

Jerzy Machnacz

Wolność i granica : antropologia Edyty Stein

Wrocławski Przegląd Teologiczny 14/1, 85-97

2006

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. JERZY MACHNACZ
PWT WROCŁAW

WOLNOŚĆ I GRANICA ANTROPOLOGIA EDYTY STEIN

WSTĘP

Tytuł wskazuje na temat niniejszych rozważań, jest nim filozofia człowieka Edyty Stein. Jednocześnie w tytule dokonuje się sprecyzowanie tematu, chodzi o naświetlenie problemu wolności i granic człowieka. Trzeba powiedzieć, że filozofia człowieka i tematyka wolności zdominowały ostatnie stulecie. Wolność jest tym, co stanowi o życiu człowieka jako człowieka. Z tego względu na czasie są rozważania ukazujące wszelkiego rodzaju zniewolenia człowieka, jak i obnażające fałszywe rozumienie wolności, gdyż one – tak pierwsze, jak i drugie – zbliżają nas do prawdy o człowieku.

Okazję do przeprowadzenia niniejszych rozważań daje nam praca Claudii Mariéle Wulf, którą omówimy w pierwszej części (1). W dalszych częściach naszkicujemy stosunek filozofii Stein do filozofii M. Heideggera (2) i fenomenologii ontologicznej H. Conrad-Martius (3). Naświetlenie i uwzględnienie tego stosunku pogłębia rozumienie bytu osoby i wyjaśnia, dlaczego doszło do tzw. sporu wewnątrzfenomenologicznego. Na tak zarysowanym tle będzie można naszkicować stanowisko, jakie Stein zajęła w sporze między transcendentalem idealizmem a fenomenologią ontologiczną (4). Ostatni punkt zasygnalizuje, gdzie i w jaki sposób wolność i prawda stanowią otwarcie i zamknięcie dla bytu ludzkiego (5). W zakończeniu zwrócimy uwagę na to, w jaki sposób zajęte stanowisko filozoficzne wyznacza pole badań filozofa.

OTWARCIE I ZAMKNIĘCIE

Po ogromnym zainteresowaniu życiem i osobą Edyty Stein, udokumentowanym licznymi publikacjami¹, nadeszło większe zainteresowanie jej dorobkiem filozoficznym². Na rynku niemieckim pojawiła się właśnie nowa książka o filozofii Edyty Stein: Claudia Mariéle Wulf, *Freiheit und Grenze. Edith Stein Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen*, Patris Verlag, Vallendar – Schönstatt 2002, s. 405. Została przedstawiona jako praca doktorska na Fakultecie Filozoficznym Politechniki w Dreźnie w roku 2000. Wulf napisała swą rozprawę pod kierunkiem H.B. Gerl-Falkovitz, znakomitej znawczynie filozofii Stein³, która w słowie wstępnym pisze: „Zasługa tej pracy leży zdecydowanie w skonfrontowaniu ontologicznego stanowiska Stein z konstytucją fenomenologiczną tak że dalsze badania dorobku Stein nie obejdują się bez teoretyzowania, czy Stein przy wszelkiej ontologicznej argumentacji nie była cały czas (transcendentalnym lub ejdetycznym, lub realnie zorientowanym) fenomenologiem, za czym przemawiają prace z ostatniego okresu jej twórczości”⁴.

Określenie stosunku fenomenologii (transcendentalnej) do ontologii jest wyzwaniem i zadaniem postawionym sobie przez Wulf w tej pracy, konsekwencje wynikające z tego stosunku są konkretyzowane na przykładzie ontycznej budowy osoby ludzkiej. Cokolwiek się mówi o filozofii Stein, zawsze trzeba powiedzieć, że jest to filozofia człowieka. Gerl-Falkovitz mówi nawet o fenomenologii personalnej.

¹ Do najważniejszych zaliczam: B.W. Imhof, *Edith Steins philosophische Entwicklung. Leben und Werk*, t. I Basel 1987 (następne tomy się nie ukazały); A.U. Müller, M.A. Neyer, *Edith Stein. Das Leben einer ungewöhnlichen Frau. Biographie*, Zürich 1998; C. Koepcke, *Edith Stein. Ein Leben*, Würzburg 1991; E. Endres, *Edith Stein. Christliche Philosophien und jüdische Märtyrerin*, München 1987; R. Stertenbrink, *Neuer Tag – neues Leben. Edith Stein – ihr Leben, ihre Botschaft für heute*, Frankfurt am Main 1997.

