

Rafał Kazimierz Wilk *OSPPE*

ZAGADNIENIE CZYSTEGO JA W FILOZOFII EDYTY STEIN

1. Wprowadzenie

Edmund Husserl, twórca szkoły fenomenologicznej i mistrz Edyty Stein, w odniesieniu do *Ja* bezpośrednio uświadomionego w przeżyciu użył określenia *Ja czyste (reine Ich)*. Takie *Ja* charakteryzuje to, że nie ma treści i jest w sobie nie do opisanego¹. Husserl wyjaśnia, iż jest to „czyste *Ja* i nic więcej”². Jest ono obecne w każdym przeżyciu jak np. „ja spostrzegam”, „ja się cieszę”, „ja myślę”, „ja wnioskuję” itd. i nie można go z tego przeżycia wykreślić. Jest ono z jednej strony nieoddzielne od przeżycia, z drugiej zaś, nie można uważać go za część tegoż przeżycia. Trzeba raczej powiedzieć, że to każde przeżycie przynależy do owego *Ja*, a *Ja* jest tym, co w każdym z tych przeżyć żyje. Nurt (*Fluss*), w którym uobecniają się ciągle nowe jednostki przeżyciowe, jest właśnie życiem *Ja*³.

2. Czyste *Ja* a człowiek

O wzajemnym przyporządkowaniu *Ja* i przeżyć Edyta Stein pisze: „Znaczy to jednak coś więcej aniżeli fakt przynależności do *Ja* wszyst-

¹ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tł. I. J. Adamska, Kraków 1995, dalej cyt. BSBW.

² *Tamże*. Zob. także: E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, s. 160.

³ BSBW, s. 80.

kich zawartości przeżyciowych. *Ja* żyje i życie jest jego istnieniem. Teraz żyje w radości, nieco później w tęsknocie, potem znów w zamyśleniu (najczęściej w różnych takich jednostkach przeżyciowych żyje naraz) – radość mija, tęsknota przechodzi, myślenie zanika, lecz jest żywe w każdym Teraz”⁴ Wobec tego *Ja* nie odznacza się taką przemijalnością, jaka jest właściwa jednostkom przeżyciowym, ale jest ono na swój sposób ciągle żywe i wypełnia się zmieniającymi się treściami. Nie należy jednak widzieć w *Ja* czegoś na wzór np. naczyń, które byłoby stopniowo napełniane. Trzeba raczej powiedzieć, że owo *Ja* „w każdej chwili wytryskuje na nowo”. Znaczy to, że jego istnienie jest w każdej chwili obecnie-rzeczywiste i w taki sposób jest aktualne. Dzięki *Ja*, również treści przeżyć otrzymują rzeczywiste istnienie, gdyż same z siebie nie są uzdolnione do takiego zaistnienia. Jeżeli istnieją, to dokonuje się to dzięki *Ja*, w którego życie wchodzi i otrzymują udział w jego istnieniu. Jednak ich spotkanie ma charakter czasowy. *Ja* i dane przeżycie spotykają się ze sobą „tylko na chwilę i w jednym ‘punkcie’”. *Ja* w relacji do tego, co zawdzięcza mu swoje istnienie ma się tak, jak szczytowy poziom bycia do jego niższych stopni, jak nosiciel w odniesieniu do tego, co jest przezeń noszone. „Czyste *Ja* jest nosicielem pełni przeżycia”⁵

Wydawać by się mogło, że z powyższych analiz wynika wniosek, że *Ja* musi być zawsze aktualne. Jeżeli jednak przez potencjalność rozumiemy nie prostą logiczną możliwość przejścia z niebycia w istnienie, ale „wstępny stopień bycia”, czyli pewien sposób istnienia, to musimy stwierdzić, że możliwość przejścia z tak rozumianej potencjalności do istnienia dotyczy również *Ja*. Ale jak to jest możliwe? Czy *Ja* może być nie będąc żywym, czymś jakby na podobieństwo przebrzmiałej już radości, której właściwe jest „istnienie nieożywione” (*unlebendiges Sein*)? Przecież istnienie *Ja* jest życiem, zatem powinno być oczywiste, że kiedy ono nie żyje, to równocześnie nie istnieje. Według E. Stein kwestia ta wcale nie jest taka prosta. Twierdzi ona, iż wydaje się słusznym, a nawet, że jest jej powinnością – jako filozofa – mówić o różnych stopniach żywotności *Ja*. Jak zatem – w jaki sposób – żyje *Ja*? Żyje ono we wszystkich przeżyciach, które otrzymują życie od tego *Ja*. Jednostki przeżyciowe, pomimo iż stanowią zróżnicowane i zamknięte całości, to jednak nie układają się ani jedno po drugich jakby były np. ogniwami w łańcuchu, ani też jedno obok drugich, ale stanowią – jak to określił Husserl – „stru-

⁴ Tamże.

⁵ Tamże.

mień przeżyć” (*Erlebnisstrom*)⁶ Nieustannie aktualnie żywe *Ja* przechodzi z jednej treści do drugiej, z jednego przeżycia w drugie i w ten sposób dokonuje się jego życie⁷ Można też niejako odwrócić kierunek badań i poprowadzić je od strony przeżyć. Zastosowana inwersja doprowadza do przekonania, że także w tym ujęciu to, co już jest „nieżywe”, co „przeszłe”, będzie się jawić jako żyjące. Będzie to pewien wtórny sposób życia, niemniej będzie on wyraźnie świadczył, że dane przeżycie pozostaje w ciągłych związkach z *Ja*. Powyższe stwierdzenie odnosi się także do przeżyć przyszłych, które w swoisty sposób istnieją zanim jeszcze staną się żywe. Wszystkie bowiem przeżycia, zarówno te, które już się dokonały, jak i te, które dopiero nastąpią pozostają we właściwym sobie połączeniu i jedności z obecnie żywym *Ja*. *Ja* nie traci natychmiast tego, co już było jego przeżyciem, „lecz trzyma je jeszcze przez pewien czas w garści”⁸ Tak samo w stosunku do tego, co dopiero będzie – *Ja* „wyciąga rękę ku temu, co nadchodzi i po nie sięga”⁹ Powyższe stwierdzenie zachowuje swoją ważność także w odniesieniu do przeżycia dokonującego się w „obecnej” chwili. Jego treści również nie są jednakowo mocno utrzymywane przez *Ja*, niemniej wszystkie „dosiegają” *Ja*, tworząc – jako całość – jego „teraźniejsze” przeżycie.

