

Władysław Stróżewski

EDYTA STEIN I ROMAN INGARDEN - KONCEPCJE CZŁOWIEKA

I

Spotkali się w roku 1913 w Getyndze jako uczniowie Edmunda Husserla. Oboje okazali się wybitnymi filozofami, oboje byli fenomenologami. Rychło zawiązała się głęboka przyjaźń między nimi, która trwała aż do śmierci Edyty, a do śmierci Ingardena przetrwała w jego pamięci. W ramach ich filozoficznych zainteresowań znalazła się także filozofia człowieka, której poświęcili osobne rozprawy i rozdziały w swych głównych dziełach: *Bycie skończonym i bycie wiecznym* oraz *Sporze o istnienie świata*. W obu przypadkach punktami wyjścia i narzędziami badawczymi były założenia fenomenologii Husserla.

Edyta Stein poświęciła dociekaniom nad istotą człowieka drugą część swojej rozprawy doktorskiej *O zagadnieniu wczucia* (*Zum Problem der Einfühlung*). Od niej rozpocznę próbę rekonstrukcji jej poglądów, by przejść potem do dwóch dalszych dzieł: wspomnianego już *Endliches und ewiges Sein* oraz *Kreuzeswissenschaft*.

Przedmiotem rozprawy jest problem tak zwanego „wczucia”, rozumianego jako jeden ze sposobów poznawania drugiego człowieka. Sprawa ta jest szczególnie ważna dla fenomenologii, koncentrującej się zasadniczo na analizie własnej świadomości podmiotu filozofującego, by przez to samo nie popaść w niebezpieczeństwo solipsyzmu.

Edyta Stein zaczyna swe dociekania od analizy czystego Ja jako bezjakościowego podmiotu przeżyć. Ja jest radykalnie indywidualne, a zarazem

różne od wszystkich innych podmiotów świadomych. Jedność, tożsamość Ja jest gwarantem jedności związanego z nim najściślej strumienia świadomości

Wszystko, co mogę teraz o sobie powiedzieć, winno być ugruntowane w doświadczeniu danym mi w czystym Ja. Gdy skierowuję na nie uwagę, odnajduję różnorodne przeżycia, jak choćby same spostrzeżenia wewnętrzne, akty intencjonalne kierujące się ku przedmiotom poznania, akty refleksji, akty woli, emocje. Wszystko to należy do mojego strumienia przeżyć, który prezentuje się w swej jedności (obejmującej także przeżycia przeszłe), a zarazem ujawnia swoje podłoże, dzięki któremu jest tym, a nie innym, tożsamym i **moim**. Tym ujawnionym w przeżyciach ich podłożem jest moja dusza, która, dzięki związkowi z mym ciałem, współkonstruuje mnie jako indywidualium psychofizyczne.

W pełnym doświadczeniu siebie dostrzegam, że dusza wiąże się ze sferą mojej cielesności. Inaczej: że jej działania są nie tylko autonomiczne (chciałoby się powiedzieć: „wsobne”), ale przejawiają się na zewnątrz, wyrażają się w moim ciele, wywołują jego ruchy itd. Zanim przejdziemy do dalszej charakterystyki duszy i duchowego życia człowieka, musimy przyjrzyć się, jak jest nam dane nasze ciało.

A dane jest dwojako: we wrażeniach zewnętrznych, gdy patrzę – na przykład – na moją rękę lub nogę, i w spostrzeżeniach wewnętrznych, gdy odczuwam jego sprawność lub opór albo gdy odczuwam ból. W pierwszym przypadku ciało jawi mi się jako przedmiot fizyczny, w drugim – jako coś obdarzonego życiem, i to moim życiem, którego siedliskiem jest dusza. Najważniejsze jest to, że ciało, chociaż dane w owych dwóch sposobach, konstruuje się jako **jedno** ciało. W tym ciele jestem jakoś „osadzony”, ale mam także pewną nad nim władzę: mogę nim poruszać, przemieszczać się nim, mogę także intencjonalnie oddalać się, a nawet wyobrażać sobie, że go nie mam. Sytuacja odwrotna jest jednak niemożliwa: ciało bez mnie, bez Ja, nie da się pomyśleć¹. Dusza i ciało pozostają w ścisłych związkach, oddziałują wzajemnie na siebie. Zachodzi tu szczególna psychofizyczna przyczynowość. Uczucia, które przeżywam, chociaż same duchowe, znajdują także swoisty rezonans w mym ciele; jeszcze wyraźniej widać to w ich cielesnym ujawnianiu się w postaci na przykład wyrazu twarzy czy niekontrolowanym ruchu rąk. Zachodzi więc związek przyczynowy między uczuciem i wyrazem. Wszystko to świadczy o psychofizycznej jedności człowieka. Jeszcze ważniejsze znaczenie ma tutaj działanie woli. „Wola posługuje się psychofi-