² Do najważniejszych zaliczam: A.U. Müller, *Grundzüge der Religionsphilosophie Edith Steins*, Freiburg – München 1993; E. Otto, *Welt, Person, Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlage der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990; P. Schulz, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg – München 1994; L. Elders red. *Edith Stein. Leben, Philosophie, Vollendung*, Würzburg 1991; W. Herbstrieth red., *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, Tübingen 1991. W języku polskim: J. Machnac (tłum., opr. i wstępem poprzedził), *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, Wrocław 1999; J. Machnac, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.

³ *Keine Frau ist ja nur Frau. Texte zur Frauenfrage*, Freiburg 1989; *Unerbittliches Licht. Edith Stein. Philosophie – Mystik Leben*, Mainz 1991; A. Neyer, H.B. Gerl-Falkovitz, *Edith Stein. Gestalt, Begegnung, Gebet*, Freiburg 1994.

⁴Tamże, s. 17.

Postawione przed sobą wyzwanie i zadanie Wulf realizuje w sześciu rozdziałach: 1. Antropologia E. Stein w kontekście wczesnej fenomenologii (s. 19-23), 2. Filozoficzny kontekst dzieła Ed. Stein (s. 24-138), 3. Naukowo-teoretyczny kontekst pracy E. Stein (s. 139-177), 4. Konstytucja osoby (s. 178-363), 5. Rozważania filozoficzno-religijne (s. 364-381), 6. Rozważania końcowe (s. 382-388), Wykaz literatury (s. 389-402).

Objętościowo rozdziały nie są wyważone, co nie jest zarzutem. Najwięcej miejsca poświęcono pokazaniu powiązań i różnic filozofii Stein z fenomenologią Husserla i filozofią Schelera (rozdz. 2) oraz naszkicowaniu budowy osoby ludzkiej (rozdz. 4), w którym analizowana jest: 1) świadomościowo-aprioryczna konstytucja osoby w ontologicznym powiązaniu zwrotnym (s. 178-186), 2) konstytucja osoby z perspektywy transcendentalnej i ontologicznej (s. 187-261), 3) wolność i granica w ujęciu ontologicznym (s. 262-304), 4) związanie konstytutów osoby z przestrzenią ontologiczną (s. 305-338), 5) osobowy wymiar wolności (s. 339-349), 6) od transcendentalnej konstytucji osoby ku stawaniu się bytem ludzkim (s. 348-355), 7) wynik starań Stein (s. 356-364).

Praca Wulf zasługuje na najwyższą ocenę i uznanie. Z pewnością będzie służyła za podstawę do dalszych analiz problemów postawionych przez filozofię Stein. Niżej poczynione uwagi mają jedynie charakter uzupełniający, starają się zwrócić uwagę na brakujące kamyczki w mozaikowym obrazie filozofii Stein nakreślonym przez Wulf. Trzeba na nie wskazać, jeśli ich uwzględnienie i przeprowadzenie rozsądziłoby ramy zaprezentowanej książki. Wulf musiała ograniczyć zasięg analiz, aby pozostało miejsce na ich głębie. O co chodzi? Otóż Wulf analizuje dosyć obszernie – i słusznie – fenomenologię Husserla i filozofię Schelera. Obaj filozofowie wywarli znaczny wpływ na rozwój i kształt jej myśli. Wulf nie porusza w wystarczającym zakresie stosunku filozofii Stein do dzieła Heideggera i ontologicznej fenomenologii Conrad-Martius. Wydaje się, że przynajmniej zaznaczenie tego stosunku, co tutaj czynimy w sposób więcej niż szkicowy, jest konieczne.

FENOMENOLOGIA EGZYSTENCJALNA M. HEIDEGGERA

Analizując bytową konstytucję osoby ludzkiej Stein nie mogła pominąć milczeniem pracy Heideggera *Sein und Zeit*, opublikowanej w roku 1927. Dla wielu jest to dzieło stulecia. Stein uważa, że „być może żadna inna książka w ostatnich dziesięcioleciach nie wpłynęła tak bardzo na współczesną filozofię jak ta właśnie”⁵, stara się z analiz przeprowadzonych przez Heideggera wydobyć: czym jest *Dasein*? Czy analiza *Dasein* jest wierna? Czy analiza *Dasein* jest wystarczająca do postawienia pytania o sens bytu?

⁵ *Welt und Person – Beitrag zum christlichen Wahrheitsstreben*, ESW t. VI, Freiburg 1994, s. 91.