Ponieważ poruszyliśmy problem „czasowości”, dlatego wydaje się, że warto wzbogacić te analizy o wnioski Romana Ingardena. „Kiedyś próbowałem – pisze polski fenomenolog – opisać naszą teraźniejszość jako osobliwą fazę, w obrębie której wszystko jest jeszcze obecne, wszystko żywe, wszystko obecne jako istniejące. Zatrzymam się przy tym nieco, choć sądzę, że uznanie teraźniejszości za fazę jest fałszywe. Sądzę, że przeżywany przez nas czas nie stanowi kontinuum. Przyjmijmy jednak na razie, że czas jest fazą; gdy teraz, powiedzieć można, stoję w centrum owej fazy – wydaje się, że jej całość wypełniona jest moim spostrzeganiem i spostrzeganym przeze mnie, obecnym mi światem. Husserl jednak odpowiada na to: ‘Nie, jest inaczej. Teraźniejszość ma peryferie, na których z jednej strony znajduje się retencja, z drugiej zaś protencja’. (...) Owo zatrzymanie w aktualności tego, co właśnie minione, nazywa Husserl, może za Brentanem, ‘retencją’. (...) Z drugiej zaś strony istnieje ‘protencja’ – to, co właśnie nadchodzi, ale jeszcze efektywnie nie brzmi, lecz nadchodząc, jest już w trakcie stawania się obecnym. (...) Liczne przykła-

⁶ *Tamże*, ss. 80-81.

⁷ *Tamże*, s. 81.

⁸ *Tamże*, s. 80.

⁹ *Tamże*, ss. 80-81.

dy tego, co zapowiada się w protencji, występują w muzyce”¹⁰ Również w innej rozprawie autor przedstawił swoje poglądy na ten temat. Czytamy tam: „Bez względu na to, jak bardzo transcendujemy naszą każdorazową terażniejszość i uważamy się za byt trwałe i niezawisłe od czasu, zawsze znajdujemy się jakby na ostrzu noża między dwiema otchłaniami niebytu: tego, czego już nie ma, i tego, co jeszcze nie istnieje. Zarazem i sama terażniejszość zmienia swe oblicze. Zamiast być fazą jednoznacznie jakościowo określoną przez swe wypełnienie, przekształca się ona w pozbawione wszelkiej jakości punktualne ‘teraz’, które nic w sobie zawrzeć nie może, albowiem nie ma żadnej rozpiętości”¹¹

Rzeczywistość czasu, jak widać, jest niezwykle skomplikowana. J. Guitton napisał, że „nie ma nic trudniejszego, nie ma nic bardziej nieuchwytnego niż terażniejszość; lecz gdybyśmy mogli ją przeniknąć, poznalibyśmy prawdopodobnie podstawowy aspekt bytu”¹². Problem „punktowej aktualności” E. Stein znała doskonale. Nie obca jej była zarówno myśl św. Augustyna z jego rozważaniem dotyczącym kwestii czasu, jak również teoria przedstawiona przez H. Conrad-Martius. Do tekstów tej ostatniej E. Stein odwołuje się wprost. Wiedziała ona zatem, że – jak pisze jej przyjaciółka – „nie ma (w obrębie czasu!) takiego wymiaru, w którym coś egzystującego może się zapaść, ale tak, że on je jeszcze ‘do pewnego stopnia zawiera’, jak również ‘nie ma wymiaru, który z siebie samego wydaje czy wypuszcza, zawierając je już przedtem, to, co powinno zaistnieć albo zaistnieje. Przeszłość i przyszłość nie przedstawiają w rzeczywistości tego, czym zdają się być oglądowo-fenomenalnie i co zdają się ofiarowywać”¹³ Tekst ten E. Stein opatruje następującym komentarzem: „Tutaj właśnie otwiera się cała zagadkowość czasu i istnienia czasowego jako takiego. Chwila obecna nie jest możliwa bez przeszłości i przyszłości, ale przeszłość i przyszłość nie są stabilne, nie są pojemnikami, w których może być coś zachowane i z których może coś pocho-

¹⁰ R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo (13 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Półtawski, Warszawa 1974, ss. 94-95.

¹¹ Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 53. Zob. także: Św. Augustyn, *Wyznania*, XI, tł. Z. Kubiak, Kraków 2000; J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tł. W. Sukiennicka, Warszawa 1999, zwłaszcza ss. 9-22.

¹² J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, ss. 9-10.

¹³ H. Conrad-Martius, *Die Zeit*, München 1954, ss. 171-172; H. Conrad-Martius swoje analizy dotyczące czasu ogłosiła najpierw w „Philosophische Anzeiger“ II, (1927/28) z. 2, ss. 170 n. i z. 4, ss. 387 n., a następnie w osobno wydanej rozprawie pod tym samym tytułem. Zob. także BSBW, s. 71.

dzie: nie może się w nich kryć żadne trwałe istnienie. (...) To, co pragnie się nam ukazać jako istnienia trwałe, jest tylko nieprzerwanym przechodzeniem przez miejsce styku z istnieniem”¹⁴

Nie można jednak poprzestać na prostym rozgraniczeniu polegającym na wymienieniu tego, co terażniejsze, przeszłe i przyszłe. Nie opisuje ono wyczerpująco czasowego aspektu tworzenia się jednostek przeżyciowych. Pośród nich można przecież wyróżnić takie, które w całości przeszły do przeszłości, i na które już nie mamy wpływu, oraz te, które „właśnie teraz” przechodzą do przeszłości i możemy na nie jakoś kształtująco oddziaływać. Edyta Stein przypomina, że tak właśnie są traktowane przeżycia w potocznym doświadczeniu. Za „obecny” uważa się nie tylko „sam moment chwili”, ale całe jednostki trwania. Ujęte w całości jednostki uważamy jedne za terażniejsze, inne za przeszłe lub przyszłe. W tym ujęciu jednostką przeszłą będzie taka, która już się nie rozbudowuje, gdyż w całości „odsunęła się w przeszłość”. Jednostką przyszłą będzie ta, która w żadnym momencie nie osiągnęła jeszcze poziomu terażniejszości. Natomiast za obecną będzie potraktowana taka jednostka, która wprawdzie nie jest w pełni żywa w całej swej rozciągłości, ale znajduje się w procesie żywego stawania się, dosięgając w każdej poszczególnej chwili poziomu pełnej żywości¹⁵

Po tych ważnych uwagach musimy powrócić do naszego głównego pytania, dotyczącego sposobów istnienia czystego *Ja*. W poszukiwaniu na nie odpowiedzi może nam pomóc zbadanie, w jaki sposób jest obecne *Ja* np. w przywołanych z przeszłości wydarzeniach? Sprawę dodatkowo będzie ubogacał fakt, że uobecnienie się przeżyć w żywej pamięci dokonuje się w różny sposób. Po pierwsze, może być np. tak, że człowiek będzie tylko wiedział o danym fakcie, który wydarzył się w przeszłości. Nadal pamięta on, jak się wówczas cieszył, a przedmiot jego wiedzy można zamknąć w opisie: „wtedy się cieszyłem”. Taka radość, o której się jedynie wie, nie jest ani radością żywą, ani nawet „żywo uobecnioną”. Człowiek nie żyje bowiem teraz ową radością, ale jedynie wie, że ona wydarzyła się w jego życiu. Jest to raczej „informacja” o radości. Po drugie, może zdarzyć się tak, że ktoś przeniesie się w przeszłość i będzie żył, jakby oczekując na tamto (mające miejsce w przeszłości) radosne wydarzenie. Wówczas, krok po kroku, raz jeszcze będzie przeżywał naśladowczo tamto wydarzenie. Co w tym wszystkim będzie obecnie-rzeczywiste, czyli „żywe”? Zarysowana sytuacja jest poniekąd

¹⁴ BSBW, ss. 71-72.

