Bożej istoty lub o stosunku istnienia do istoty?¹³⁸.

Dlatego zdaniem Edyty Stein należy analogię bytu jako analogię stosunku sformułować inaczej, tak by jednocześnie wyraźniej podkreślić różnicę między Bogiem a bytem skończonym. Prowadzi do tego analiza czystych form, które

¹³⁵ Tamże, s. 308 n.

¹³⁶ Tamże, s. 309 n.

¹³⁷ Tamże, s. 311.

¹³⁸ Tamże, s. 313.

— zgodnie z koncepcją Autorki — **posiadają swoją** treść nie przez partycypację, ale jako coś najbardziej własnego, natomiast tylko dzięki urzeczywistnieniu w indywidualnych bytach osiągają udział w realnym istnieniu z istoty im nie przysługującym. „To właśnie odróżnia Boga od czystych form, iż Jemu tak przysługuje istnienie, **jak** im ich treść: oto sens analogii bytu jako podobieństwa stosunku”¹³⁹.

Czynnikiem **decydującym** o swoistym rozumieniu przez Edytę Stein analogii bytu jest identyfikowanie przez nią Bytu Pierwszego z Bogiem osobowym. Przyjmując **augustyńską** interpretację słynnego tekstu z *Księgi Wyjścia* (3, 14) **jako objawienie się Boga jako Osoby**, a także **przyczając** argumenty rozumowe wskazujące na osobowe cechy (rozum i wolna wola) Stwórcy i Pierwszej **Przyczyny**, Autorka dochodzi do określenia Boskiego Ja jako „pełni bytu osobowo ukształtowanego”¹⁴⁰. W takiej perspektywie „stosunek Bożego «Ja jestem» do różnorodności bytów **jest najbardziej** pierwotną analogią bytu. Tylko dlatego, że każdy byt skończony ma swój prawzór w Bożym «Ja jestem», wszystko ma wspólny sens”¹⁴¹.

Z takiego ujęcia analogii bytu wypływają ważne konsekwencje. Po pierwsze, stosunek bytu skończonego do Boga polega na stosunku odwzorowania (Abbildverhältnis). Jednak w samym sensie stworzenia zawiera się to, iż stworzenie nie może być doskonałą kopią, odbitką (Abbild), lecz jedynie „częściowym obrazem” („Teilbild”), a tego rodzaju kopia nie może istnieć bez utrzymywania jej w istnieniu przez Prawzór. „Analogia jako stosunek odwzorowania domaga się przeciwieństwa między Bytem Wiecznym a bytem skończonym”¹⁴².

Po drugie, z koncepcji analogii jako stosunku wszelkiego bytu do Boga **Osobowego** wynika uprzywilejowana rola osoby ludzkiej jako punktu wyjścia w poznaniu Boga. **Charakteryzując** byt ludzki, Edyta Stein stwierdza: „Nieskończony odstęp różni go w sposób oczywisty od Bytu Bożego, a jednak posiada on podobieństwo do niego większe niż cokolwiek innego, co leży w zakresie naszego doświadczenia: właśnie dlatego, że jest Ja, że jest osobą. Od niego dojdziemy do pewnego — choć ciągle **jedynie** obrazowego (gleichnishaften) — uchwycenia Bytu Bożego, jeśli usuniemy wszystko, co jest niebytem”¹⁴³.

Po trzecie, ponieważ Bóg w swoim wewnętrznym życiu jest doskonałą jednością Trzech Osób¹⁴⁴, fakt ten ma swoje istotne znaczenie dla analogii bytu. Zdaniem Autorki należy głębiej wniknąć w wewnętrzne życie Boże, „ponieważ dla Bytu Bożego **jest** istotne, iż **jest** on bytem trój **osobowym**, i ponieważ w konsekwencji trójosobowość nie może być również bez znaczenia dla stosunku odwzorowania [**istniejącego**] między Bytem Wiecznym a bytem skończonym”¹⁴⁵. Zgodnie z tym stanowiskiem Edyta Stein uważa, iż we wszystkich dziedzinach bytu — choć w różnym stopniu — istnieje pewne odwzorowanie Bytu Bożego, a zadaniem filozofii **chrześcijańskiej** powinno być odślonienie tego trynitarycznego rysu w bycie stworzonym.

¹³⁹ Tamże, s. 316n.

¹⁴⁰ Tamże, s. 319.