Stein krytykuje u Heideggera zupełny brak analiz poświęconych problematyce ciała i duszy i pyta: „Co pozostaje z człowieka, jeśli nie zwraca się uwagi na ciało i duszę?”.

Czym jest *Dasein*? *Dasein* jest po prostu ludzkim byciem (*das menschliche Sein*), byciem człowieka (*das Sein des Menschen*). Istotą *Dasein* jest istnienie, które Heidegger nazywa egzystencją. *Dasein* jest szczególnym sposobem bycia, „zarezerwowanym” tylko dla człowieka. Stein uważa, że Heidegger przypisuje *Dasein* to, co filozofia klasyczna zarezerwowała dla bytu absolutnego: jednocześnie istoty z istnieniem⁶.

Czy analiza *Dasein* jest wierna? Na szczególne uznanie w analizach Heideggera zasługuje – zdaniem Stein – wydobycie i opisanie zwykłego, powszedniego bycia człowieka (*alltägliches Dasein*). Ale czy przyczynia się ono do wyjaśnienia ludzkiego bycia? Czy Heidegger nie zatrzymuje się tylko na wybranych przez niego fenomenach? Stein pokazuje, że ulubionym przez Heideggera fenomenem jest: „bycie wrzuconym w świat”. Heidegger nie stawia – co zaznacza Stein – pytania o to, kto go wrzucił i dlaczego. Milczenie na ten temat lub powiedzenie, że pytania dotyczące wrzucenia są bez sensu, nic nie zmienia w sytuacji człowieka. Dlatego Stein zadaje pytanie Heideggerowi: Czy „wrzucenie człowieka w świat” nie świadczy o stworzonosci świata i człowieka oraz nie wskazuje na istnienie tego, co człowieka w świat rzuca?⁷

Byciu człowieka nie chodzi o nic innego jak tylko o jego własne bycie. Wśród trzech czasowych ekstaz: przeszłości, teraźniejszości i przyszłości, pierwszeństwo przysługuje ostatniej. Sytuacją graniczną dla *Dasein* jest śmierć. Ponieważ bycie człowieka jest byciem otwartym, dlatego człowiek musi w sposób istotny liczyć się z możliwością śmierci. On wie, że umrze, nie wie tylko: kiedy? Człowiek istnieje na granicy nicości, istnieje i z przerażeniem patrzy w przyszłość. Lęk wyznacza jego sposób bycia.

W analizach lęku i śmierci nakreślonych przez Heideggera i Stein rysują się odmienne obrazy człowieka. Czym jest śmierć? Heidegger odpowiada: końcem *Dasein*. Koniec jest granicą, a granica – mówiąc językiem Heideggera – graniczy: oddziela coś od czegoś, coś kończy i coś rozpoczyna. Pojęcie granicy zakłada istnienie dwóch odmiennych rzeczywistości. Heidegger jest filozofem, a nie teologiem, zastrzega, że jego wypowiedzi mają też taki charakter. Stein natomiast uważa, że Heidegger osiąga granicę i się na niej zatrzymuje. Nic nie mówi o drugiej stronie granicy, o czymś, co się rozpoczyna, ponieważ nie ma u niego pełnej ontologii istoty śmierci. Jej zdaniem „bycie ku śmierci” (*Sein zum Tode*) rzuca świa-

⁶Tamże, s. 91.

⁷Tamże, s. 93.

tło na ontologiczną sytuację człowieka. Bycie człowieka jest darem, człowiek ma udział w pełni istnienia. Ale o tej sytuacji Heidegger nic nie chce – zdaniem Stein – wiedzieć, ponieważ „gdyby *Dasein* było po prostu nicością (*Nichtsein*), wtedy nie odczuwałoby żadnego lęku tak przed niebyciem, jak i przed byciem”. Istnienie człowieka jest wprawdzie istnieniem na granicy nicości, ale przynależy do niego udział w pełni (*Fülle*) bycia, o czym poucza go „zdrowy instynkt życia”⁸.

„Nasz byt nie jest tylko bytem czasowym, on nie wyczerpuje się w czasie”⁹. Stein uważa, że nie jest przypadkiem, iż Heidegger wybrał na określenie *Dasein* pojęcie troski (*Sorge*) jako sposobu bycia człowieka. Ludzkie bycie jest byciem zatroskanym. W jego analizach nie ma miejsca na to, co daje ludzkiemu istnieniu pełnię: radość, szczęście, miłość. Jej zdaniem *Dasein* przechodzi u Heideggera z nicości w nicość. „A przecież istnieje pełnia, która dopiero czyni zrozumiałym, dlaczego człowiekowi «chodzi o jego własne bycie»”¹⁰.

