

Andrzej Przyłębski

EDYTA STEIN JAKO KRYTYK ONTOLOGII FUNDAMENTALNEJ HEIDEGGERA

Zacznę od uwagi, iż tekst ten nawiązuje do konferencyjnego wystąpienia Aleksandry Szulc, którego rozwinięta wersja zawarta jest również w tym tomie. Zgadzam się z większością tez, które wygłosiła Autorka, choć niektóre z twierdzeń sformułowałbym może nieco inaczej. Do pewnych kwestii jednak chciałbym się już na wstępie odnieść, bo będą one stanowić kontekst dla mego dalszego wywodu. Padło na przykład stwierdzenie, że Heidegger szerzej niż Stein wypowiedział się na temat tego, czym jest fenomenologia. Rzeczywiście istnieje dość długi, choć nie do końca klarowny wywód w *Byciu i czasie*. Heidegger dużo mówił też o istocie fenomenologii podczas swych ćwiczeń i wykładów, ale to możemy pominąć, bo było to znane tylko studentom. Zresztą Edyta Stein, wprowadzając studentów Husserla w tajniki jego nauki i metody, również musiała sporo na ten temat mówić. Ale jest też coś spisane: E. Stein napisała bowiem tekst na temat *Zadań i metody filozofii* – filozofii pojętej naturalnie jako fenomenologia – który stał się rozdziałem jej *Einführung in die Phänomenologie* (opublikowanego pośmiertnie w tomie XIII *Edith Steins Werke*¹). Tekst ten ukazał się przed kilkoma laty w polskim przekładzie w piśmie „Fenomenologia”² i tam mówi Stein o fenomenologii zrazu – i głównie – jako ontologii: jest ona pierwotnie

¹ Pod red. Ericha Przywary.

² E. Stein, *Zadania i metoda filozofii*, tłum. M. Olejniczak, M. Mozler-Wawrzinek, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 129-141.

odślanianiem sensu bytu czy też bycia, owego *Sinn des Seins*, o które tak bardzo chodziło Heideggerowi. Pisze tam Stein:

Nauka pozytywna polega [...] na badaniu [...] zależności (między przedmiotami). W rzeczywistości nie jest on [przedmiot - przyp. A.P.] tylko tym, czym jest w takich to a takich okolicznościach, ma nie tylko naturę przypadkową, lecz także istotę, właściwości, które koniecznie mu przysługują i bez których nie mógłby istnieć. Istota tych rzeczy, ich byt właściwy [...] jest tym, co interesuje filozofię. I o ile jest ona badaniem istoty, możemy nazwać ją ontologią³.

O takiej ontologii, jako badaniu sensu bytu/bycia, myśli też Heidegger, z tą tylko różnicą, że chce jej budowanie oprzeć na pewnym wyróżnionym byciu, którym nie jest czysta świadomość, lecz jestestwo (*Dasein*): konkretna, każdorazowo moja, faktyczna egzystencja. Oryginalnym pomysłem Heideggera jest też to, że ową istotę fenomenów ujmuje jako ich bycie, oraz to, że w miejscu Husserlowskiego „widzenia rzeczy/fenomenów/istot” umieszcza ich rozumienie, a to znacznie zwiększa, poszerza obszar fenomenalny podlegający badaniu. Ale pozwolę sobie przytoczyć jedno zdanie z wyżej wymienionego tekstu E. Stein, które „daje do myślenia”: „Istnieje jeden cel, na który pracują wszystkie pojedyncze badania filozoficzne i dla którego spełnienia współdziałają: celem tym jest zrozumienie świata”⁴. Zauważmy, że Stein mówi tu o „zadaniach filozofii”, a nie fenomenologii. Fenomenologia pojawia się w drugiej części tekstu, poświęconej metodzie takich efektywnych badań ontologicznych (oraz epistemologicznych i wszelkich innych). „Metoda filozoficzna, której szukaliśmy, polega na wiernym opisie fenomenów, który my określamy fenomenologią”⁵. Rozumie więc ona fenomenologię – co warto podkreślić – tak jak Heidegger, to znaczy jako metodę.