¹ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka i J. Gierula, Kraków 1988, zwłaszcza s. 69.

zycznym mechanizmem, aby się wypełnić, aby zrealizować to, czego chce, tak jak uczucie używa go, aby zrealizować swój wyraz”².

A oto synteza dotychczasowych dociekań w ujęciu samej Edyty Stein:

Zdaliśmy sobie sprawę przynajmniej w zarysach, co należy rozumieć przez indywidualne Ja albo indywidualium: jednolity obiekt, w którym zespajają się nierozłącznie jedność świadomościowa pewnego Ja i fizyczne ciało, przy czym każde z nich przybiera nowy charakter – ciało fizyczne występuje jako żywe ciało, świadomość jako dusza jednolitego indywidualium. Jedności dowodzi to, że pewne procesy są dane jako należące zarazem do duszy i do ciała (wrażenia, uczucia wspólne), następnie powiązanie przyczynowe procesów fizycznych i psychicznych i zapośredniczony przez to stosunek przyczynowy pomiędzy duszą a realnym światem zewnętrznym. Indywidualium psychofizyczne jako całość jest członem w powiązanej całości przyrody. Żywe ciało w przeciwieństwie do ciała fizycznego charakteryzuje to, że jest ono nosicielem pól wrażeńowych, że znajduje się w zerowym punkcie zorientowania przestrzennego świata, samo może się swobodnie poruszać i jest zbudowane z ruchomych narządów, jest polem wyrazu przeżyć przynależnego doń Ja i narzędziem jego woli³.

W psychofizycznej strukturze człowieka dusza jest dwojako ukierunkowana. Z jednej strony zwraca się ku ciału, które dzięki niej staje się żywym ciałem (*Leib*), a nie grudką zwykłej materii (*Körper*). W terminologii tomistycznej, którą Edyta Stein wykorzystuje, poczynając od *Endliches und ewiges Sein*, dusza jest formą ciała ożywionego, można więc twierdzić, że duszę, w sensie analogicznym, posiadają wszystkie istoty żywe. Jeśli forma ożywiająca ciało jest duszą rozumną, wtedy konstytuuje ona osobę. Dusza osobowa ma nie tylko zdolność „formowania” materii – ciała, ale i możliwość kształtowania własnej głębi oraz szczególnego przekraczania siebie. Życie duszy staje się coraz bardziej duchowe. Ja w pewien sposób odrywa się od ciała, nie przestaje jednak władać nim i nim kierować. Duchowe życie Ja staje się domeną prawdziwej wolności. A dusza odkrywa w sobie to, czym jest naprawdę: przestrzenią między duchem a ciałem, wedle terminologii św. Teresy z Ávila: „twierdzą wewnętrzną”.

Spróbujmy – idąc za naszą Autorką – przejrzeć raz jeszcze terminologię, którą się ona posługuje.

Ja to byt, którego istnieniem jest życie, rozwijające się w nim i przez nie uświadamiane. To życie jest zaktualizowaną siłą Ja, siłą, która jako możliwość i potencjalna moc (*potentia*) zawiera się („drzemie”) w duszy. Ja obejmuje i poznawczo rozświeśla (w pewien sposób urzeczywistnia) ciało i duszę,

² Tamże, s. 79.

³ Tamże, s. 81.

przeto rozciąga się ono na całego człowieka; obok „czystego” Ja musimy więc wyróżnić Ja w sensie szerszym, jako Ja-człowiek, Ja-osoba.