„Troska i czasowość nie są ostatecznym sensem ludzkiego bycia”¹¹. Stein jest przekonana, że Heidegger musi zmienić swoją koncepcję czasu, co – jej zdaniem – już się stało w jego pracy o Kancie. Czasowość musi otrzymać pełne wyjaśnienie swego sensu przez to, że okaże się, w jaki sposób byt przygodny, czasowy ma udział w bycie absolutnym, wiecznym. Od bytu przygodnego można poprowadzić linie do bytu absolutnego. Stąd tytuł pracy Stein: *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*. Przedsięwzięcie Heideggera jest – zdaniem Stein – nie tylko pełne braków w konkretnych analizach, lecz przede wszystkim błędnie opisuje sytuację wyjściową, gdyż nie odnosi bytu przygodnego do bytu wiecznego¹².

Czy analiza *Dasein* jest wystarczająca? Według Heideggera sens bycia ujawnia się i można zrozumieć tylko w *Dasein*, tylko człowiekowi chodzi o jego własne bycie. Heidegger świadomie polaryzuje ludzkie bycie, „podnosi” je do jedyne go bycia: wszystko jest, tylko człowiek egzystuje. W tym kontekście Stein myśli zupełnie inaczej. Człowiek nie tylko rozumie swój własny byt, on rozumie byt innego bytu, dlatego nie jest skazany na swój własny byt jako jedynie możliwą drogę do sensu bytu. Ontologiczne analizy można również rozpocząć od bytu przedmiotowego, który w sobie samym posiada swój sens. Heidegger nie może się z takim twierdzeniem zgodzić, gdyż dla niego nie ma żadnego innego sensu jak tylko sens rozumienia. Sens rozplywa się w rozumieniu.

⁸ Tamże, s. 103.

⁹ Tamże, s. 110.

¹⁰ Tamże.

¹¹ Tamże, s. 111.

¹² Tamże, 112.

Według Stein jest oczywiste, że Heidegger przystępując do badań bytu, ma już określoną jego koncepcję. On robi wszystko, aby udowodnić czasowość bytu i stara się nie dopuścić do pokazania się w bycie przygodnym wieczności. Jeśli w takim nastawieniu analizuje się byt, to rzeczywiście człowiek jest jedynie tym, co istnieje, egzystuje i wszystko od niego zależy¹³.

FENOMENOLOGIA ONTOLOGICZNA H. CONRAD-MARTIUS

W szerokim nurcie fenomenologii Conrad – Martius wyróżnia trzy strumienie, mówi ona o: 1) fenomenologii transcendentnej, reprezentowanej przez Husserla i jego późniejszych uczniów (Fink, Landgrebe), 2) fenomenologii egzystencjalnej uprawianej przez Heideggera i 3) fenomenologii ontologicznej, za którą opowiedzieli się prawie wszyscy przedstawiciele tzw. monachijsko-getyńskiego kręgu fenomenologów¹⁴.

Wypowiedź Conrad-Martius należy opatrzyć krótszym historycznym i dłuższym merytorycznym komentarzem. Na przełomie wieków XIX i XX filozofia europejska przeżywała głęboki kryzys wywołany brakiem metody. Husserl wypracował metodę pozwalającą na odpowiedzialne filozofowanie. W *Badaniach logicznych*¹⁵ wskazał na sferę zarezerwowaną dla filozofii, w której filozof ma do czynienia z „rzeczami” i prawami o charakterze koniecznym i pewnym. W artykule *Filozofia jako nauka ścisła*¹⁶ przedstawił swój program filozoficzny, który będzie realizował do końca życia. Przez realizację należy rozumieć jego ustawiczny rozwój. Husserl był filozofem z powołania, całkowicie oddał się poszukiwaniu mądrości.

Przedsięwzięcie Husserla zostało zauważone. Jego sposób filozofowania przedstawiony w *Badaniach logicznych* wywołał ruch fenomenologiczny¹⁷. Do Getynki, gdzie Husserl wykładał w latach 1901-1916, zjeżdżali studenci dosłownie z całego świata. Większość z nich dokładnie wiedziała, co jest tak fascynujące w stanowisku Husserla. Ale w Getyndze czekało na nich rozczarowanie spowodowane właśnie zmianą stanowiska Husserla¹⁸. Oni to od razu zauważyli. Cóż się

¹³Tamże, s. 114.