Od Heideggera różni ją jednak to, że choć nie chce dokonać tak zwanej redukcji transcendentnej, zalecanej przez Husserla jako warunek przeprowadzania naprawdę głębokich badań fenomenologicznych, to obstaje przy post-kartezjańskim schemacie podmiot-przedmiot jako „przeciw-stawionych” sobie, przy schemacie, który Heidegger w punkcie wyjścia odrzuca i w pracach po tak zwanym zwrocie obszernie rekonstruuje, a następnie poddaje krytyce. Stein natomiast powiada, że po redukcjach przeprowadzonych na naszym empirycznym Ja, „nie jest ono niczym innym jak podmiotem przeżycia [...]; nie można o nim niczego powiedzieć ponad to, że przeżycie z niego wypływa, że ono w nim żyje. Nazywamy je czystym Ja. Nie jest ono

³ Tamże, s. 133.

⁴ Tamże, s. 135.

⁵ Tamże, s. 138.

częścią świata realnego, tak jak indywiduum psychiczne, lecz stoi naprzeciw świata”⁶.

Warto jednak dodać, iż owego czystego Ja nie utożsamia Stein z intencjonalną świadomością, bo gdyby tak było, to nie mogłaby stwierdzić, że:

Istotowego opisu świadomości można dokonać tylko wówczas, gdy wraz z tym uzyskuje się strukturę świata, budowę istotową wszystkich rodzajów przedmiotów. Idealnie dokończona fenomenologia musi zawierać w sobie wyniki wszystkich ontologii, jednocześnie fenomenologia musi, wyjaśniając stosunek pomiędzy świadomością a przedmiotami we wszystkich ich formach, rozwiązać problemy teorii poznania, względnie krytyki rozumu⁷.

Można też zgodzić się z tym, że Heidegger odrzuca ideę podmiotu transcendentalnego. Ale czy to samo dotyczy redukcji transcendentalnej, to znaczy redukcji do czegoś ponad-empirycznego, owo empiryczne warunkującego i przez to transcendentalnego?⁸ Tak, jeśli rozumieć ją jako dotarcie do czystej świadomości oczyszczonej z wszelkich prze(d)sądów. Nie, jeśli rozumieć ją jako odsłonięcie czy też ukonstytuowanie fundamentu, który odpowiada za nasz „odbiór bytu” w tym sensie, że warunkuje (stanowiąc „warunek możliwości”) to, jak ów byt nam się jawi. Bo czyż osławione *Dasein* (jestestwo/byt przytomny) nie jest takim właśnie fundamentem? Już sam termin „ontologia fundamentalna” na to wskazuje. To charaktery (sposoby bycia) owego *Dasein* rozstrzygają o tym, jak jawi się nam bycie bytów, jak rozumiemy rzeczywistość, w której żyjemy⁹.

Przejdę teraz do głównego tematu mego wystąpienia. Jak pokazuje korespondencja, Stein z jednej strony prawdziwie podziwiała Heideggera, z drugiej jednak była głęboko sceptyczna wobec kierunku, jaki obrała jego filozofia. Podziw brał się zapewne nie tylko z lektury jego pism, zwłaszcza *Bycia i czasu*, ale także z obserwowania Heideggera podczas debat w gronie

⁶ Tamże, s. 139. Zauważmy w tym miejscu, iż takie stanowisko bliskie jest temu, co na temat podmiotu wypowiada Wittgenstein w *Traktacie logiczno-filozoficznym* (Teza 5.632: „Podmiot nie należy do świata, lecz jest granicą świata”). Problem relacji tak zwanej pierwszej filozofii Wittgensteina do transcendentnego idealizmu Husserla zasługuje na odrębne opracowanie.

⁷ E. Stein, dz. cyt., s. 141.

⁸ Co wcale nie mósi mieć „natury” podmiotu, lecz np. stanowić ogół reguł racjonalnego dyskursu.

⁹ Por. w tym kontekście stwierdzenie Heideggera zawarte na jednej ze stron tego dzieła: „Każde otwarcie bycia jako transcendensu [to znaczy świadomość różnicy ontologicznej: różnicy między bytem i byciem – przyp. A.P.] jest poznaniem transcendentalnym” (Por. M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 1994, s. 54).

badaczy-fenomenologów we Fryburgu. W liście do Romana Ingardena z 2 października 1927 roku pisze: „W to, że Heidegger to nie byle jaka wielkość i że może nas wszystkich zaćmić, uwierzyłam sama po przeczytaniu jego książki”¹⁰. Ale dużo wcześniej, w liście z 1921 roku, donosi Ingardenowi o nieznośnej atmosferze, wynikającej z lekceważenia Husserla, a wywołanej przez Heideggera i grupę byłych uczniów Husserla, którą ten pierwsi przeciąga na swoją stronę, tworząc „nowy kierunek”, niezgodny z fenomenologią¹¹. Jeszcze w 1926 roku niepokoi się, iż Husserl przekaże swą katedrę Heideggerowi, który „chodzi własnymi ścieżkami”, co doprowadzi fenomenologię do zapaści lub co najmniej kryzysu¹².