Przez osobę rozumie Edyta Stein Ja świadome i wolne. Pierwszą dziedziną panowania osoby są jej wolne akty. Ja może wpływać na swój świat psychofizyczny, ale może sięgać także do głębi swej duszy. Głębia ta jest zwykle zakryta, trudno dostępna i pełna tajemnic. O ile dusza, wzięta w całości, jawi się także jako forma ciała, o tyle jej głębia jest czysto duchowa, można powiedzieć, że to ona właśnie jest duchem. „Duch jest sensem i życiem – w pełnym urzeczywistnieniu: życiem wypełnionym sensem. [...] Nie ukształtowana pełnia życia jest siłą [uzdolnioną] do istnienia duchowego (możliwością), która jeszcze musi dojść do doskonałości swego istnienia [podkr. W.S.]”⁴. Człowiek więc w swej całości to ciało, dusza i duch. Duch to dusza w swym skierowaniu ku transcendencji; szczególne miejsce, w którym, jeśli zechce, może działać Bóg.

Jeśli do tej pory Edyta Stein prowadziła swe badania człowieka na gruncie fenomenologii, teraz, w momencie pojawienia się problemu stosunku duszy do Boga, przechodzi na teren mistyki. Dwie wielkie postaci są tu jej przewodnikami: św. Jan od Krzyża i św. Teresa z Ávila.

Problem tego stosunku ujawnił się jednak już wcześniej, na gruncie metafizycznych rozważań dotyczących doświadczenia istnienia. Istnienie mnie samego jawi się jako najpewniejsza dana świadomości. Moje Jestem napiętnowane jest jednak przemijalnością w swej szczególnej punktowej aktualności; rozszczepia się na bycie i niebycie w swoim położeniu między „już nie” przeszłości i „jeszcze nie” przyszłości. To przygodne, niekonieczne istnienie domaga się metafizycznej racji, którą ostatecznie może stanowić tylko byt absolutny, byt istniejący sam z siebie. Mimo swej przemijalności, byt ludzki zachowuje swą tożsamość, której nie narusza także jego rozwój wewnętrzny, w tym także rozwój jego zdolności poznawczych i jego pragnień. Jedne i drugie wiodą do Boga, zrazu jako dyskursywne rozpoznanie konieczności Jego istnienia, dalej jako możliwości coraz bardziej intymnego zbliżania się do Niego. Im głębiej sięgamy w poznaniu siebie, tym bliższy staje się Bóg. Głębia i Transcendencja warunkują się nawzajem.

Zacznijmy od tekstów:

Owo *ja* jest w duszy tym, przez co ona sama siebie posiada i co się w niej, jak w swej własnej *przestrzeni* porusza. Punkt najgłębszy jest zarazem miejscem jej wolności, miejscem, w którym może uchwycić całe swe bytowanie i o nim decydować⁵.

⁴ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska OCD, Poznań 1995, s. 391.

⁵ *Taż*, *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, tłum. J.I. Adamska OCD, Kraków 1999, s. 158.

Jednak przy tym wszystkim człowiek nigdy nie *przeniknie* całkowicie swego wnętrza. Jest ono tajemnicą Boga, którą On sam, jeśli zechce, może mu odsłonić. Wnętrze człowieka jest jednakże jego własnością. Człowiek może nim w zupełnej wolności dysponować, lecz ma także obowiązek strzec go jako bezcennego dobra, które mu powierzono⁶.

Związek egzystencjalny, łączący z konieczności każdy byt stworzony z Bogiem, zostaje teraz istotowo wzbogacony przez miłość – dar łaski. „Tak więc z Janem od Krzyża utrzymujemy, że zamieszkanie przez zjednoczenie w miłości jest czymś innym aniżeli to, które utrzymuje w bycie wszystkie rzeczy”⁷. Człowiek może pragnąć tego zjednoczenia, jego spełnienie zależy jednak wyłącznie od Boga. Wysiłek człowieka nie jest bezużyteczny, nie ma jednak znaczenia bez łaski.