¹⁴Zob. *Phänomenologie und Spekulation*, w: H. Conrad-Martius, *Schriften zur Philosophie*, t. III, München 1965, s. 370; *Die transzendente und die ontologische Phänomenologie*, w: CMS, t. III, s. 393.

¹⁵*Gesammelte Schriften*, red. E. Ströcker, Hamburg 1992, *Logische Untersuchungen*, Zweiter Band. 1 Teil, Bd. 3; Zweiter Band. 2 Teil, Bd. 4.

¹⁶*Philosophie als strenge Wissenschaft*, Logos I/1911.

¹⁷Na temat ruchu fenomenologicznego zob.: *Edmund Husserl und die phänomenologische Bewegung. Zeugnisse in Text und Bild*, red. R. Sepp, Freiburg – München 1988.

¹⁸Zob. E. Ströcker, P. Janssen, *Phänomenologische Philosophie*, Freiburg – München 1989; R. Bernet, I. Kern, E. Marbach, *Edmund Husserl. Darstellung seines Denkens*, Hamburg 1989.

takiego stało? Otóż od roku 1905 Husserl zaczął skłaniać się ku transcendentalnemu idealizmowi, za którym też się opowiedział w *Ideach*¹⁹. Doszło do dyskusji i sporów filozoficznych. O co właściwie chodziło? O sprawę niezmiernie ważną dla obu stron, o status bytowy fenomenu, o rozumienie sposobu istnienia „samej rzeczy”, o realność²⁰.

Bramą wprowadzającą do „ziemi obiecanej filozofii”, dającą dostęp do fenomenologii transcendentalnej są – według Husserla – wzięcie w nawias i ciąg redukcji. Wydaje się, że w tym względzie Conrad-Martius i fenomenolodzy monachijsko-getyńscy dobrze zrozumieli intencje i przedsięwzięcie Mistrza. Conrad-Martius pisze, że przez redukcję „zostaje odsłonięty – co jest nowe i znaczące – region faktycznego bytu, który w faktycznym, empirycznym istnieniu i doświadczalnej daności, a więc w ukierunkowaniu na faktyczność jego realnego istnienia, zapewnia możliwość absolutnie niepowątpiewalnych filozoficznych analiz”²¹. Tym samym z odkryciem czystej, transcendentalnej świadomości spełnia się jedno z największych pragnień człowieka, pragnienie posiadania wiedzy absolutnie pewnej. Ale za jaką cenę? Oddajmy znów głos Conrad-Martius: „Filozofia Husserla – i tutaj dostrzegamy mimo absolutnie idealistycznego stanowiska pierwszą delikatną linię ku filozofii bytu – w miłującym rzecz poświęceniu zstąpiła do bytu, do konkretnie istniejącego bytu w prawdziwej bezpośredniości. Ale ten byt Husserl znajduje i dostrzega tylko na poziomie czystej świadomości. Dla niego fenomenologiczna redukcja nie jest tylko metodycznym środkiem, aby wydobyć to szczególnie królestwo czystego Ja, lecz jedyną drogę i dostępem do bytu w jego absolutności. Tutaj jest absolutny byt i tylko tutaj”²². Czysta, transcendentalna świadomość jest bytem absolutnym. Idealistyczne stanowisko osiąga punkt kulminacyjny. Fenomen realności, który z istoty przynależy do realności świata, zostaje jednak przez redukcję naruszony.

Zadaniem fenomenologii jest – według Conrad-Martius – „przewycięzenie idealizmu transcendentalnego”²³. Ona nazywa fenomenologię przez nią uprawianą: fenomenologią ontologiczną. Fenomenologia ontologiczna odsłania „logikę bytu”, ona jest ontologią. „W bardzo precyzyjnym sensie można badanie istoty postawić na równi z ontologią: onto – logika = ontologia. Należy przy tym: 1) byt czy bytujące wziąć w najbardziej ogólnym sensie tego «co jest», oraz 2. «logikę», tak pomyślaną, wyprowadzić z obiektywnego logosu czegoś bytującego”²⁴.

¹⁹ *Gesammelte Schriften*, t. V.

²⁰ Na temat rozumienia fenomenologii przez Stein, Conrad-Martius, Pfändera, Hildebranda, Reinacha, Schelera i Husserla, zob. J. Machnac, *Fenomenologia*, Kraków 1990.

²¹ *Seinsphilosophie*, w: CMS, t. I, s. 20.

²² J.w.

²³ *Vorwort*, w: A. Reinach, *Was ist Phänomenologie*, München 1951, s. 5.