Tym, co spowodowało tak pochlebną ocenę Heideggera w pierwszym z przytoczonych listów, była, jak się wydaje, lektura *Bycia i czasu*. W dziele tym Stein zobaczyła rozwinięcie problematyki, która nurtowała ją samą od dawna, i to w stopniu większym niż teoriopoznawcze studia, które zdominowały ówczesne badania Husserla (a które i ją zmuszały do namysłu nad rzeczami dla niej drugorzędnymi). Była to kwestia indywidualnej, niepowtarzalnej ludzkiej egzystencji. Siłę tego zainteresowania widać już w stosunku Stein do Maxa Schelera, w jej opisach jego wizyt we Fryburgu czy w Getyndze, a także w ocenie rozwoju jego myślenia. Pozwolę sobie przytoczyć pewien fragment z jej wspomnień:

Scheler był, oczywiście, również zdecydowanie przeciwny zwrotowi Husserla ku idealizmowi i wyrażał się o nim niemal z góry. [...] Sposób postępowania Schelera, polegający na rzucaniu genialnych myśli bez systematycznego ich sprawdzania, miał w sobie coś oślepiającego i uwodzicielskiego. W dodatku Scheler mówił o kwestiach związanych z życiem, które dla każdego są ważne, szczególnie poruszają ludzi młodych, nie zaś, jak Husserl, o rzeczach suchych i abstrakcyjnych¹³.

Stein pisze to jeszcze jako wielbicielka swego mistrza i nauczyciela, którego autorytet – a przez to i priorytet – jest co rusz podważany przez Schelera i jego zwolenników, co spotyka się z jej zde gustowaniem. Wkrótce jednak przebijają się inny ton:

¹⁰ *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klentek-Zabłocka, J. Wajs, Kraków 1994, s. 188. Dodam też, że w niemieckim oryginale sformułowanie „zaćmić” brzmi jeszcze drastyczniej: „dass er uns alle in die Tasche stecken kann”, co można by przełożyć, że „mógłby nas wszystkich nakryć czapką”.

¹¹ Tamże, s. 137.

¹² Tamże, s. 172.

¹³ Cytuję na podstawie: *Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*, oprac. s. Teresa Renata od Ducha Świętego, Paryż 1987, s. 42.

Pierwsze wrażenie, jakie Scheler na mnie wywarł, było fascynujące. Nigdy potem nie uderzył mnie u żadnego człowieka tak wyraźnie „fenomen genialności”. Z wielkich, niebieskich oczu Schelera bił blask jakiegoś wyższego świata. [...] Przemawiał bardzo dobitnie, owszem, dramatycznie. Słowa, które szczególnie lubił, na przykład „czysta mądrość”, wymawiał z nabożeństwem i czułością. [...] Wówczas w Getyndze omawiał zagadnienia, które stanowiły także temat jego wcześniej wydanej książki *Zur Phänomenologie und Theorie der Sympathiegeföhle*. Przedstawiły one dla mnie szczególną wartość, bo właśnie zaczęłam zajmować się zagadnieniem „wzucia się”¹⁴.

Nie jest zatem, jak sędę, kwestią przypadku, iż antropologia tworzona przez Stein oparta była na trójdzielnej strukturze bytu ludzkiego: ciało-dusza-duch. Scheler wypracował ją, jak wiadomo, w drugim okresie rozwoju swej filozofii, w którym od kwestii fenomenologicznego badania istotowych struktur aksjologicznych przeszedł do problematyki antropologicznej. W pracy *Stanowisko człowieka w kosmosie*, opublikowanej w 1928 roku – roku jego niespodziewanej, przedwczesnej śmierci – a więc w rok po ogłoszeniu przez Heideggera *Bycia i czasu*, wychodząc od analiz bytu roślinnego, poprzez analizę bytowania zwierząt, doszedł do charakterystyki ludzkiego egzystowania. To w niej pokazuje miejsce dla duchowego wymiaru ludzkiego bytowania, jedyne, który wyróżnia człowieka spośród innych bytów ożywionych. I w tej duchowości byt ten otwiera się na transcendencję boską¹⁵. Jak wiadomo, sam Scheler poszedł tą drogą: nawrócił się na katolicyzm, co nie pozostawało bez wpływu na treść i formę jego wykładów, oddziałując również na Edytę Stein¹⁶.