¹⁵ *Tamże*, ss. 76-77.

podobna do takiej, w której współprzeżywa się coś, co przeżywa obok ktoś inny, czyli tak przeżywa się radość innego człowieka. Można w taki sposób przeżywać również swoją własną, ale dawną radość. Wszystko będzie dokonywać się naśladowczo, a obecne życie człowieka będzie stanowić „dokonywanie naśladowcze”, zaś przeszłe wydarzenie, np. tamta radość, nie będzie już w pełni żywa. Pojawia się tu znów pytanie o *Ja*. Co w opisywanym przypadku dzieje się z *Ja*? Co dokonuje się wówczas, kiedy człowiek przenosi się w przeszłość? Czy żyje on teraz, czy też „w tamtej chwili”? Czy może żyje *Ja*, jego obecne *Ja*, ale w radości minionej? A może jest tak, że do minionej radości przynależy inne, przeszłe *Ja*, które już w tym przypadku nie byłoby przecież aktualne?

Szukając odpowiedzi na te pytania E. Stein punktem wyjścia czyni „moment czasowy” (*Zeitpunkt*). Twierdzi bowiem, że w takim naśladowczym przeżywaniu wydarzeń przeszłych wydaje się, iż *Ja* żyje „teraz” i „wówczas” zarazem. Żyje teraz, wszak dokonuje przeniesienia się z obecnego „teraz” w pewną przeszłość, ale przecież czyni to nie porzucając właściwego mu „teraz” Żyje „wówczas”, albowiem przenosi się w minioną chwilę i w niej żyje. Jednakże w przeszłości nic nie może istnieć rzeczywiście. Można słusznie powiedzieć tylko, że: jestem (istnieję) rzeczywiście jedynie teraz, wszak człowiek nie ma możliwości powrotu do jakiegoś „miejsca w czasie”, w którym był (istniał) w przeszłości. Niemniej jednak to „miejsce w czasie”, w którym dany fakt się wydarzył, może on teraz „dzierżyć w duchu” Może odtworzyć, powtórzyć to, co dokonywało się wówczas – oczywiście, o ile ono w zmodyfikowany, czyli w potencjalny sposób znajduje się w nim¹⁶ Jednakże nie można żyć naprawdę równocześnie „teraz” i „wówczas” Minione pozostaje minionym i można jedynie to, co wówczas rzeczywiście było, teraz powtórzyć ze świadomością, że jest to powtórzenie przeszłości. Owo „wówczas”, czyli ówczesne „teraz”, nie może bowiem stać się obecnym „teraz” Obydwa fakty oddziela w świadomości przeżyte „przeniesienie się z powrotem” w przeszłość albo przywołanie (*Herbeiholen*) jej; oddziela je przeżyty odcinek czasu znajdujący się pomiędzy „wówczas” i „teraz” Ponieważ przeszłą radość można przeżywać tylko w sposób naśladowczy, zatem nie żyje się w niej tak samo, jak czyni się to w radości obecnej.

Może czasami zdarzyć się i tak, że obecne *Ja* stanie w miejscu *Ja* przeszłego i będzie przeżywać naśladowczo życie. Co się będzie dokonywało w takim przypadku? Otóż, w takim przypadku przeżywający będzie wiedział, że „wówczas” żył inaczej niż to się dzieje teraz, gdy prze-

¹⁶ *Tamże*, ss. 82-83.

żywa radość w sposób naśladowczy. Nie pojawia się tu zatem żadne podwojone *Ja*. Może również zdarzyć się tak, że człowiek podczas uobecniania sobie czegoś z przeszłości zauważy, zarówno tamto *Ja*, jak i przynależne doń przeżycia jako zupełnie obce względem siebie. *Ja* żywe, „*Ja* z chwili obecnej” będzie stać obok „*Ja* z wówczas” (a więc z *Ja* nie będącym już żywym, ale które wówczas było żywym). Czy więc w takim przypadku nie będziemy mieć do czynienia z podwójnym istnieniem *Ja*? Odpowiedź Autorki i na to pytanie jest przecząca. Nie istnieje podwójne *Ja*, albowiem „nie byłoby to zgodne ze stanem rzeczy”. „Przeszłe *Ja*” jest jedynie „obrazem” człowieka z „wówczas”, a obraz *Ja* nie jest żadnym *Ja*. W końcu może się zdarzyć i tak, że np. jakieś minione przeżycie będzie teraz na nowo odżywać w człowieku i stawać się rzeczywiste. Będzie to sytuacja podobna do tej, w której ktoś „przenosi się” w przeszłość, aby jeszcze raz przeżyć to, co kiedyś się wydarzyło. Przypomina to również okoliczności, w których jeden człowiek dzięki rozumiejącemu współprzeżywaniu, żyje radością innego jak swoją. Ponieważ w uobecnianiu to co przeszłe staje się obecnie żywe, dlatego też „przeszłe” jest w człowieku jako „potencjalne”, czyli istnieje „wstępnym stopniem ponownego istnienia obecnie żywego, w które może ono ciągle na nowo przechodzić”¹⁷

Można więc powiedzieć, że *Ja*, z jednej strony, charakteryzuje to, iż jest ono zawsze aktualne, rzeczywiste i obecnie żywe (*lebendig-gegenwärtig-wirklich*), a więc odznacza się właściwą sobie „punktualnie przeżywaną aktualnością”. Z drugiej zaś strony, do tegoż *Ja*, przynależy cały strumień przeżyć, które są zarówno „za nim” jak i „przed nim”, a więc należy do niego zarówno to, w czym kiedyś owo *Ja* żyło, jak też to, w czym będzie żyło w przyszłości. Ponieważ nie można wykreślić *Ja* z tych przeżyć, to musimy stwierdzić, że ma ono w nich sobie właściwe „nieaktualne” istnienie. Tak rozumianą całość E. Stein nazywa „życiem *Ja*”, choć taka całość nie jest rzeczywiście aktualna, wszak rzeczywistym jest przecież tylko to, co istnieje w każdorazowym „teraz”. Aktualna żywość *Ja* nie obejmuje zatem całego życia *Ja*. Ponadto *Ja* jest żywe, „dopóki istnieje”. Wobec tego charakteryzuje się ono dwojakim ograniczeniem. Po pierwsze, jego żywość ma charakter czasowy, dlatego też utrzymuje się ono „z chwili na chwilę”. Po drugie, nawet w czasie trwania nie obejmuje ono całości swojego bytu¹⁸

Powiedzieliśmy, że *Ja* posiada zdolność do posuwania się wstecz,

¹⁷ *Tamże*, s. 83.