²⁴ *Phänomenologie...*, s. 378.

Praca fenomenologa w rozumieniu Conrad-Martius nigdy nie jest konstruowaniem, ustanawianiem czy ograniczaniem rzeczywistości. Ona powinna być zawsze tylko jej odczytywaniem i opisywaniem. Fenomenolog pozwala rzeczywistości być tym, czym ona jest i jak ona jest. W tym względzie jest on wierny rzeczywistości.

STEIN – MIĘDZY TRANSCENDENTALNYM IDEALIZMEM A FENOMENOLOGIĄ ONTOLOGICZNĄ

A.U. Müller pisze, że „nie można sobie wyobrazić myślenia Edyty Stein bez kręgu fenomenologów i fenomenologicznych przyjaciół. Decydującą rolę odgrywa nie tylko filozoficzny spór z Husserlem, lecz również polemika z Reinachem, Heideggerem, Schelerem, Heringiem, Conrad-Maritus i innymi”²⁵. Stein należała do najzdolniejszych uczniów Husserla, jako jego asystentka miała wgląd do wszystkich jego manuskryptów, doskonale znała i rozumiała filozofię Mistrza. I idzie za nim tematycznie i metodologicznie, czego najlepszym przykładem są jej doktorat i wcześniejsze prace.

K.H. Lembeck pisze, że „Stein od samego początku była tylko względnie, warunkowo fenomenologiem w sensie Husserla, ponieważ szukała w fenomenologii tego, co nie było w niej do znalezienia, oraz dlatego, że nie była gotowa wyciągnąć najgłębszych konsekwencji z fenomenologicznej filozofii, podobnie jak wielu innych uczniów Husserla”²⁶. Lembeck nawiązuje tutaj do tzw. sporu wewnątrzfenomenologicznego, o którym wspomnieliśmy przy Conrad-Martius. W pierwszej jego fazie Stein nie wzięła czynnego udziału. Później opublikowała na temat stosunku fenomenologii do transcendentalnego idealizmu dwie krótkie recenzje. Jej *Exkurs über den transzendentalen Idealismus*, znajdujący się w *Potenz und Akt*²⁷ i nie był wielu znany aż do chwili jego opublikowania w tomie XVIII dzieł Edyty Stein. Podobnie ma się sprawa z uwagami o transcendentalnym idealizmie znajdującymi się w *Einführung in die Philosophie*²⁸.

Interesujące jest już miejsce, w którym Stein przeprowadza krytykę transcendentalnego idealizmu w *Potenz und Akt*. Przerywa ona rozważania o człowieku i między analizami dotyczącymi aktualnego życia duszy, kształtowanymi przez *species sensibilis* i *species intelligibilis* prowadzi dyskusję ze stanowiskiem trans-

²⁵ *Grundzüge...*, s. 29.

²⁶ *Die Phänomenologie Husserls und Edith Steins*, ThPh 63 (1988), s. 182.

²⁷ Praca ta miała być podstawą przewodu habilitacyjnego, do którego z różnych względów nie doszło. Jej maszynopis znajduje się w spuściźnie H. Conrad-Martius. Zob. E. Avé-Lallemant, *Die Nachlässe der Münchener Phänomenologen in der Bayerischen Staatsbibliothek*, Wiesbaden 1975, s. 250. Sygnatura: F I 2.

²⁸ ESW, t. XIII.

cidentalnym. Dlaczego właśnie to miejsce? Dlatego, że poprawna interpretacja *species sensibilis* i *species intelligibilis* jest „o najwyższym filozoficznym znaczeniu: tutaj jest punkt, w którym oddziela się «idealizm» od «realizmu»”²⁹. Między podmiotem i przedmiotem, między kategorią świadomości i danym zmysłowym materiałem toczy się gra: duchowe życie. „Otwarcie duchowego przedmiotu dla przedmiotowego świata jest [otwarcie – JM.] konstytutywnym, duchowe życie jest życiem intencjonalnym, ta intencjonalność nie jest całkowicie nieokreślona, lecz od samego początku, to znaczy skoro tylko Ja obudzi się do duchowego życia, jest już uformowana w ogólnych podstawowych rysach”³⁰. U podstaw duchowego życia są dane zmysłowe. Ciało odgrywa przy tym szczególną rolę. Ono nie tylko jest przedmiotem, materialną bryłą (*Körper*), nie tylko przynależy do mnie, ono jest w określonym sensie mną samym (*Leib*), stanowi fizyczny wyraz mnie samego. Nie istnieje coś takiego jak czysta data wrazeniowa, gdyż w życiu podmiotu spotykamy zawsze *species sensibilis – intelligibilis*. Podmiot może jednak przez swoją duchową aktywność abstrahować od zmysłowego materiału i skoncentrować się na samej formie.