Edycie Stein takie „warstwowe” podejście było z pewnością bliższe niż *quasi*-antropologia Heideggera¹⁷. Na to, że Stein była może bardziej uczennicą Schelera niż Husserla, zadaje się wskazywać Roman Ingarden w swym wykładzie o filozoficznych dokonaniach Stein, wygłoszonym w Krakowie¹⁸. Podkreśla on widoczną w ich rozmowach i korespondencji predylekcję do podejmowania zagadnień istoty bytu ludzkiego. Sama Stein poszła w swej antropologii jeszcze o krok dalej niż Scheler, w kierunku czegoś, co – za ks.

¹⁴ Tamże, s. 43.

¹⁵ Por. M. Scheler, *Stanowisko człowieka w kosmosie*, tłum. A. Węgrzecki, w: tegoż, *Pisma z antropologii filozoficznej i teorii wiedzy*, Warszawa 1987, s. 43-149.

¹⁶ Patrz: s. 43 z jej przytaczanych powyżej (*Edyta Stein. Filozof i karmelitanka*) wspomnień.

¹⁷ Sformułowania „*quasi*” używam dlatego, że sam Heidegger – nie bez pewnych racji – dystansował się od zakwalifikowania jego dzieła jako wkładu do antropologii filozoficznej. Tak renomowani badacze, jak H. Schnädelbach (por. *Handbuch Anthropologie*, red. E. Bohlen, Ch. Thies, Stuttgart 2005, s. 57-63), kwestionują jednak tę autointerpretację.

¹⁸ Por. R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: tegoż, *Spór o prawdę istnienia*, dz. cyt.

prof. Antonim Siemianowskim – określić by można jako antropologia teologiczna¹⁹. Kluczowe było dla niej pojęcie osoby, bytu osobowego. A ponieważ towarzyszył temu element esencjalistyczny, wzięty zarówno od Husserla (wgląd w istoty, w prawdy istotowe), jak i od św. Tomasza z Akwinu, to można tu, jak sądzę, mówić o personalizmie esencjalistycznym²⁰.

I wtedy widać od razu, jak bardzo kontrastuje to ze stanowiskiem Heideggera: u niego dominuje wszak pojęcie egzystencji, pojęcie istoty ujęte jest nie jako coś stałego, formującego byt ludzki w jego duchowej specyfice, lecz jako „istoczenie” się (ziszczanie) człowieka – pojętego zarówno jako indywiduum, jak i jako gatunek – a więc otwarcie się na element historyczności, czasu i „czasowania się” ludzkiej egzystencji. Ten sam sceptycyzm dotyczy kategorii osoby. Pojęcie to nie odgrywa u Heideggera żadnej roli, filozof uważa jego przyjmowanie za pochopne, filozoficznie niewskazane (*ergo*: nieuzasadnione).

Dochodzi do tego inna, także ogromna, różnica: Stein uważała uwypuklenie przez Heideggera fenomenu śmierci (bycia-ku-śmierci, trwogi przed śmiercią) za błędne, bo nieuwzględniające doświadczenia ludzi wiary, dla których śmierć cielesna stanowi tylko moment przejścia do innego, wyższego świata. Swym ujęciem Heidegger potwierdzał właściwie a-teistyczne nastawienie swej filozofii, które podbudowywał teoretycznie w wykładach na temat relacji teologii i filozofii. Podbudowywał, moim zdaniem, nie do końca zasadnie. Powiadał na przykład, że filozofia chrześcijańska jest niemożliwa, lecz twierdzenie to jest prawdziwe tylko przy pewnym rozumieniu tej filozofii²¹. W tej konstelacji także to, że Stein sprzeciwiała się faworyzowaniu przyszłości jako tego wymiaru czasu, który najpełniej oddaje specyfikę egzystencji, nie jest bez znaczenia. Sama uważała, jak już widzieliśmy, że prymat powinien przypadać terażniejszości, bo to ona daje nam wgląd w doświadczenie (doznanie) wieczności. A właśnie tego odniesienia bytu ludzkiego do

¹⁹ Por. A. Siemianowski, *Teocentryczna antropologia Edyty Stein*, w: „Znak-Idee” I. Edyta Stein albo filozofia i krzyż, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźniakowski, Kraków 1989, s. 49-59.

²⁰ Tak twierdzi Philibert Sectaran w tekście: *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, w: „Znak-Idee” I, dz. cyt., s. 34.