¹⁸ *Tamże*, ss. 83-84.

do dokonywania przeglądu strumienia swojego minionego życia, któremu niekiedy pozwala w określonym momencie odżyć. Jednak i w tym względzie nie jest ono wolne od ograniczeń. W strumieniu swojego przeszłego życia napotyka przecież na luki, których nie jest w stanie wypełnić. Są takie okresy czasowe, w których *Ja* nie znajduje ani żadnych treści, które mogłyby być w nich uobecnione, ani też siebie samego. Niejednokrotnie zdarza się, że te braki pomogą wypełnić inni, dostarczając materiału dotyczącego życia *Ja* w danym okresie. Przypomnienie niektórych faktów przez innych może zaowocować tym, iż człowiek sam zacznie przypominać sobie niektóre „zapomniane” sprawy. Jednak istnieją i takie odcinki czasu, jak np. sen bez snów lub omdlenia, po których pojawia się przed nami pytanie: czy *Ja* w tym czasie było (istniało)? A może owo *Ja* doświadczało w tym czasie przerwy w swoim byciu (istnieniu)?

Wątpliwości, o których mowa, rodzą wiele pytań. Pojawiają się one, bo strumień przeżyć jest dany każdemu przeżywającemu *Ja* w sposób pod wieloma względami swoisty. Ową wyjątkowość sprawia również to, że strumień życia *Ja* nie jest ani ograniczony, ani nieograniczony. Gdy *Ja* bada swoją przeszłość i podąża coraz dalej wstecz, to w końcu dociera do takiego punktu, w którym nie jest już w stanie odróżnić niczego określonego. Wszystko bowiem zaczyna się „rozpływać” i rodzi się uzasadnione pytanie: czy rzeczywiście w takim „rozpływaniu się” można posuwać się coraz dalej i dalej? Pytanie jest raczej retoryczne, gdyż „*Ja* samo – zauważa Autorka – nie dochodzi do żadnego początku. To inni mogą mu zaświadczyć o początku jego bytu cielesnego”¹⁹ Świadczenie innych możemy potraktować jako „zewnętrzne”, w związku z tym pojawia się kolejna wątpliwość, dotycząca początku istnienia *Ja*: czy *Ja* miało kiedyś początek swojego istnienia? Bezpośrednie doświadczenie nie mówi mu wiele na ten temat. Nie dotyczy to tylko początku zaistnienia ludzkiego *Ja*, doświadczenie bowiem równie mało mówi o jego możliwym końcu.

Trzeba więc przyznać, że *Ja* nie potrafi odpowiedzieć na wiele pytań. Ponieważ w tak wielu i tak ważnych punktach „zিয়ে পুস্তকা”, *Ja* samo z siebie staje bezradne wobec wielu fundamentalnych dlań pytań. Czy zatem *Ja* wyszło z nicości i ku nicości zmierza? Czy nie okaże się, iż każda chwila jest dobra, aby się otworzyła dla niego otchłań nicości?²⁰

Autorka często podkreślając wielkość człowieka, zauważa także i „drugą stronę” jego bytu, odsłaniającą się w doświadczeniu ludzkiego *Ja*. Píše ona: „Jak kruche okazuje się naraz istnienie naszego *Ja*, o któ-

¹⁹ *Tamże*, s. 84.

²⁰ *Tamże*.

rym powiedzieliśmy, że jest jestestwem w sensie wyróżnionym (*ausgezeichnet*), i to nawet podwójnie: jako zawsze żywe w porównaniu z tym, co już, albo jeszcze nie jest żywe, i jako nosiciel w stosunku do tego, co noszone, do tego, co mu zawdzięcza znalezienie się na bytowym poziomie życia. Tego podwójnego pierwszeństwa nie da się podważyć, a przecież i przy nim widoczna jest niemoc i kruchość tego wyróżnionego jestestwa”²¹ O jego „kruchości” świadczy także to, że chociaż jest ono żywe, to jednak do życia potrzebuje treści, bez których jest puste, jest wręcz niczym. Otrzymałszy zaś je – jak powiedzieliśmy – nie może ich trwale i żywo utrzymywać. *Ja* utrzymuje je tylko „każdorazowo” i jedynie „na chwilę”, aby znów pozwolić pograżyć się im w pozbawionym życia bytowaniu. Pojawia się więc następne pytanie: skąd pochodzą treści niezbędne do życia *Ja*?²²

Edyta Stein wymienia dwa takie źródła: wewnętrzne i zewnętrzne. Pisze ona: „Jakiś hałas ‘uderza we mnie’ – jest to coś, co przychodzi z zewnątrz, a nie wyłania się z *Ja*; do *Ja* należy tylko ‘bycie uderzonym’ albo ‘posłyszenie’ Radość ‘wzbiera we mnie’ – pochodzi to z wnętrza, choć jest także z reguły odpowiedzią na coś przychodzącego z zewnątrz. Co znaczy jednak owo z wnętrza? Czy radość pochodzi tylko z czystego *Ja*? Jeśli za Husserlem rozumiemy przez nie tylko takie *Ja*, które żyje w każdym ‘ja myślę’, ‘ja wiem’, ‘ja chcę’ itd. i jest przy tym świadome siebie jako myślące, wiedzące, chcące, to musimy powiedzieć, że radość pochodzi z jakiejś głębi po tamtej stronie, która otwiera się w świadomym przeżywaniu radości, nie stając się jednak przejrzystą. Tak więc świadome życie naszego *Ja* jest przez swoje treści w podwójny sposób zależne od tamtej strony²³, od świata zewnętrznego i od świata wewnętrznego, które dają o sobie znać w świadomym życiu naszego *Ja* w nieodłącznym od niego obszarze bycia”²⁴ Dochodzimy tu do bardzo ważnego stwierdzenia: w człowieku musi być *Ja* inne niż tylko *Ja* czyste. Dokładniej rozważymy ten temat w następnym paragrafie.

²¹ *Tamże*.

²² *Tamże*, ss. 84-85.

²³ Chodzi o „transcendencję” w rozumieniu Husserla - zob. BSBW, s. 85, przyp. 38.

²⁴ *Tamże*, s. 85. Pisząc o „świadomym życiu naszego *Ja* w nieodłącznym od niego obszarze bycia” E. Stein wyjaśnia, iż ma tu na myśli to, co Husserl nazywa „immanencją” - BSBW, s. 85, przyp. 39.