W *Einführung in die Philosophie* Stein kontynuuje problematykę *species sensibilis* i *species intelligibilis*. Analizy spostrzeżenia zmysłowego pokazują, że przedmiot więcej „dostrzega”, niż mu jest dane. Jeśli spostrzeżenie zawiera moment intencji, to wrażenie go nie posiada. Granica między podmiotem i przedmiotem zostaje – według Stein – we wrażeniu niejako zatarta: dane wrażeniowe są wprawdzie czymś obcym względem Ja, ale z drugiej strony przynależą do jego strumienia przeżyć. „Wrażenia są na granicy oddzielającej podmiot od przedmiotu [...], na granicy między immanencją i transcendencją”³¹.

Przez dane wrażeniowe dany jest podmiotowi świat przedmiotowy. Co to znaczy? Podmiot musi się uporać z chaosem danych wrażeń. Razem ze Stein możemy postawić decydujące pytania: „Czy przedmioty naszego doświadczenia posiadają egzystencję niezależną od wszelkiej świadomości? Czy ich istnienie (*Da-sein*) i ich struktura jest uwarunkowana przez istnienie (*Dasein*) i strukturę świadomości?”³². Opowiedzenie się za pierwszym jest przyznaniem do stanowiska realistycznego, za drugim – do stanowiska idealistycznego. Dla idealisty istnieje realnie tylko duch, dla realisty – w ujęciu naturalistycznym – istnieje tylko przyroda. Dlatego „z odrzuceniem stanowiska naturalistycznego nie zostaje przewyciężony realizm traktujący realny świat jako bytowo samoistny i nie zostaje ugruntowany idealizm, wskazujący na zależność świata od świadomości”³³.

²⁹ PuA, s. 378 – paginacja maszynopisu.

³⁰ Tamże, s. 382.

³¹ ESW, t. XIII, s. 85.

³² Tamże, s. 88.

³³ Tamże, s. 93.

Stein nie krytykuje bezpośrednio transcendentznego stanowiska Husserla, proponuje przeprowadzenie szerokich i głębokich badań danych wrażeńowych. Ona nie opowiedziała się tak zdecydowanie i jednoznacznie za realistycznym, ontologicznym stanowiskiem jak Conrad-Martius i większość fenomenologów monachijsko-getyńskich³⁴.

WOLNOŚĆ I PRAWDA JAKO OTWARCIE I ZAMKNIĘCIE OSOBY LUDZKIEJ.

Prawdziwe ludzkie działanie nie mieści się w rzeczywistości przyrodniczej, chociaż na niej się rozgrywa. Ludzkie działanie mieści się w przestrzeni bytu osobowego, jest znaczone motywacją, tak jak przyrodnicze działanie opisuje przyczynowość.

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

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

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

Absolutne zamknięcie w bezgraniczności zostaje zniesione wtedy, kiedy czyste Ja przechodzi z płaszczyzny transcendentnej na płaszczyznę ontologiczną. Przechodząc na płaszczyznę ontologiczną, czyste Ja definiuje, określa siebie, a tym

³⁴ Stein łączyła z Conrad-Martius głęboka przyjaźń osobista, zob. *Edith Stein Briefe an Hedwig Conrad-Martius*, München 1960, i filozoficzna, zob. H.R. Sepp, *Einführung des Bearbeiters*, w: ESW, t. XVIII, s. XVII.

samym przestaje być czystym Ja. Ja, podejmując opcję, natrafia na coś, przestaje być pustym Ja. Opcja jest artykulacją wolności Ja. Artykułując swoją decyzję, Ja opuszcza sferę absolutnej wolności, ponieważ z niej skorzystało. Innymi słowy: transcendentalna wolność czystego Ja jest apriorycznym warunkiem wolnego działania osoby ludzkiej.