²¹ Z pewnością nie spełnia kryteriów poznania filozoficznego koncepcja, która wychodzi z aktu wiary i prawd/dogmatów z nim związanych, by dedukować z nich strukturę systemu filozoficznego. Ale w innej sytuacji jest koncepcja, która dochodzi, wskutek badań, do twierdzeń zasadniczo zgodnych z jakąś religią. W tym też sensie należy rozumieć „a-teistyczny” charakter filozofii jako przedsięwzięcia poznawczego: nie jako propagowanie ateizmu, czyli ideologii bez-bożności, lecz jako zawieszenia w tej sprawie sądu, niekorzystanie w budowaniu twierdzeń filozoficznych i argumentowaniu na ich rzecz z takich źródeł, jak objawienie, mistyka, egzegeza pism świętych.

wieczności zabrakło Stein w Heideggerowskim *Byciu i czasie* najbardziej. To dlatego tytuł jej najważniejszego dzieła brzmiał *Endliches und ewiges Sein: Byt skończony i byt wieczny*.

Podtytuł wymienionej przed chwilą pracy Stein brzmi *Versuch eines Aufsteigens zum Sinn des Seins*, czyli: *Próba dotarcia do sensu bycia*. Widać jasno zbieżność z głównym zamierzeniem Heideggera podjętym w *Byciu i czasie*. Ontologia fundamentalna miała być drogą prowadzącą do odsłonięcia całości bycia, nie tylko sensu ludzkiej egzystencji. W świetle tego, co wyżej powiedziano, widać jednak też wyraźnie, skąd się bierze sceptycyzm Stein co do filozoficznej wartości dzieła Heideggera. Ma on inne źródła niż podobny sceptycyzm Husserla: ten ostatni uważał tę pracę za kiepsko przeprowadzone studium z zakresu antropologii filozoficznej, na co zresztą, jego zdaniem, było jeszcze zbyt wcześnie, bo nie pozwalał na to ówczesny stan badań fenomenologicznych. Stein takiego nastawienia do tworzenia antropologii mieć nie mogła, bo – jak już pisałem – sama dążyła do jej stworzenia. Jej krytyczny osąd wynikał z tego, że – jej zdaniem – Heideggerowi nie udało się wypracować (odsłonić) w pełni potencjału ontologicznego drzemiącego w *Da-sein* (jestestwie), kategorii, od której – jak uważa – całkiem słusznie wyszedł.

Ontologia Stein pozostaje wierna idei warstwowej konstytucji bytu. „Świat bytu istotowego [*wesenhaftes Sein*] – pisze autorka w wyżej wymienionym dziele – winien być ujmowany myślowo jako świat uwarstwiony [*Stufenreich*]”²². Według niej całość bytu jest uporządkowana na dwóch zasadniczych poziomach: bytu niestworzonego (i zarazem: nieskończonego, absolutnego, wiecznego) oraz bytu stworzonego (i zarazem skończonego). Ten ostatni dzieli się jeszcze na byt bezczasowy (czyli istotowy) oraz byt czasowy (czyli istnieniowy). Różnica między istnieniem i istotą pozostaje dla Stein kluczowa.

Ta ogólna perspektywa – stwierdza jeden z badaczy jej twórczości – rozjaśnia [...] status osoby ludzkiej, której „nosicielem” jest jednostka, a która jednocześnie wpisana jest w globalny porządek zorganizowanego i ustrukturuwanego świata. Z natury związany z zastanymi strukturami materialnego i organicznego świata, jest człowiek z kolei w pełni odpowiedzialny za odkrycie całości Sensu, zgodnie z którym ma siebie kształtować. Jest tedy także odpowiedzialny za jakość życia, które dzięki duchowemu kontaktowi z wyższym „światem” istotowym może stawać się bardziej intensywne, bardziej czyste, bardziej skoncentrowane²³.

Całościowa ontologia Heideggera, jak wiadomo, nigdy nie powstała, a jej zacyzn – ontologia fundamentalna – wychodzi z całkowicie odmiennych

²² E. Stein, *Ewiges und endliches Sein*, cyt. za: P. Secretan, dz. cyt., s. 34.