3. *Ja* osobowe

We wszystkich antropologicznych tekstach Edyty Stein znajdują się wypowiedzi na temat duszy ludzkiej. Już w czasie pisania swojej rozprawy doktorskiej, a więc w okresie, w którym była ona praktycznie ateistką i nikt nie może postawić zarzutu, iż pozostawała pod wpływem sugestii religijnych, doszła do przekonania, że jednym z elementów konstytuujących byt ludzki jest substancjalna dusza. Píše ona bowiem, że dokonując analizy przeżyć odkryła „coś, co leży u ich podłoża, coś, co w przeżyciach ujawnia siebie i swoje trwałe własności, jako ich identyczny ‘nosiciel’: to jest substancjalna dusza”²⁵ Właśnie ze substancjalną duszą ludzką w nierozdzielny sposób związane jest osobowe *Ja* człowieka. W człowieku zatem odnajdujemy takie *Ja*, którego nie można nazwać „czystym *Ja*”; jest to *Ja* osobowe. Staje się więc jasne, że czyste *Ja* nie jest tym samym, co *Ja* osobowe. „Osoba – czytamy – nie mogłaby żyć jako czyste *Ja*”²⁶, wszak ona „żyje w pełni istoty”²⁷ Warto przytoczyć także inny tekst Autorki, w którym stwierdza, że „*Ja* nie można uważać za jedynie czyste *Ja*;... czyste *Ja* jest jedynie bramą przejściową, przez którą życie osoby ludzkiej wznosi się z głębi duszy do jasnej świadomości”²⁸ W końcowym wyniku, to cały człowiek, dzięki integracyjnej roli konstytuującego go osobowego *Ja*, jest osobą²⁹

Jakie jest to osobowe *Ja*? Istotowo charakteryzuje je to, iż jest ono nierozdzielnie związane z duszą ludzką, (dusza zaś, jako forma stanowi z materią – ciałem człowieka – jedność bytową i w takim znaczeniu mówimy „*Ja*” o całym człowieku). Nie ma ani duszy ludzkiej bez *Ja*, ani *Ja* ludzkiego bez duszy³⁰ Osobowe *Ja* człowieka wyłania się z jego duszy. „*Ja* i dusza – pisze Edyta Stein – nie są rzeczywistościami stojącymi obok

²⁵ E. Stein, *Zagadnienie wczucia*, tł. D. Gierulanka – J. Gierula, Kraków 1988, s. 60.

²⁶ BSBW, s. 389.

²⁷ *Tamże*.

²⁸ *Tamże*, s. 495. Zob. także: A. U. Müller, *Von Gott sprechen nach Auschwitz. Emmanuel Lévinas und Edith Stein*, w: *Edyta Stein - filozof i świadek epoki. Materiały z międzynarodowego sympozjum w Opolu – Kamieniu Śląskim w dniach 9.-10. 04. 1997*, red. J. Piecuch, Opole 1997, s. 81.

²⁹ BSBW, s. 434.

³⁰ „Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein... ein menschliches Ich... kann nicht ohne Seele sein“ E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, w: *Edith Steins Werke* Bd. 13, hrg.L. Gelber u. M. Linssen, Freiburg-Basel-Wien, 1991, s. 114.

siebie. Nie można ich też od siebie rozdzielić. *Ja* osobowe należy do duszy, mieszka w niej i obejmuje ją³¹ „Wyłania się” ono z jej „ciemnej głębi”³² (Przy czym mówienie o „głębi duszy” ma charakter metaforyczny, tak jak wyrażanie się o jej „nieprzestrzennej przestrzeni”). A. Siemianowski wypowiedź tę opatruje następującym komentarzem: „Sugeruje to, że dusza udziela bytu *Ja* osobowemu. Byt *Ja* trzeba by więc uznać za ukonstytuowany przez duszę i jej siły”³³ Wydaje się, że w ten właśnie sposób należy rozumieć myśl E. Stein. Za taką interpretacją przemawiają także te jej słowa: „*Ja* nie posiada życia, które nie byłoby życiem duszy; bez związku z nią byłoby niczym”³⁴ Zarówno dusza jak i *Ja* stają się uchwytny w doświadczeniu przeżyć³⁵

Poznawcze wyjście poza czyste *Ja* związane jest z aktami refleksji, chociaż nie są to jedyne sposoby wyjścia poza nie. Już pierwotne, niepodzielne życie *Ja* prowadzi do przekroczenia granic czystego *Ja* i ukazuje *Ja* osobowe. *Ja* i dusza są bowiem dane doświadczalnie w przeżyciu poruszeń i czynności oraz ich zakorzenienia w mniejszej lub większej głębi duszy³⁶ Ponieważ dusza posiada „głębię”, zatem ani duszy, ani związanego z nią *Ja* nie można uważać za czyste *Ja*, gdyż „czyste *Ja* nie ma żadnej głębi”³⁷ Jest to kluczowe stwierdzenie dla analiz prowadzonych przez E. Stein i znajduje się ono zarówno w rozprawie doktorskiej, jak i w jej głównym dziele.

Struktury duszy doświadczamy w przeżyciach, które zawsze wyrastają z głębszych lub płytszych „warstw” duszy. „Wszystko, co przeżywam – pisze E. Stein – pochodzi z mojej duszy; jest jej spotkaniem z czymś, co się w niej ‘odciska’ Jego punkt zaczepienia się czy wyjścia w duszy może mieć miejsce już to bardziej na powierzchni, już to w jej głębi”³⁸ W przeżywanych poruszeniach czy czynnościach „otwiera się” przed człowiekiem głębia jego duszy, jej duchowe życie, sama dusza i *Ja*. Wszystkie te rzeczywistości jawią się wówczas w świetle świadomości: *Ja* odsłania się jako życie duszy (*seelisches Leben*), a życie duszy poprzez „wyjście z siebie i wzniesienie się do światła” jawi się jako życie ducha

³¹ BSBW, s. 431.

³² *Tamże*.

³³ A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1996, s. 118.

³⁴ BSBW, s. 436.

³⁵ *Tamże*, s. 387.

³⁶ *Tamże*, s. 433.

³⁷ E. Stein, *Zagadnienie wczucia*, s. 129.

³⁸ BSBW, s. 387.