¹⁴¹ Tamże, s. 321.

¹⁴² Tamże.

¹⁴³ Tamże, s. 319.

¹⁴⁴ Filozoficzną interpretację dogmatu Trójcy Świętej opiera Edyta Stein na duchowej naturze Boga (Por. EES, s. 322).

¹⁴⁵ EES, s. 325.

VI. INDYWIDUALNOŚĆ BYTU

Jednym z istotnych problemów filozoficznych jest zagadnienie ostatecznych podstaw indywidualności bytów. Przyjmując pluralizm bytowy jako stanowisko adekwatnie oddające naturę rzeczywistości, stajemy przed pytaniem o te elementy bytu, dzięki którym daną rzecz (byt) określamy jako coś indywidualnego, różnego od innych rzeczy (bytów). Jest to problem ważny nie tylko w ramach samej filozofii bytu, gdyż sposób rozważania tego zagadnienia oraz uzyskiwane odpowiedzi rzutują także w sposób istotny na rozumienie struktury ontycznej człowieka¹⁴⁶.

Zagadnienie indywidualności bytu w ujęciu Edyty Stein przedstawimy w trzech etapach. Najpierw rozważymy samo pojęcie bytu indywidualnego, następnie wskażemy na główne punkty polemiki, jaką Edyta Stein podjęła ze stanowiskiem tomistycznym, a w końcu ukażemy proponowane przez Autorkę rozwiązanie problemu.

1. Pojęcie bytu indywidualnego

Przez indywiduum rozumie się zwykle to, co Arystoteles nazywa „tode ti”, a więc rzecz, o ile jest ona ujmowana nie jako odpowiednik ogólnej nazwy, ale jako przedmiot aktu wskazania, desygnacji. Każda indywidualna rzecz — oprócz ogólnej istoty, którą można wyrazić pojęciowo — posiada coś, co jest jej tylko właściwe, czego nie dzieli z żadną inną rzeczą. Dlatego, powołując się na św. Tomasza, Edyta Stein przychyliła się do stanowiska, według którego samą indywidualność zwykło się określać jako nieudzielalność, nieprzywłaszczalność (Unmittelbarkeit, incommunicabilitas)¹⁴⁷.

Na czym polega ta indywidualność bytu? Jak rozumieć to, co czyni rzecz tym oto, pojedynczym, indywidualnym bytem? Aby bliżej wyjaśnić pojęcie indywidualności bytu, Edyta Stein konfrontuje je z pojęciem transcendentalnej jedności bytu oraz z pojęciem jedności liczbowej.

Głównym powodem, dla którego indywidualność bytu nie jest równoznaczna z transcendentalną jednością, jest to, że transcendentalna jedność rozumiana jako wewnętrzna tożsamość (Ungeschiedensein) przysługuje bytowi jako bytowi, a więc nie tylko indywidualnym rzeczom, ale także ogólnym treściom (jednościom sensu lub jakościom idealnym). Te ostatnie zaś, choć wewnętrznie tożsame i różne od innych ogólnych treści, nie są absolutnie nieprzywłaszczalne. Tak np. człowieczeństwo jest tym, w czym mają udział przez swoje ludzkie bytowanie wszyscy ludzie. A więc, zdaniem Edyty Stein, transcendentalna jedność nie wystarcza dla uzasadnienia indywidualnego bytu¹⁴⁸.

Indywidualność bytu nie polega także na jedności liczbowej. Jedność liczbową stanowi pojęciowo korelat wielości i aby mówić o liczbowej jedności, musi istnieć w rzeczach coś wspólnego (treściowo lub formalnie), co pozwala poszczególnym rzeczom zaliczać do jednej grupy (wielości). W wypadku kiedy rzeczy treściowo nie różnią się zupełnie między sobą, są „takie same”, wydaje się,

¹⁴⁶ Tak właśnie ujmuje ten problem Edyta Stein. We wstępie do ostatniego rozdziału *Endliches und Ewiges Sein*, zatytułowanego „Sinn und Begründung des Einzelseins”, pisze, że chodzi jej przede wszystkim o problem indywidualnego bytu człowieka, który jednak trzeba rozważać w powiązaniu z ogólną kwestią indywidualizacji bytu. (Por. EES, s. 431).

¹⁴⁷ EES, s. 431.

¹⁴⁸ Tamże, s. 432.