²³ P. Secretan, dz. cyt., s. 47.

założeń. Różnica między Stein i Heideggerem, dwoma uczniami Husserla, nie polega więc tylko na różnicy między fenomenologią transcendentálną i hermeneutyczną. Jest to również – a może nade wszystko – różnica odnosząca się do ich ontologii i antropologii. Nieuprzedzony badacz – a za takiego chciałbym uchodzić – musi jednak przyznać, iż rekonstrukcja stanowiska Heideggera z *Bycia i czasu*, przeprowadzona przez Stein w poświęconym mu tekście, zadziwia wnikliwością, głębią i starannością. Szereg jej zarzutów ma fundamentalny charakter. Wskazuje na to także kierunek, w którym rozwijała się później fenomenologia hermeneutyczna w pracach Hansa-Georga Gadamera (wprowadził on inne pojęcie skończoności, inaczej odniósł się do współ-bycia oraz do tradycji²⁴) czy Maurice’a Merleau-Ponty’ego (uzupełnił badania egzystencjalne o badania ludzkiej cielesności, pominięte przez Heideggera). Wielka szkoda, że tekst Stein, napisany dziesięć lat po ogłoszeniu *Sein und Zeit*, ukazał się tak późno i pozostał – prawdopodobnie z uwagi na obecność silnego wątku konfesyjnego – niemal niezauważony.

Z jej krytyki stanowiska Heideggera wskażę tylko na dwa elementy, wyznaczające drogę rozwoju całościowej, systematycznej filozofii hermeneutycznej, nad którą sam od lat pracuję.

Pierwszy to podkreślanie znaczenia ludzkiej wspólnoty. Stein nie zgadza się na jej redukcję do „Się” (owego „*das Man*”), do bytowania nieautentycznego/niewłaściwego. Argumentuje słusznie za koniecznością przyjęcia (potwierdzonej fenomenalnie i fenomenologicznie) właściwego bycia w i ku wspólnotcie. Tym samym podważa Heideggerowskie analizy fenomenu „Się”, pokazując, iż takie bytowanie, bytowanie w modusie wspólnotowych reguł i wyznaczników, nie jest czymś z istoty złym, jeśli tylko nie zaniedbujemy naszego osobowego bytowania, naszej troski o byt własny osobowy. Pokazuje też, słusznie, jak sędzę, że Heideggerowska autentyczność (*Eigentlichkeit*) skazuje jednostkę na samotność (mówi w tym kontekście nawet o solipsyzmie).

Element drugi to jej ujęcie śmierci w reakcji na Heideggerowskie opisy bycia-ku-śmierci. Stein okazuje się tu zdecydowanie lepszym fenomenologiem niż Heidegger, który raczej dedukuje ze swego pojęcia bytu przytomnego, egzystencji pojętej jako zadanie (*Dasein als Zu-Sein*), pomijając to, jak my, od dzieciństwa, poprzez młodość i dorosłość, doświadczamy śmierci: zwierząt domowych, obcych ludzi, bliskich. Stein całkiem zasadnie wpro-

²⁴ Kwestię fundamentalnej różnicy w podejściu Heideggera i Gadamera do znaczenia tradycji, przekazu kulturowego, odsłonił Csaba Olay w swym znakomitym tekście *Die Überlieferung der Gegenwart und die Gegenwart der Überlieferung. Heidegger und Gadamer über Tradition*, w: „International Yearbook for Hermeneutics” Vol. 12, Tübingen 2013, s. 196-219.

wadza tu element ludzkiej cielesności, np. ciężkiej choroby, która uświadamia nam możliwość śmierci, styka nas z nią niemal bezpośrednio i to wcale nie – jak widzi to Heidegger – w modusie wypierania, uciekania, odrzucania. Stein daje przy tym świetne fenomenologiczne opisy stanów, w jakich się wówczas znajdujemy, dużo lepsze niżli nadto aprioryczne opisy u Heideggera.

Takie produktywne dla rozwoju hermeneutycznej fenomenologii elementy w pracach Stein można by mnożyć. Muszę zatem ten krótki szkic zakończyć nieco smutną konstatacją: porzucenie przez Edytę Stein akademickiej filozofii stanowiło dla tej filozofii sporą stratę. Było to jednak w dużym stopniu spowodowane sytuacją niemieckiej nauki w owym czasie, a w szczególności niechętnym stosunkiem do kobiet pragnących się habilitować, by przez to otworzyć sobie drogę do pełnej kariery uniwersyteckiej. To dlatego Stein zmuszona była do pracy dydaktycznej w ośrodkach pedagogicznych mniejszej rangi, które nie stwarzały jej sposobności do badań opartych na kontaktach z czołówką ówczesnych uczonych swej dyscypliny.