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

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

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

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

ZAKOŃCZENIE

Przymiotniki: transcendentalna, egzystencjalna, ontologiczna, wyznaczają nurty w szerokim strumieniu fenomenologii, tym samym określają, otwierają i zamykają pole badań. Czym jest fenomenologia? Powrotem do samych rzeczy! Na czym ten powrót polega? Co on daje? Conrad-Martius odpowiada w imieniu własnym

i przedstawicieli o nastawieniu ontologicznym: „dla nas powrót do rzeczy oznaczał i oznacza [...] osiągnięcie zupełnie nowego i ostatecznego filozoficznego nastawienia, a z nim wybawienie od wszelkich krytycznych, teoriopoznawczych, psychologicznych, historycznych i innych – naniesionych przez tradycję – przesądów, wyzwolenie od wszelkich uprzedzeń”³⁵. Fenomenologia jest wyzwoleniem z wszelkich więzów i skierowaniem uwagi na to, co jest. Stanowisko ontologiczne jest otwarciem na rzeczywistość, na to, co jest i jak ono jest. Fenomenolog o nastawieniu realistycznym, ontologicznym nie wyznacza granic rzeczywistości, on je respektuje, i to w podwójnym sensie: pozwala czemuś być w tym, czym ono jest (coś jest) i tak jak ono jest (że coś jest).

Z perspektywy ontologii transcendentalne stanowisko Husserla prowadzi do podwójnego okaleczenia, odwartościowania bytu: a) pozycjonalnego, w którym to, co istnieje, zostaje pozbawione swojej własnej samodzielnej pozycji bytowej, oraz b) treściowego, w którym Ja podmiotu filozofującego „staje się” czystym Ja. Pole badań filozoficznych zostaje zawężone do bytu czystej świadomości, przez co „nieskończona ilość istności, które dzięki swojej realności transcendują czystą świadomość, zostaje wyłączona. A przecież świat przedstawia nieskończony areal rzeczywistości pytających o swoją realną podstawę istoty, dających fenomenologii wspaniałe pole badań, do którego ona ma prawo”³⁶. Husserl wprawdzie przez całe życie szukał realności, ale nigdy do niej nie doszedł ze względu na przyjęte stanowisko.

Zupełnie inaczej ma się sprawa ze stanowiskiem zajęтым przez Heideggera. On wyzwolił naukę o bycie ludzkim z wszelkiego relatywizmu, subiektywizmu i idealizmu. On był w posiadaniu klucza do prawdziwej ontologii³⁷. Heidegger pokazał prawdziwą, wewnętrzną istotę egotycznego bytu, „odsłonił”, na czym polega egzystencja. Jednocześnie jednak prawdzie istnienie ograniczył do istnienia egotycznego, zabsolutyzował ten sposób bycia. „Osobowe Ja nie jest więc świadomością, lecz egzystencją, samoistnym bytem. Brama do nowej prawdziwej ontologii wydaje się być szeroko otwarta. Była szeroko otwarta. Została przez samego Heideggera znów zatrzaśnięta, zaryglowana, zabarykadowana [...], i to w taki sposób, w jaki nie mogło to się stać przez transcendentalny idealizm. Ten nie miał w ogóle pojęcia o realności. Heidegger miał je, a z nim i cały dzisiejszy egzystencjalizm. Ale tylko na tym jednym, mianowicie ludzko-osobowym stanowisku”³⁸. Heidegger wprawdzie przezwyciężył idealizm, ale pozostał na terenie filozofii podmiotu, ograniczył swoje pole do *Dasein*.

³⁵ *Die transzendentalen...*, s. 395.

³⁶ *Phänomenologie...*, s. 371.

³⁷ *Seinsphilosophie*, w: CMS t. I, s. 25.

³⁸ *Phänomenologie...*, s. 373.

„Realny świat przedstawia przecież niewyczerpany areał obszarów rzeczywistości, które należy pytać o ich realnie ugruntowaną istotę, dających badaniom fenomenologicznym nieograniczone bogactwo”³⁹. W tym duchu respekt przed rzeczywistością jest otwarciem się na to, co jest, a zamknięcie się na rzeczywistość jest zawsze naruszeniem bytu rzeczywistości.

Zusammenfassung

Die Freiheit und die Grenze. Die Anthropologie bei Edith Stein

Freiheit und Grenze – so hat C.M. Wulf ihre Arbeit über Edith Steins Anthropologie betitelt. Ihre Arbeit (1) gibt in den folgenden Analysen Anlaß Steins Position in dem (innen)phänomenologischen Streit im Dialog mit M. Heidegger und seiner existentiellen (2) H. Conrad-Martius und ihrer ontologischen (3), und Ed. Husserl und seiner transzendentalen Phänomenologie (4) zu bestimmen. Auf dieser Grundlage wird analysiert: wo und auf welche Weise Freiheit und Wahrheit Grenze und Öffnung für die menschliche Person bilden (5).

³⁹ Tamże, s. 371.