że ich indywidualność można ująć jedynie poprzez liczbową jedność. Ale nawet w takim wypadku indywidualność rzeczy nie utożsamia się z liczbową jednością, lecz stanowi jej podstawę.

Różnice między indywidualnymi rzeczami muszą więc zawierać się w ich istotach. Analizując wypowiedzi Gredda¹⁴⁹, Edyta Stein podkreśla, że implikują one także odróżnienie istoty indywidualnej od istoty ogólnej. Czy jednak różnice między poszczególnymi indywidualnymi istotami muszą mieć charakter treściowy? Takie stanowisko zajmuje Greddt, zaznaczając jednak, że w niektórych wypadkach tego, co stanowi indywidualne określenie rzeczy wykraczające poza jej istotę ogólną, nie ujmujemy treściowo, lecz tylko czysto formalnie jako jedność liczbową. Rzeczy jednak muszą w jakiś sposób ujawniać się jako nie tę same, inaczej nie moglibyśmy rozpoznać ich różności i liczbowej odmienności. W wypadku rzeczy fizycznych podstawą ich odróżniania jest kształt, miejsce w przestrzeni i czasie¹⁵⁰.

2. Polemika ze stanowiskiem tomistycznym

Zanim przedstawimy odpowiedź, jaką daje Edyta Stein na pytanie, co stanowi podstawę indywidualności bytów, warto wskazać na węzłowe punkty jej krytyki tomistycznego rozwiązania omawianego zagadnienia¹⁵¹. Mówiąc najogólniej, krytyka ta polega na wykazaniu, że:

a) indywidualność bytów materialnych nie da się wytłumaczyć poprzez odwołanie się do elementu materialnego w tych bytach;

b) funkcja formy w bycie nie sprowadza się jedynie do określenia przynależności gatunkowej danego bytu.

Ad a) Zdaniem Edyty Stein tomistyczna formuła, w myśl której zasadę jednostkowania bytów materialnych stanowi „*materia quantitate signata*”, nie stanowi zadowalającego rozwiązania problemu z dwójakiego powodu. Po pierwsze, materia „naznaczona nieokreśloną rozciągłością” lub „określona przez podporządkowanie rozciągłości” nie jest już „czystą” (w terminologii tomistycznej: pierwszą materią), ale zdaniem Edyty Stein posiada już pierwsze uformowanie. Rozciągłość i podzielność jest formą materii jako takiej, jest tym, co rodzajowo odróżnia rzeczy materialne od bytów duchowych. Z twierdzenia, że każda forma posiada wewnętrzne, transcendentale odniesienie do naznaczonej rozciągłości materii, nie wynika wniosek, iż forma jest tą oto lub tamtą jedynie dlatego, ponieważ jest w tej lub tamtej materii, ale raczej, iż materia jest tą oto lub tamtą, ponieważ należy do tej lub tamtej formy¹⁵². Po drugie, rodzajowa determinacja, którą byty materialne zawdzięczają posiadaniu rozciągłości, stanowi tylko pierwszy krok w kierunku indywidualności bytu. Następnym „etapem” indywidualizacji bytów materialnych jest określenie gatunkowe, które według Edyty Stein nie jest jednak równoznaczne z formą rzeczy¹⁵³.

Ad b) Indywidualność bytu zostaje ukonstytuowana zdaniem Edyty Stein dopiero na „poziomie” formy istotowej. Formy istotowe rzeczy materialnych „nie tylko dają rzeczom ich gatunkowe określenie, lecz są działającymi w ra-

¹⁴⁹ *Die aristotelisch-thomistische Philosophie* /, Freiburg i. Br. 1935, s. 80 η.

¹⁵⁰ EES, s. 433.

¹⁵¹ Przedstawienie tego stanowiska zob. Greddt, dz. cyt., s. 241 n.

¹⁵² EES, s. 441.

¹⁵³ Tamże, s. 444.

mach gatunkowego określenia siłami, które kształtują materię; jako takie są czymś indywidualnie realnym¹⁵⁴.

Zgodnie z tym odmiennym od tomistycznego rozumieniem formy istotowej, inaczej ujmując także Edyta Stein zagadnienie elementu „udzielalnego” wielu rzeczom. Nie może nim być indywidualna forma istotowa, której byt całkowicie polega na kształtowaniu odpowiadającej jej materii. Tym, co powtarzalne w wielu rzeczach, jest czysta forma lub jakoś idealna, w której rzeczy „uczestniczą” poprzez swoją formę istotową¹⁵⁵.