Ta strata dla filozofii nie musi oczywiście być rozumiana jako strata dla samej Stein. Wydaje się bowiem, iż od filozofii oczekiwała ona od początku pewnego pogłębionego i zarazem spójnego poglądu na świat, na byt, w pełnym znaczeniu tego terminu. Z czasem zorientowała się, że badania fenomenologiczne prowadzone przez Husserla, któremu zawsze bardziej chodziło o szczegóły, o analizy, niżli o syntezy, nie doprowadzą do wytworzenia takiego światopoglądu, że raczej będą w nieskończoność taką możliwość odsuwać. I wtedy zwróciła się w innym kierunku, natrafiając przy tym na potężne dzieło św. Tomasza z Akwinu, które wskazało jej inną drogę filozofowania. Konwersja i pisma mistyczne stanowiły tylko konsekwencje tego wyboru.

Przestrzec chciałbym jednak przed wnioskiem, iż droga Stein to droga „prawdziwego, autentycznego filozofa” czy też „każdego rzetelnego fenomenologa”, to znaczy taka droga refleksji filozoficznej, która jeśli jest wystarczająco konsekwentna, to *nolens volens* prowadzi do transcendencji, do Absolutu²⁵. A ten przybrać może postać Jahwe: Boga żydów i chrześcijan. Bo choć można się – przy pewnych zastrzeżeniach – zgodzić z twierdzeniem, iż „fenomenologia od momentu redukcji transcendentnej zmierza kierunku mistyki”, to nie wynika z tego, że „mistyka może być traktowana jako spontaniczna fenomenologia”²⁶. Fenomenologia, zarówno ta, którą zaprojektował

²⁵ Taki wydaje się wydźwięk artykułu A. Grzegorzycy *Bóg i wiara w filozofii Edyty Stein*, w: *Demitologizacja, świadectwo, dialog. Niemiecka filozofia religii*, red. J. Barcik, G. Chrzanowski, Kraków 2008, s. 179-200.

²⁶ Tamże, s. 185.

Husserl, jak i ta, której możliwość zaprezentował Heidegger, a nawet ta, którą uprawiali Merleau-Ponty, Marion czy Schmitz (żeby wymienić najważniejszych), chce pozostać dyscypliną dyskursywną, a więc poznaniem intersubiektywnie komunikowalnym. Przeżycie mistyczne jednak takim nie jest. Podobne obiekcje zgłosić by można pod adresem pojęcia intuicji, którego – choć odgrywa w filozofii europejskiej pewną rolę²⁷ – nie da się sprowadzić do „wczucia” (*Einfühlung*). Sens tego ostatniego pojęcia w jego dyskursywnym zastosowaniu wyczerpuje się w odniesieniu do poznania życia duchowego innego człowieka jako osoby. Przeniesione na kontakt człowieka z Naturą czy z Absolutem traci sens epistemiczny, stając się jedynie wskazaniem na możliwość pewnego rodzaju irracjonalnej, uczuciowej więzi z bytem.

Fenomenologia jest – jak słusznie zauważył Józef Tischner – w istocie filozofią sensu, ale nie filozofią Sensu, jak zdaje się twierdzić A. Grzegorzczak²⁸. Uprawianie fenomenologii nie prowadzi do przeżyć mistycznych ani do religijności. Wyeksponowania przez Heideggera czasowości („czasowania się”) ludzkiej egzystencji i zakotwiczenia w nim zwykłego pojęcia czasu nie da się podważyć przez to, że byt wieczny da się pomyśleć jako idea opozycyjna względem bytu skończonego. Nie sposób zaprzeczyć, że także religia żydowska oraz chrześcijańska mają „swój czas”: zrodziły się w pewnym kontekście i momencie historycznym i mają swe dzieje. Heidegger jest w swym myśleniu tak radykalny, że nawet praw nauki (w tym pozaczasowych jakoby praw logiki) nie traktuje jako wiecznych, bo wedle niego prowadziłyby to do twierdzenia, że wieczne jest samo *Dasein*. Ale nasze egzystencjalne doświadczenie – choćby w świadomości przemijania – mówi nam coś innego. A fenomenologia to zdanie sprawy z doświadczenia. To właśnie oznacza Husserlowska zasada „powrotu do rzeczy samych”, który nie jest wcale powrotem do Kantowskich „rzeczy samych w sobie”, lecz wnikliwą analizą naszego doświadczenia „rzeczy-wistości”, przebijającą się przez skorupę bezrefleksyjnie przyjmowanych konstrukcji pojęciowych²⁹. To ono – doświadczenie – jest nieprzekraczalną wielkością (daną, *Gegebenheit*) w tej filozofii. Przeżycie mistyczne jest z pewnością pewną postacią doświadcze-

²⁷ I to nie tylko u Bergsona i jemu podobnych; weźmy choćby pojęcie oglądu intelektualnego, funkcjonujące w niemieckim idealizmie i nie tylko w nim (to na nim zdaje się wzorować Husserlowskie *Wesensanschauung*).