Edyta Stein referuje teraz etapy mistycznej drogi człowieka przedstawione przez św. Jana od Krzyża. Droga ta znaczone jest nocami ciemności, które kolejno muszą być przebyte. Pierwsza – to noc zmysłów, wyzwająca z „domu” zmysłowej części duszy. Zachowanie człowieka jest tutaj czynne, wiele zależy od jego decyzji, przede wszystkim od postanowienia oczyszczenia się z grzechów i przyjęcia krzyża. Bóg uprzedza w tej nocy człowieka swą łaską – inaczej nie mógłby on zrobić nawet pierwszego kroku. Kolejnym etapem jest oczyszczenie władz duchowych, przy czym znów pojawia się oczyszczenie czynne, angażujące aktywność duszy, i oczyszczenie bierne, podległe wyłącznemu działaniu Boga. Noce ciemne są przeżyciami niezwykle bolesnymi: dusza nie znajduje w nich żadnej pociechy, zdaje się opuszczona przez Boga. Ale właśnie wtedy wypalają się do cna jej wszelkie niedoskonałości, dzięki czemu zostaje przygotowana do zjednoczenia z Bogiem. „Jest to gwałtowny żar miłości, gdzie Bóg koncentruje wszystkie siły, władze i dążenia duszy tak duchowe, jak zmysłowe, aby w doskonałej harmonii były zajęte miłością”⁸. Najwyższym stopniem i kresem drogi opisywanej przez św. Jana jest zjednoczenie duszy z Bogiem:

Jeśli chodzi o różnicę między tym stanem a zjednoczeniem przez łaskę – to z *bytowego* punktu widzenia jest ona ogromna. Jest to najgłębsze wciągnięcie w Byt Boży, „wciągnięcie”, które duszę przebóstwia. Jest to jedność osób, która nie znosi ich odrębności, lecz ją właśnie zakłada. Nad takie przeniknięcie wyższe jest jedynie wzajemne przenikanie się Osób Boskich, będące zresztą jego prawzorem⁹.

⁶ Tamże, s. 159.

⁷ Tamże, s. 170.

⁸ Tamże, s. 133.

⁹ Tamże, s. 179.

Jeśli dla przybliżenia tajemnicy mistycznego życia duszy Jan od Krzyża używa obrazu drogi i ciemnych nocy z nią związanych, św. Teresa z Ávila rozwija swą metaforę „twierdzy duchowej”, przedstawiając jej kolejne mieszkania. Edyta Stein zreferowała dokładnie tę koncepcję w osobnej pracy, którą zamierzała opublikować jako dodatek do *Endliches und ewiges Sein*.

Mieszkania twierdzy przedstawić sobie należy koncentrycznie, aż do położonej pośrodku komnaty głównej – miejsca, w którym przebywa król. Bramą, przez którą można dostać się do twierdzy, jest modlitwa i rozważanie. Pierwsze mieszkania to poznanie siebie. Dusza widzi tu swoje ubóstwo, swą nędzę, nie widzi natomiast Boga, choćby się nawet do Niego zwracała. W drugim mieszkaniu dusza może usłyszeć głos zwracającego się do niej Boga, najczęściej zresztą nie wprost, lecz poprzez rzeczy zewnętrzne. W trzecim dusza stara się wytrwale o uporządkowanie swego wnętrza, co jednak przychodzi najczęściej z wielkim trudem. Aż dotąd wysiłki duszy są jakby naturalne, wypływają w większości z niej samej. W mieszkaniu czwartym zaczyna się mistyczne życie łaski. Duszę przenika modlitwa wyciszenia i szczególna słodycz płynąca wprost od Boga. Dusza powinna wtedy zaniechać czynności umysłu i wyobraźni. Dochodzi do stanu, w którym jest jakby uśpiona, który przerywa jednak w piątym mieszkaniu – tam w całkowitym czuwaniu zwraca się do Boga, pozostając w uśpieniu czy wręcz w śmierci dla rzeczy tego świata. Rozum nie jest w stanie pojąć, co się z nim dzieje. Ale dusza zaczyna uświadamiać sobie, że jest w Bogu, a Bóg w niej. Co więcej, wie już, że „Bóg zamieszkuje we wszystkich rzeczach przez swą obecność, moc i istotę”¹⁰. W mieszkaniu szóstym dochodzi do mistycznych zaślubin z Chrystusem, co nie ucisza jednak bolesnej za Nim tęsknoty. Zaspokojona ona zostanie dopiero w mieszkaniu siódmym, które jest własnym mieszkaniem Chrystusa. Dokonuje się tam „przebóstwienie duszy”. Ostatnie zdanie jest jednak zaskakujące: „To jest kres modlitwy wewnętrznej, temu też służą mistyczne zaślubiny, aby z nich rodziły się czyny i jeszcze raz czyny”¹¹.