(*das seelische Leben als geistiges*). Nie znaczy to jednak, że stają się one do końca „przejrzyste”³⁹

Drogą prowadzącą do duszy jest więc świadome życie *Ja*, stanowi ono bowiem przejaw tego, co się w duszy dzieje. E. Stein pisze, że przez *Ja* „wyładowuje się” sama istota duszy. I nie tylko akty refleksji, ale już „proste życie na jawie” także prowadzi do tego celu. Zanim człowiek potraktuje siebie jako przedmiot poznania uchwytywany w aktach samoobserwacji i samoanalizy, poznaje on siebie w swoim pierwotnym życiu. Realizuje się ono „już w pierwotnym uchwyceniu przeżycia”, wcześniej zanim człowiek zwróci się ku niemu swym spojrzeniem skierowanym wstecz (refleksja), zauważającym uważnym, obserwującym lub analizującym. Owo doświadczenie dokonuje się w granicach najpierwotniejszej formy świadomości, która towarzyszy życiu *Ja*, chociaż nie wyodrębnia się jeszcze z niego jako szczególnego rodzaju spostrzeżenie⁴⁰ Wyraża się ona w świadomości towarzyszącej życiu *Ja*, dzięki której uświadamia ono siebie samego i własne życie⁴¹ „Temu ‘sobie’ (*Selbst*) nadaje jego pierwotne znaczenie fakt, że do istnienia *Ja* (= życie) należy istnienie dla samego siebie (= świadomość) (*Für-sich-selbst-dasein* = *Bewusstsein*), że *Ja* ma w następstwie jakieś ‘się’ czy ‘siebie’, czyli odniesienie do siebie (*Rückbezogenheit*), tkwiące w jego życiu duchowym”⁴²

Świadomości tej nie można nazwać ani aktem własnym, ani samodzielną jednostką przeżyciową, gdyż tak świadome siebie *Ja* nie staje się dla siebie przedmiotem (*Gegenstand*), a więc nie dochodzi tu jeszcze do rozróżnienia na poznającego i poznawanego⁴³ Świadomość występująca w swej pierwotnej formie chociaż nie stanowi szczytowego momentu poznania, to bez wątpienia jest już pewnym jego rodzajem. Samopoznanie swoje zwięźczenie uzyskuje wtedy, gdy *Ja* przekroczy pierwotne przeżycie i samo siebie uczyni obiektem. Wtedy świadomość występująca dotąd w swojej pierwotnej formie, przekształca się w wewnętrzne spostrzeganie siebie, czyli dochodzi do tej formy, która jest najbardziej sposobna do poznania duszy. Zostaje wówczas rozpoznane również *Ja*, jako nosiciel przeżycia oraz „to”, co spełnia czynności i doznaje wrażeń. Ujawnia się więc człowiekowi *Ja*, z którego wypływa całe jego osobowe

³⁹ *Tamże*, s. 433.

⁴⁰ *Tamże*, s. 387.

⁴¹ *Tamże*, s. 433.

⁴² *Tamże*.

⁴³ *Tamże*, ss. 433, 387.

życie, i które w tym życiu samo się sobie uświadamia⁴⁴

Przedstawionym tu opisom nie odpowiada *Ja* czyste. Nie jest ono bowiem zdolne do zainicjowania wolnego działania, nie potrafi niczego wydobyć z „ciemnej głębi” i przeprowadzić do jasnego światła, nie jest zdolne do tego, aby „z możliwości” i „przeczności” doprowadzić do aktu. Przeżycie możności (*des Könnens*) stanowi bowiem dla *Ja* sposobność do świadomego przeżycia przez nie swoich sił. Wreszcie, czyste *Ja* nie spełnia funkcji podmiotu, w którym mogłoby zostać coś odczute na sposób świadomościowy. Gdyby ktoś usiłował zrozumieć całą tę tak bogatą rzeczywistość, biorąc pod uwagę jedynie czyste *Ja*, to – jak pisze Edyta Stein – może takie rozumienie dałoby się jakoś przeprowadzić, niemniej byłoby ono dokonane jedynie w „pewnym”, ograniczonym stopniu. Pomijałoby ono nade wszystko fakt zakorzenienia życia *Ja* w podłożu, z którego ono wyrasta. *Ja* osobowe bowiem jest tym „miejscem”, w którym przebija się i wychodzi „coś” z ciemnej głębi do jasnego światła⁴⁵

Dusza nie posiada świadomości początków swojego istnienia. Również z tego powodu jest ona określana jako „ciemna”. Świadome życie duszy – wyjaśnia Edyta Stein – staje się możliwe dopiero wówczas, gdy „zbudzi się” w niej rozum. Dusza w tym momencie nie jest już „tabula rasa”, bo wszystko to, co przedtem w niej i z nią się działo, odcisnęło na niej swoje znamię. Nie jest ona w stanie tej „zastanej przez siebie” swojej rzeczywistości wyczerpująco zrozumieć. Dusza nie posiada zdolności do tego, aby zrozumieć siebie od pierwszego momentu ani swojego zaistnienia, ani też tego, jaką była u swego początku⁴⁶. Właśnie podczas analizy świadomości, która – dodajmy – jest warunkiem wolności stwierdzamy, iż niekiedy związki jakie zachodzą pomiędzy *Ja*, osobą a duszą zostają nam wyraźniej ukazane. Bez względu na to, jakie postępy poczyni człowiek na drodze poznania siebie samego, to jednak ciągle będzie on pozostawał dla siebie tajemnicą. Pomimo nieustannego pozostawania dla siebie „ciemną głębią”, każdy człowiek powinien wypełniać zadanie życia duchowego, które polega na tym, aby „ciemny materiał” swojej duszy jak i życia sfery cielesno-zmysłowej coraz lepiej „przeświecić” i uczynić go coraz bardziej osobowym⁴⁷. Działanie to ma na celu dojście do uchwycenia i rozporządzania wymienionymi elementami. Zaznacza się tu

⁴⁴ *Tamże*, ss. 387-388.

⁴⁵ *Tamże*, s. 388.

⁴⁶ *Tamże*, s. 443.

⁴⁷ *Tamże*, s. 385.

nobilitacja osoby, która w hierarchii wartości znajduje się wyżej niż nawet wewnętrzne życie duszy, albowiem zostaje ono uświadomione dzięki życiu *Ja*. Albowiem *Ja* jest „czuwające” a jego „duchowe oko” jest otwarte i patrzy zarówno do wewnątrz jak i na zewnątrz. Dzięki temu *Ja* może przyjąć i zrozumieć to, czego doświadcza, co nań przychodzi oraz może w swojej osobowej wolności dawać własną odpowiedź⁴⁸

4. Zakończenie

Dla Edyty Stein, jako dla fenomenologa, fundamentalnym doświadczeniem było doświadczenie przeżycia. Z przeżyciem zaś w nieodłączny sposób związany jest jego nosiciel, czyli „czyste *Ja*”⁴⁹ Chociaż nie jest ono w stanie przynieść ostatecznego wytłumaczenia osobowego charakteru bytu człowieka, to jednak w pewien sposób można powiedzieć, że stanowi ono swoisty przejaw osoby⁵⁰ Czym jest czyste *Ja*? Jak na pytanie to odpowiada E. Stein staraliśmy się ukazać w poprzednich naszych analizach. Posługując się wypowiedzią A. Półtawskiego przypomnimy jedynie, że jest to pewna „transcendencja w immanencji” – bezjałosciowy punkt, który jednak pozostaje stały w przepływie przeżyć, a zatem sam nie podlega ciągle postępującej zmianie strumienia świadomości⁵¹ Czyste *Ja* jest tym *Ja*, które jest obecne w każdym przeżyciu⁵²