²⁸ A. Grzegorzczak, dz. cyt., s. 191.

²⁹ Tu warto podkreślić dwie kwestie: to, iż nawet jeśli w polskich tłumaczeniach dwukrotnie pojawia się słowo „rzecz”, to Kant mówi o *Dinge*, a Husserl o *Sachen*, oraz to, że Husserl tym chce się różnić od neokantyzmu, swego poważnego konkurenta w odnowie akademickiej filozofii, że pragnie przekroczyć tradycyjną filozoficzną pojęciowość, tworząc nowy język. Heidegger robi to samo pod hasłem „przewyciężenia metafizyki”.

nia, jednak nie taką, w której kulminuje się osobowy byt jednostki. Nie kwestionuje to w niczym potrzeby szukania duchowego wymiaru życia czy indywidualnej doskonałości, o co słusznie zabiegała Edyta Stein.

Wiara jest darem, a nie wiedzą. To odkrycie Kanta nie traci swej obowiązującej mocy. Powrót do dowodzenia istnienia Boga na sposób św. Tomasza jest dziś niemożliwy. Także wskutek prac Kanta. Mimo iż prawdziwe zdaje się twierdzenie, że kiepska filozofia raczej odwołuje się do Absolutu, a dobra, naprawdę głęboka i radykalna, raczej do niego prowadzi, to i tak trudno przyjąć, iż „Bóg filozofów” jest tożsamy z Bogiem któreś z wielkich religii monoteistycznych. Jeśliby szukać uzasadnienia dla tezy o wyższości chrześcijaństwa nad innymi religiami, to dostarcza go nie Scheler, Stein czy Buber, lecz Georg Wilhelm Friedrich Hegel.

Nie jest też zasadnym poglądem, iż antropologiczne analizy Stein przewyższają swym poziomem to, co stworzył Heidegger w *Sein und Zeit*. Pośrednim dowodem na to, że jest inaczej – to znaczy, że Heidegger jest filozofem rangi światowej, a Stein regionalnej – jest współczesna recepcja ich dzieł. Podczas gdy Stein filozofuje na bazie klasycznej metafizyki (Arystoteles, Tomasz), wzbogaconej (w sposób nie do końca spójny, ale to nie jej wina) o analizy fenomenologiczne, Heidegger dokonuje radykalnego przewrotu: przekracza dziedzictwo metafizyki, inauguruje badania filozoficzne wychodzące od „świata przeżywanego/świata naszego życia” – ludzkiej praktyki życiowej³⁰. A przez to otwiera filozofię na amerykański pragmatyzm, na Wittgensteina filozofię kultury jako ogółu gier językowych, a także na dialog z wielką filozofią Wschodu. Do dziś jest żywą inspiracją dla myślicieli z Indii, Chin czy Japonii. Trudniej natomiast ocenić, czy egzystencjalna postawa, którą preferuje – zawieszenia, otwartości, niezamknięcia interpretacji – jest życiowo lepsza od nastawienia Edyty Stein, poszukującej „twierdzy duchowej”, która kierowałaby naszymi wyborami, działaniami i zaniechaniami. Bo żyć – żyć godnie, „po ludzku” – trzeba, nawet jeśli Księgi Wiedzy nigdy nie da się zamknąć.

Edith Stein as a Critic of Heidegger's Fundamental Ontology

Summary

While Stein truly admired Heidegger, she was nevertheless deeply sceptical of the direction that his philosophy took. What caused such a flattering assessment of

³⁰ Bo tym – w swej istocie – jest Heideggerowskie *Da-sein* (tu-oto-bycie, przytomne bycie w rzeczywistości).

Heidegger was primarily, but not exclusively, her reading of *Being and Time*. In this work, Stein saw the development of the issues that fascinated her for a long time and which were for her more important than epistemological studies that dominated Husserl's research. It was a matter of individual, unique, human existence. Her critical review of Heidegger's book shows two elements that set the way for the development of a comprehensive, systematic hermeneutical philosophy. The first is the stress on the importance of the human community against the domination of *das Man*. The second component is her account of death, in response to Heidegger's description of being-towards-death.