Zdanie to pochodzi od św. Teresy z Ávila. Szczególne podkreślenie go przez Edytę Stein świadczy o tym, że solidaryzuje się ona z nim. Znaczy to, że najgłębsze przeżycia mistyczne, skierowane istotowo ku Transcendencji, nie stoją w sprzeczności z możliwością konkretnych działań, spełniania czynów na świecie, w którym aktualnie żyjemy. Człowiek jest tajemniczą jednością, istotą integralną, zdolną do życia w głębi własnej duchowości, ale i do swoistego „wyjścia” z siebie w swoich czynach. Istotą zdolną do przeżyć

¹⁰ Tamże, s. 315.

¹¹ Św. Teresa z Ávila, *Twierdza wewnętrzna*, cyt. za: E. Stein, *Wiedza Krzyża...*, dz. cyt., s. 328.

mistycznych, ale także do konkretnych działań w materialnym świecie. Takie było życie Edyty Stein: mistyczki i filozofki, wcześniej jednak nauczycielki w szkole, organizatorki życia społecznego, a wreszcie pielęgniarki, dobrowolnie zaangażowanej w niesienie pomocy rannym w czasie wojny.

II

Roman Ingarden widzi to inaczej. Miejsce człowieka w świecie jest osobliwe. Ciałem należy on do świata materialnego, duchowo dąży jednak do świata wartości, który współtworzy w sobie, a także poza sobą, jako intencjonalnie istniejący świat kultury. W żadnym z tych światów nie czuje się jednak „u siebie”: pierwszy przewycięża w sobie, bo nie chce zniżyć się do poziomu zwierzęcia, drugi stara się budować wedle transcendentnych wartości, nie jest jednak w stanie zapewnić mu realnego istnienia.

Ingarden sam jest istotą psychofizyczną, rozpoznającą siebie w sposób podobny do tego, jaki stosowała Edyta Stein. Bo podobne jak ona, jest przecież „czystym” fenomenologiem, wiernym założeniom swego mistrza.

Jak wspomnieliśmy, niezwykle ważne twierdzenia dotyczące ontologicznej struktury człowieka znajdujemy w *Sporze o istnienie świata*. Rozważania tu przeprowadzone podporządkowane są naczelnemu problemowi tego dzieła, czyli tak zwanej kontrowersji między realizmem a idealizmem, co zmusza między innymi do dokładnego opracowania idei czystego podmiotu (*resp.* czystej świadomości) i jego możliwych stosunków do tak zwanego świata realnego. Punktem wyjścia stają się trzy rozumienia podmiotu – Ja, które znajdujemy w potocznym języku:

1. Ja wzięte wyłącznie jako spełniacz aktów świadomości, czyli tak zwane „czyste Ja”;
2. Ja jako szczególne „centrum” osoby człowieka;
3. Ja obejmujące całe nasze jestestwo, przy czym granice tego Ja są przesuwalne.

Sam fakt rozróżnienia tych trzech rozumień Ja świadczy o tym, że Ingarden od samego początku przelamuje wąski, epistemologiczny aspekt ujmowania podmiotu, biorąc równorzędnie pod uwagę i inne sposoby jego doświadczenia. Tym samym rozszerza się także ilość możliwych odpowiedzi na ewentualne pytanie dotyczące pierwotności doświadczenia Ja. I tak na przykład wydaje się, że z punktu widzenia aksjologii bardziej pierwotne,

a w każdym razie bardziej doniosłe jest ujęcie 2 i 3 aniżeli 1. Wyraźne przesądzenie tej sprawy znajdujemy w *Über die Verantwortung*: „przy rozważaniu warunków możliwości odpowiedzialności trzeba wyjść poza sferę czystej świadomości i czystego «ja» i włączyć w rozważanie osobę wraz z jej całym charakterem”¹². Trzeba jednak od razu podkreślić, że czysty podmiot stanowi niejako rdzeń czy trzon tej osoby, dzięki czemu posiada ona świadomość i samowiedzę.