3. Stanowisko Edyty Stein

Własne rozwiązanie zagadnienia indywidualizacji bytu Edyta Stein wyraża w następujący sposób: „Tak więc formie rzeczy przypisujemy istnienie indywidualne. Czy jest ono czymś dochodzącym do niej, czy też wewnątrznie do niej przynależne, ją konstytuujące? Skoro forma istotowa została określona jako nie udzielalna, została ona wzięta właśnie jako coś pojedynczego «w sobie». Jednakże istnienie indywidualnej jednej rzeczy nie różni się od istnienia indywidualnego innej rzeczy czymś treściowym: należy ono do jej pustej formy. Jeśli dwie indywidualne rzeczy mają być odróżnialne jako ta lub tamta, to muszą one poza swoim indywidualnym istnieniem posiadać jeszcze coś odmiennego¹⁵⁶”.

Tak więc zdaniem Edyty Stein podstawą indywidualności bytu jest ten element formalnej struktury bytu, który Autorka nazywa „pustą formą”. Edyta Stein sama uważa swoje stanowisko za zbliżone do rozwiązania Dunsza Szkota¹⁵⁷.

Jak wynika z przytoczonego wyżej cytatu, Edyta Stein wyraźnie odróżnia zagadnienie różności bytu (Unterschiedensein) oraz zagadnienie odróżnialności bytu (Unterschiedbarkeit), czyli możliwości poznania różności bytu. Różność przedmiotów ma **swoją** podstawę w elemencie formalnym bytu, w **jego** nosicielu (Träger), którym jest pusta forma; natomiast odróżnialność ma swoje źródło gdzie indziej. W przedmiotach materialnych stanowi je udział materii (Stoffanteil)¹⁵⁸.

Podobne, jeśli nie **pokrywające** się z powyższym, rozróżnienie wprowadza Autorka w innym miejscu, **oddzielając** różność liczbową od treściowej. Pierwsza, **mając swoją** podstawę w formalnej budowie bytu, jest niezależna od treściowej odmienności poszczególnych rodzajów bytu. Druga natomiast nie jest uzasadniona formalną budową bytu i dlatego w różnych rodzajach bytu może posiadać różne podstawy. Zobaczmy, jak zdaniem Edyty Stein przedstawiają się podstawy treściowej odmienności indywidualnych bytów w poszczególnych rodzajach bytu¹⁵⁹.

¹⁵⁴ Tamże, s. 445.

¹⁵⁵ Tamże.

¹⁵⁶ Tamże, s. 446.

¹⁵⁷ Autorka opiera się na interpretacji stanowiska Dunsza Szkota przedstawionej w artykule R. Messnera, *Das Individuaisprinzip in skotistischer Schau*, „Wissenschaft und Weisheit” 1 (1934), s. 8n.

¹⁵⁸ EES, s. 451.

¹⁵⁹ Pomijamy tu przedmioty idealne (byty matematyczne), w których nie zachodzi złożenie z materii i formy. Ich odróżnialność Autorka wiąże z położeniem w przestrzeni, jakie przez umysł może być „pomyślana”. (Por. EES, s. 449, 451).

a. Byty przestrzenno-materialne

Treściowa odmienność, będąca podstawą odróżnialności bytów materialnych, ma swoje uzasadnienie we właściwościach materialnych poszczególnych rzeczy, o ile nie są to właściwości wspólne dla wszystkich **jednostek** danego gatunku. „To, co poszczególne kawałki danej materii treściowo odróżnia — różna wielkość, kształt, kolor — należy sprowadzić do tego, że materia jako taka (według swych kwalifikacji gatunkowych) da się kawałkować, że może podlegać różnym oddziaływaniom innych materii (lecz także i bytów duchowych) i że przestrzennie oddzielone kawałki podlegają różnym wpływom”¹⁶⁰.

Edyta Stein podkreśla jednak i tutaj uzależnienie materii od elementu formującego. „Trzeba jednak pamiętać o tym, że każdemu gatunkowi materii przynależą odpowiednie siły formujące, które ją kierują ku właściwemu jej ukształtowaniu oraz uzdalniają ją do wyrażania pewnego sensu, jaki przemawia do **poznającego** umysłu przez zmysłowe kształty tworów materialnych”¹⁶¹.