Czy jednak nie można by w tym miejscu postawić nasuwającego się z niepokojem pytania: Czy rzeczywiście jest tak, że czyste *Ja* jest obecne w każdym akcie przeżyciowym i nie da się stamtąd wykreślić, jak to utrzymuje również E. Stein? Czy rzeczywiście tak jest? Na pewno jest ono obecne w każdym takim przeżyciu jak: „ja myślę”, „ja czuję”, „ja chcę” etc. Ale czy nie można zapytać, na ile to uogólniające twierdzenie, że czyste *Ja* jest obecne we wszystkich aktach przeżyciowych, pochodzi od doświadczenia, a na ile narzuciła je konstrukcja językowa? Cóż bo-

⁴⁸ *Tamże*, s. 383.

⁴⁹ BSBW, s. 373.

⁵⁰ C. M. Wulf, *Das Phänomen Freiheit. Zur Philosophischen Anthropologie Edith Stein*, w: *Edyta Stein – filozof i świadek epoki. Materiały z międzynarodowego sympozjum w Opolu - Kamieniu Śląskim w dniach 9.-10. 04. 1997, dz. cyt.*, s. 106.

⁵¹ A. Półtawski, *Personalizm fenomenologiczny: Edith Stein i Karol Wojtyła*, „Kwartalnik Filozoficzny” 23 (1995), z. 1, s. 39.

⁵² BSBW, ss. 79-80.

wiem powiedzieć, o takich aktach przeżyciowych, o których mówi Karol Wojtyła jako o „uczynnieniach”? Akty te możemy wrazić np. przy pomocy zwrotów: „myśli mi się”, „czuje (odczuwa) mi się”, „chce mi się”, etc. Język polski jest wyraźnie zdolny do tego, aby opisać sytuację, w której zdynamizowanie nie pochodzi od osobowego podmiotu i w którym trudno, jak się zdaje, odnaleźć obecność jakiegokolwiek *Ja*. Akt taki jednakże nie dokonuje się w całkowitym oderwaniu ode mnie, od mojego *Ja*. On „przynależy” do mnie – a więc do *Ja* – o czym właśnie świadczy obecny zaimek „mnie” Ostateczną podstawę „dzierżawczą” stanowi dlań *Ja* osobowe i z tej racji przeżycie przynależy do niego, jednakże trudno byłoby odnaleźć immanentną obecność *Ja* w takim przeżyciu. Ponieważ substancjalne, osobowe *Ja* we właściwy sobie sposób integruje wszystkie konstytuujące człowieka struktury wraz z ich dynamizmami, dlatego też jest ono ostatecznym podmiotem zarówno wszystkich jego czynów jak i uczynień, wszystkiego co może zostać wyrażone tak przy pomocy zwrotu „ja czynię” jak i „coś się (we) mnie dzieje”

Edyta Stein nie zatrzymała się na „czystym *Ja*” Wręcz przeciwnie, w swoich badaniach antropologicznych, jak to zaznaczyliśmy, już w pracy doktorskiej doszła do poznawczego uchwycenia w człowieku substancjalnej duszy. Chcąc poznać go w całej jego prawdzie odnalazła człowieka nie tylko jako „czyste *Ja*”, *Ja* żyjące w aktach, ale także *Ja* dające bytową podstawę dla *Ja* działającego. Człowiek zatem to również, a raczej przede wszystkim, *Ja* substancjalne – *Ja* osobowe. Tak więc Edyta Stein dochodząc do *Ja* osobowego, posunęła się dalej w antropologicznym myśleniu, niż uczynił to jej mistrz Edmund Husserl. Nie podjęła ona w pełni koncepcji swojego mistrza. O osobowym *Ja* mówiła zdecydowanie inaczej. Według niej jest ono jak czyste *Ja* podmiotem przeżywania i stoi w opozycji do świata, niemniej jednak osobowe *Ja* posiada specyficzne właściwości. Najpierw jest ono zespolone z duszą ludzką⁵³ Dusza ludzka oraz *Ja* stanowią nierozłączną bytową jedność. Owo *Ja* „wyrasta” i „żyje” w duszy. Dusza ludzka absolutnie nie może być bez *Ja*, albowiem

⁵³ C. M. Wulf, *Das Phänomen Freiheit. Zur Philosophischen Anthropologie Edith Stein*, jw., ss. 106-107; Edith Stein, *Endliches und Ewiges Sein. Versuch eines Aufstieges zum Sinn des Seins*, w: Edith Steins Werke, Bd. 2, hrg. L. Gelber u. R. Leuven, Louvain – Freiburg 1950, s. 396: „Ich und Seele stehen nicht nebeneinander, eins ist nicht vom anderen ablösbar: Zur Menschen Seele gehört ein persönliches Ich, das in ihr wohnt, das sie umfasst, in dessen Leben ihr Sein gegenwärtig-lebendiges und bewusstes wird. Und das menschliche Ich ist ein solches, dessen Leben aus der dunkeln Tiefe einer Seele aufsteigt“.

jej właściwa struktura jest strukturą osobową⁵⁴ Dlatego też dusza, dzięki której *Ja* otrzymuje swój byt, nie jest już tylko duszą odczuwającą, jedynie duszą zmysłową, ale jest to już dusza duchowa, dusza osobowa.

Osobowe *Ja* zespala w jedność wszystkie struktury konstytuujące byt „człowiek” Strukturę człowieka konstytuują trzy sfery: ciało, dusza i duch. Dusza ludzka ma swój wymiar zmysłowy, dzięki któremu łączy się z ciałem i z nim działa, ale ma też wymiar duchowy, dzięki któremu właściwe jej siły konstytuują osobowe, duchowe *Ja*. Lokalizacja *Ja* w duszy ludzkiej sprawia, że stanowi ono centrum ducha, duszy i ciała⁵⁵ *Ja* osobowe jest więc tym elementem konstytuującym człowieka, który równocześnie dokonuje integracji złożonego z wielości pierwiastków jego bytu. Wyłaniające się z duszy osobowe *Ja* ogarnia sobą zarówno duszę jak i ciało. Człowiek bowiem – jak wyjaśnia Edyta Stein – chociaż ukonstytuowany z wielu elementów, to jednak nie jest prostą sumą będących obok siebie składowych, ale stanowi zintegrowaną jedność. Jego ontyczne struktury są ze sobą powiązane, funkcjonują w zależności od siebie, choć od siebie istotnie się różnią⁵⁶ Tak więc integracyjna rola *Ja* osobowego nie wyczerpuje się na byciu jednym z duszą, z której to *Ja* „wyrósł”⁵⁷ Dusza ludzka jest bowiem tam, gdzie jest ludzkie ciało i odwrotnie. Możemy więc powiedzieć: gdzie jest żywe ciało ludzkie, tam jest i dusza, a gdzie jest dusza tam jest i osobowe *Ja*, które to ową całość obejmuje. (Uznając za oczywiste pomijamy tu wszelkie kwestie związane z tematem zupełności duszy, co do istnienia a niezupełności, co do gatunku, sytuacji ciała i duszy po śmierci człowieka, oraz „domagania się” przez nią zmartwychwstania ciała).