Czysty podmiot jest podłożem i źródłem przeżyć świadomych. Nie jest jednak czymś wobec nich immanentnym i tylko przez nie określonym. Gdy świadome przeżycia są – od strony formalnej – procesem, podmiot jest przedmiotem trwającym w czasie, podczas gdy są one czymś jedynie fenomenalnym; podmiot odznacza się szczególną głębią bytową, niedającą się sprowadzić do sfery zjawisk. Podmiot jest transcendensem w stosunku do swych przeżyć, niesamodzielnym wobec niego, a jako przedmiot indywidualny jest podmiotem nieskończonej ilości własności, w tym także własności nabywanych dzięki spełnianiu określonych aktów. Różnica między czystym podmiotem a jego przeżyciami nie powoduje jednak ich rozdzielenia jako dwóch odrębnych całości, przeciwnie, dzięki ich wzajemnemu powiązaniu stanowią one jedną, nierozdzieloną całość. Podmiot, źródło i podłoże przeżyć, jest równocześnie przez te przeżycia „dookreślany” i tylko w nich i poprzez nie może się w pełni rozwinąć.

Całość, o której tu mowa, nie jest jednak czymś całkowicie samodzielnym: wrośnięta jest ona z kolei w duszę ludzką, stanowiącą źródło sił czy władz, jakie odkrywamy, gdy pełniej doświadczamy naszego Ja. Ingarden podkreśla bardzo stanowczo, że bez powrotu do tradycyjnej teorii władz duszy jako aktualnie, a nie tylko potencjalnie istniejących sił psychicznych, nie wyjaśnimy właściwej struktury człowieka – osoby. Dusza nie jest prostym zespołem sił duchowych, jest raczej ich ośrodkiem, złożonym, utajonym, często dla nas samych niezrozumiałym. To, co ostatecznie określa mnie jako to oto jedyne indywiduum, jest mi najczęściej prawie nieznaną. Nie rozumiemy siebie w swej najgłębszej naturze, „bo ta natura właśnie jest dla nas czymś bardzo obcym, niesamowitym w swej pierwotności i jedyności”¹³. Dowiadujemy się o tym przede wszystkim w wyniku naszych zachowań, które ujawniają nam owe własności tkwiące w głębi naszej duszy. Gdy jednak, dzięki działaniu czystego podmiotu „wrośniętego” w duszę, dojdzie ona do samowiedzy, gdy, więcej, podmiot ów wybije się na czoło, stając się

¹² R. Ingarden, *O odpowiedzialności i jej podstawach ontycznych*, tłum. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1973, s. 132.

¹³ Tenże, *Spór o istnienie świata*, t. II, oprac. D. Gierulanka, Warszawa 1987, s. 187.

czynnikiem rządzącym i organizującym, a zarazem światłem przenikającym wiedzy warstwy duszy tonące w mroku, przenikającym jej pierwotną naturę konstytutywną, jej własności i akty – dusza staje się **osobą**.

Między (a) duszą ludzką, (b) czystym podmiotem, (c) strumieniem przeżyć i (d) krystalizującą się na ich podłożu osobą ludzką – zachodzą więc nie tylko związki niesamodzielności bytowej, lecz także związki wzajemnej funkcjonalnej zależności. Przede wszystkim: czysty podmiot stanowi tylko szczególny kształt, pewien swoisty moment postaci, jaką z konieczności przybiera dusza człowieka dochodząca do samowiedzy i wyładowania się w świadomych przeżyciach i świadomych działaniach. Osadzony w pokładach sił, własności i ostatecznej natury duszy człowieka, i jedynie jako taki, podmiot czysty stanowi centrum, oś całej jej istoty. W rozprawie *O odpowiedzialności* Ingarden sformułuje to jeszcze ostrzej:

Może istnieć tylko jedno, właśnie ostatecznie pierwotne i źródłowe «ja». „Czyste” «ja» w swojej egotycznej (*ichlich*) strukturze i swojej roli w człowieku musi być identyczne z «ja» „osobowym”. Czyste «ja», jak i osobowe «ja» można tak samo słusznie uważać za oś każdego działania i każdej odpowiedzialności. Lecz [...] owo „czyste” «ja» jest jedynie [...] abstrakcją z konkretnej osobowej istoty człowieka, a wobec duszy człowieka, w szczególności zaś wobec tak czy inaczej tworzącej się w przebiegu życia osoby, nie może być ani bytowo niezależne, ani też w stosunku do niej bytowo samodzielne¹⁴.

Wracając do sprawy pierwotności doświadczenia człowieka, niech wolno nam będzie dopowiedzieć, że w świetle przytoczonych stwierdzeń nie ulega wątpliwości, iż jest nim to właśnie doświadczenie, które ujmuje człowieka w jego „całości”, jako osobę i źródło działań (czynów), nie zaś to, które ogranicza się wyłącznie do czystego podmiotu przeżyć świadomych. To, co wyabstrahowane, nie może poprzedzać tego, z czego zostało wyabstrahowane.

Ostateczna konkluzja ontologiczna jest więc następująca:

Wydaje się, że strumień przeżyć, podmiot, dusza i osoba człowieka to nic innego, jak tylko pewne momenty lub strony jednej, zwarcie zbudowanej istoty świadomej, tak zwanej niejednokrotnie „monady” [...]. **Jedną całość**, przy całej różnorodności wyróżnionych i wyróżniających się w niej elementów i momentów, stanowi dusza („normalna”, „zdrowa”). Jedną całość – i dlatego właśnie może być nazwana „monadą” [podkr. W.S.]¹⁵.

Rozwiązania zawarte w eseju *O odpowiedzialności* wnoszą tu jednak pewną ważną poprawkę, czy może raczej sprecyzowanie. Okazuje się, że mimo

¹⁴ R. Ingarden, *Książeczka o człowieku*, dz. cyt., s. 129.

¹⁵ Tenże, *Spór...*, dz. cyt., s. 195.

jedności wspomnianej monady, dusza tworzy względem Ja (podmiotu czystego?) system względnie izolowany. Izolacja ta może być przez Ja przerwana, nie jest też ona niezmienna w całości życia człowieka, faktem jest jednak, że istnieje, i że, wobec tego, nieco inaczej niż w *Sporze...* musimy przedstawić sobie strukturę wspomnianej wyżej monady: jej „elementy” to nie tylko momenty czy strony jednej całości, ale także oddzielające się, a nawet częściowo przeciwstawiające się sobie systemy względnie izolowane.

Kolejny problem dotyczący struktury człowieka to problem związku tak rozumianej duszy-monady z ciałem. Nie możemy prześledzić tu wszystkich związanych z tym problemem rozważań Romana Ingardena, zwłaszcza tych, które przeprowadził on w *Sporze o istnienie świata*. Ale zarówno w oparciu o nie, jak i o uwagi zawarte w *O odpowiedzialności*, wolno stwierdzić, iż dla Ingardena człowiek jest szczególną jednością psychofizyczną, możliwą dzięki temu, że dusza i ciało stanowią względem siebie skomplikowane systemy względnie izolowane. Owa jedność jest czymś zupełnie swoistym, ale tak „zwartym”, że, jak się zdaje, Ingarden skłonny jest właśnie ją nazywać **osobą**, co stanowiłoby także pewne przesunięcie znaczenia tego terminu w stosunku do ustaleń ze *Sporu o istnienie świata*: „działająca osoba (pewna całość tworząca jedność wraz z ciałem)”¹⁶. Przy takim postawieniu sprawy zmieniają się także, a w każdym razie bogacą, funkcje świadomości. Świadomość dotyczy już nie tylko duszy, ale i ciała, które, podobnie jak dusza, otwiera się przed nią lub zamyka jako system względnie izolowany. Więcej, zmienia się także ontologiczny „status” świadomości (ściślej – jej strumienia): będzie ona zakotwiczona nie tylko w duszy, ale i w ciele. Ingarden powie, iż jako taki strumień świadomości wymaga fundamentu **bytowego**, i faktycznie, znajduje go z jednej strony w ciele, z drugiej w duszy ludzkiej. Jest on, że tak powiem, płaszczyzną styku między ciałem a duszą człowieka.