Tak więc nawet w bytach materialnych treściowa różność — zasadniczo ufundowana w ich elemencie materialnym — ma swoje odniesienie do formy.

b. Istoty żywe

Zagadnienie treściowej odmienności **wśród** istot żywych przedstawia się nieco inaczej. Chodzi bowiem o byty różniące się od martwych przedmiotów innym sposobem powstawania i ukształtowania. „Ich byt polega na samokształtowaniu się jako kształtowaniu się pojedynczego tworu ze swego ośrodka życiowego, a nie tylko na rozwinięciu właściwości rodzajowych **pod** wpływem oddziaływań zewnętrznych”¹⁶². Swoistość istot żywych zasadza się na tym, że posiadają one formy **przewyższające** materię (**stoffüberlegene Formen**). „Formy istotowe istot żywych są żywymi formami, które są zdolne do rozwoju i przekształcenia”¹⁶³.

Tym niemniej Edyta Stein daleka jest od tego, aby na tym stopniu dla każdej **pojedynczej** istoty przyjmować formę treściowo różną od innych form danego gatunku. Każda bowiem pojedyncza istota ma szczególne znaczenie dla całości gatunku, będąc **ogniwem** w łańcuchu istot danego gatunku, stanowi „wcielenie” swego gatunku i utrzymuje go przez rozmnażanie¹⁶⁴. Problem, czy współdziałające w kształtowaniu istoty żywej zewnętrzne okoliczności mogą zadecydować o tym, że **w** przyrodzie nie ma dwóch zupełnie takich samych istot żywych, Autorka pozostawia otwarty¹⁶⁵.

c. Człowiek

Poruszając zagadnienie indywidualnego charakteru bytu ludzkiego, Edyta Stein krytycznie ustosunkowuje się do stanowiska **tomistycznego**, które w tej kwestii rozpatruje człowieka jako jeden z gatunków istot żywych¹⁶⁶. Zdaniem Autorki można mówić o bycie ludzkim **jako wspólnej**, stale i wszędzie tej samej ogólnej istocie wszystkich pojedynczych ludzi, jednak ponadto każdy człowiek posiada coś, co treściowo różni go od innych ludzi.

¹⁶⁰ EES, s. 455.

¹⁶¹ Tamże.

¹⁶² Tamże, s. 456.

¹⁶³ Tamże, s. 457.

¹⁶⁴ Tamże, s. 456.

¹⁶⁵ Tamże, s. 457.

¹⁶⁶ Tamże.

Na czym polega swoista odrębność każdego konkretnego człowieka? Edyta Stein jej źródło widzi w specyfice duszy ludzkiej, a ściślej mówiąc — w jej najbardziej wewnętrznej sferze. Stanowi ona to, co w człowieku najbardziej własne, a zarazem najbardziej duchowe, co w każdym człowieku jest w jemu właściwy sposób ukształtowane. Dlatego nie da się ująć za pomocą ogólnej nazwy, a także nie da się porównać z analogicznym elementem duszy innych ludzi¹⁶⁷.

Autorka uważa, że to specyficznie ukształtowane wnętrze duszy jest jakością (Wie) indywidualnej istoty człowieka, wyciskającą swoje piętno na każdym rysie charakteru i na zachowaniu się człowieka. Przez to „uzewnętrznienie” wnętrza duszy staje się uchwytnie, ale nie w ogólnych pojęciach.

Powstaje pytanie, w jaki sposób tak rozumiana specyfika indywidualnego bytu ludzkiego może być przedmiotem poznania? Zdaniem Edyty Stein umożliwia to specjalny akt duchowego spostrzeżenia, które nazywa „czuciem” (Fühlen). Jest to rodzaj bezpośredniego poznania wnętrza duszy za pomocą cielesnego wyrazu tego, co duchowe. Poznanie to jest wprawdzie „ciemne”, nie posiada wyrazności i jasności dającego się pojęciowo ująć oglądu intelektualnego, ale za to ujmuje to, co jednorazowe i realnie istniejące¹⁶⁸.

d. Byty duchowe (stworzone)

Indywidualność stworzonych bytów duchowych (aniołów) Edyta Stein uzasadnia tym, że są one osobami. W ten sposób jako, osoby są bytami indywidualnymi i samodzielnymi¹⁶⁹. Autorka nie podziela poglądu tomistycznego, według którego aniołowie jako czyste formy, nie posiadające materii, są jako takie bytami jednostkowymi, które w ramach tego samego gatunku nie są uwielokrotnione. „Według naszego ujęcia, które także u czystych duchów odróżnia treść gatunkową (Artbestimmtheit) od jej nosiciela — w tym wypadku osoby — ten właśnie osobowy nosiciel stanowi rację bytu indywidualnego¹⁷⁰”.