Tym samym zachowane zostaje jedno świadomościowe „centrum” (Ja), mimo rozszerzenia osoby na całość psychofizycznego indywiduum.

Ja, jako ostateczne źródło aktów i sił (władz), decyduje i o tym, że człowiek jest strukturą dynamiczną lub wręcz – jak niekiedy Ingarden się wyraża – siłą. Widać to najwyraźniej wtedy, gdy doświadczamy siebie w czasie. Istnieją dwa podstawowe doświadczenia czasu: w pierwszym człowiek widzi siebie jako byt całkowicie podległy czasowi, zmieniający się w nim nieustannie i ciągle na nowo konstytuujący swoje Ja, sam czas jawi się zaś jako niszczycielska siła, sprawiająca, że nic nie jest konieczne i trwałe. W drugim człowiek ustawia siebie jakby ponad czasem, czuje się od niego niezależny

¹⁶ Tamże.

i niezagrożony przezeń. Panując nad czasem, zdaje się przekraczać granice teraźniejszości: żyje nie tylko nią, ale i swoją przeszłością, i swoją przyszłością. Tylko to drugie doświadczenie czasu godne jest człowieka. Człowiek jest zdolny przewyciężyć czas dzięki temu, że jest właśnie siłą, podmiotem działań, sprawcą wolnych czynów. Ich rzeczywistość świadczy także o realności i trwałości – mimo upływającego czasu – spełniającego je człowieka. Człowiek staje się człowiekiem w miarę oddawania siebie na służbę wartości¹⁷.

Wartości, o jakich tu mowa, są różnego rodzaju. Ale jeden ich rodzaj zasługuje na szczególną uwagę. Chodzi o wartości czy jakości (tak zwie je Ingarden najczęściej) metafizyczne. Ujawniają się one nie tylko w życiu, ale i w sztuce. Skoro się ujawniają, to znaczy, że jakoś **istnieją**. Wartości metafizyczne nie należą do „naszego” świata, nie są też jednak tworamia intencjonalnymi. Ich „miejsce” znajduje się w świecie duchowym, świecie autentycznej Transcendencji. Ingarden nie mówi o żadnych mistycznych przeżyciach człowieka. Z pewnością bałby się pomieszania filozofii, zwłaszcza metafizyki, z religią. Ale mówiąc, tak jak to sam formułował, o jakościach metafizycznych, otworzył drogę ku Transcendencji. A tym samym zbliżył się nieoczekiwanie do myśli nie tyle Edyty Stein, ile Siostry Teresy Benedykty od Krzyża.

Edith Stein and Roman Ingarden – Concepts of Man

Summary

In this article the author reconstructs and compares two concepts of man in thoughts of two great phenomenologists – Edith Stein and Roman Ingarden – connected joint not only by the intellectual bond but also by great friendship. The paper consists of two parts. First, the author presents Stein’s and Ingarden’s philosophy of man. Such notions as: subject, soul, spirit and body, experience, self-experience and activity of will, are shown from two perspectives. By analysing terminology used by both Stein and Ingarden in their works, the author tried to depict an appropriate – according to them – psychophysical constitution of man. While discussing Stein’s concepts, the author demonstrates also her transition from phenomenology to mystical domain as well as her inspiration of Saint John of the Cross’ and Saint Theresa of Ávila’s works. Ingarden did not enter as firmly as Stein into the mystical domain, yet he opened a path into the Transcendence by creating a concept of metaphysical qualities.

¹⁷ Referując poglądy R. Ingardena, wykorzystałem część rozdziału „Człowiek i wartość w filozofii Romana Ingardena” ze swojej książki *Istnienie i wartość*, Kraków 1981.