* * *

Filozofię Edyty Stein, a zwłaszcza jej teorię bytu, określa się często jako „esencjalistyczną”¹⁷¹. Pozostaje faktem, że zasadniczym pytaniem, które stawia ona w *Endliches und Ewiges Sein*, jest pytanie o sens bytu. Chodzi jej więc o dotarcie do racji rzeczywistości na płaszczyźnie tego, czym są byty otaczającego nas świata, a w tym także szczególnie byt, jakim jest człowiek, odznaczający się zdolnością ujęcia rzeczywistości od strony zawierających się w bytach struktur sensu. Wydaje się, że takie pytanie o zawarty w rzeczywistości sens

¹⁶⁷ Tamże, s. 458.

¹⁶⁸ Tamże, s. 459. Zagadnieniem poznania psychiki osób drugih zajęta się Edyta Stein w swojej pracy doktorskiej. Zob. E. Stein, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917.

¹⁶⁹ EES, s. 452.

¹⁷⁰ Tamże, s. 451. Należy zaznaczyć, że Autorka także u aniołów przyjmuje istnienie materii jako posiadającego możliwość określenia elementu nieokreślonego. Zob. wcześniejszy fragment artykułu cytowanego: „Forma i materia”.

¹⁷¹ E. Przywara uważa, że w *Endliches und Ewiges Sein* metoda Edyty Stein „jest stale metodą autentycznej esencjalistycznej filozofii istoty... Przenosi ona wszystkie treści realnego bytu zmysłowego w dziedzinę tego, co istotnościowe („L'essentiel”)...”. (Por. E. Przywara, *Edith Stein et Simone Weil. Essentialisme, existentialisme, Analogie*, „Les Etudes philosophiques” 11 (1956), s. 460). R. Guilead sądzi, że „esencjalizm Edyty Stein zajmuje siłą rzeczy centralne miejsce w jej ontologii. Najważniejszym rezultatem, do którego on doprowadza, jest odkrycie tej sfery bytu, jaką stanowi byt idealny (l'être essentiel), pojęty jako przystań wszystkiego, co należy do domeny sensu i co stanowi także fundament bytu możliwego, bytu realnego”. (R. Guilead, dz. cyt., 173 n; por. także M. Dubois, *L'itinéraire philosophique et spirituel d'Edith Stein*, „Revue thomiste” 73 (1973), s. 187 n.).

jest jednym z zasadniczych pytań filozoficznych. Badanie bytu w płaszczyźnie esencjalnej nie oznacza więc tym samym zajęcia stanowiska idealistycznego. Edyta Stein, wychodząc od analizy przeżyć realnego ludzkiego Ja, odkrywając zawarte w nich niezmiennie, podległe prawom rozumu struktury sensu, których ostateczną „ojczyzną” jest Absolutny Logos, pozostaje na pozycjach realistycznie rozumianej metafizyki.

Czy esencjalizm Edyty Stein ma wpływ na jej filozofię osoby? Sądzymy, że tak. Jeśli wszelki byt duchowy jest według Edyty Stein jednością sensu i życia, to osoba jako byt duchowy jest więc szczególnym „nosicielem sensu”, jest bytem, w którym ma miejsce świadomość sensu, a który zarazem dzięki swej wolności jest odpowiedzialny za odkrywanie sensu w całej rzeczywistości i za jego realizację w swoich czynach¹⁷². Wydaje się, że swoisty „personalizm esencjalistyczny” Edyty Stein stwarza możliwość interesującego spojrzenia na człowieka i jego życie osobowe.

¹⁷² Związek między esencjalizmem Edyty Stein a jej koncepcją osoby analizuje głębiej Ph. Secretan (zob. *Essence et personne. Contribution à la connaissance d'Edith Stein*, „Freiburger Zeitschrift für Philosophie und Theologie” 26 (1979), s. 481-504, a także tegoż autora: *Personne, Individu, Responsabilité*, „Analecta Husserliana” 5 (1976), s. 247-258.