Mówiąc to Edyta Stein w zasadniczej myśli nie oddala się od nauczania zawartego w filozofii tomistycznej. Rozkłada ona inaczej pewne akcenty, niemniej w zasadniczym momencie treści jej wykładu pozostają w zgodności z klasycznym rozumieniem bytu osobowego, jako indywidualnego substancjalnego bytu duchowego. Np. J. Maritain, filozof tworzący w szkole tomistycznej pisze, że osoba subsystuje i sama spełnia akt

⁵⁴ C. M. Wulf, *Das Phänomen Freiheit. Zur Philosophischen Anthropologie Edith Stein*, jw., s. 108.

⁵⁵ *Tamże*, s. 107; zob. także: A. Siemianowski, *Teocentryczna antropologia Edyty Stein*, „Znak – Idee” 1, b.d., s. 54.

⁵⁶ J. Machnac, *Wprowadzenie*, w: *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, red. J. Machnac. Wrocław, s. 8.

⁵⁷ E. Stein, *Zagadnienie wczucia*, s. 32.

istnienia. Subsystuje duchowo, bo „jest zakorzeniona w duchu”⁵⁸ Myśl Edyty Stein pozostaje więc zakorzeniona w klasycznej definicji osoby, która w pierwszej swej części stwierdza, iż osoba jest indywidualną substancją (*individua substantia*). Teza głosząca, że osoba ludzka ma charakter bytu substancjalnego, należy do fundamentalnych myśli personalizmu Stein. Tym samym różni się ona np. od koncepcji utworzonej przez innego ucznia Husserla, wpływowego fenomenologa – Maxa Schelera. Dla tego ostatniego bowiem – jak wyjaśnia jego myśl K. Wojtyła – „osoba nie jest żadną substancją, żadnym podmiotem metafizycznym... Przyjmuje on aktualistyczną teorię osoby”⁵⁹ W takim ujęciu – kontynuuje wyjaśnienia Wojtyła – „osoba nie jest żadną substancją, żadnym bytem obiektywnym, posiadającym właściwą sobie samoistność czyli subsystencję w naturze rozumnej. Jest ona tylko pewną właściwością przeżyć, po nich pozwala się rozpoznać, są to bowiem przeżycia świadome i samoświadome – a zatem świadomość i samoświadomość stanowią istotę osoby”⁶⁰ Podkreśla to również A. Węgrzecki, który pisze, że według Schelera „osoba ‘nie powinna być nigdy pomyślana jako rzecz, czy substancja... Osoba jest raczej bezpośrednio współprzeżyta jednością przeżywania, nie jakąś tylko pomyślaną rzeczą poza tym, co bezpośrednio przeżyte’. Byt osoby, jako ciąglej aktowości, wyczerpywałby się zatem w aktach”⁶¹

Nie można jednak wyciągać z tego wniosku, że przedstawiona przez E. Stein koncepcja osoby ludzkiej jest tożsama z tą, którą głosił św. Tomasz. Taki wniosek byłby niewątpliwie błędny. Św. filozof z Akwinu mówiąc o osobie ukazywał ją w granicach wyznaczonych przez definicję podaną przez Boecjusza, a definicja ta ujmowała byt osobowy w jego aspekcie substancjalno-statycznym. Edyta Stein natomiast, przyjmując całe bogactwo dorobku szkoły arystotelesowsko-tomistycznej, wskazała także na ten aspekt bytu osobowego, o którym mówił św. Augustyn, a który swoje rozwinięcie otrzymał w filozofii dialogu, czyli na jego ujęcie w wymiarze dialogicznym. Jej koncepcja osobowego bytu człowieka nie jest więc tożsama z Tomaszową, zbyt statyczną i jednostronnie podkreślającą substancjalny charakter osoby, z pominięciem jej „wymiaru wewnętrznego” Edyta Stein nie przyjmuje też wyłącznie żadnej teorii

⁵⁸ J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1986, s. 333.

⁵⁹ K. Wojtyła, *Ocena możliwości zbudowania etyki chrześcijańskiej przy założeniach systemu Maxa Schelera*, w: *Zagadnienie podmiotu moralności*. Człowiek i moralność II, Lublin 1991, s. 28.

⁶⁰ K. Wojtyła, *Personalizm tomistyczny*, „Znak” 83 (1961), s. 69.

⁶¹ A. Węgrzecki, *Scheler*, Warszawa 1975, s. 83.

subiektywistycznej czy dialogicznej. Jej odwołanie się zarówno do filozofii św. Augustyna, tomizmu, jak i do fenomenologii pozwoliło jej rozpoznać osobę jako byt substancjalno-dialogiczny, o niepodzielnej subiektywności. Wobec powyższego można wyciągnąć wniosek, że byt osobowy człowieka w ujęciu E. Stein (podobnie jak i K. Wojtyły) jest bytem osobowym z racji swojej bytowej struktury, którą otrzymuje od pierwszego momentu swojego zaistnienia. Niemniej jednak, jego osobowy wymiar uzyskuje swoją pełnię dopiero w spotkaniu się z innym osobowym bytem, zwłaszcza doskonałym osobowym (trójosobowym) bytem Boga.

Po osadzeniu tekstów Edyty Stein w horyzoncie myśli innych filozofów, stają się bardziej czytelne nawet te myśli, które zostały przez Autorkę wyrażone w wielkim skrócie. Do takich należy prawda, iż każdy człowiek na każdym etapie rozwoju jest osobą. Jeżeli bowiem, tam gdzie jest człowiek, jest konstytuująca jego byt dusza ludzka, a gdzie jest dusza ludzka, tam jest obecna struktura osobowa – osobowe *Ja*, przeto każdy człowiek, od pierwszej chwili swego zaistnienia, jest bytem osobowym. Choćby zdarzyło się tak, że w skutek jakichkolwiek przyczyn osobowe *Ja* niekiedy nie będzie mogło w danym konkretnym człowieku zaktualizować w pełni siebie, to jednak nie można zaprzeczyć, obecności osobowego *Ja* w tym człowieku⁶²

Jako pewne uzupełnienie tej myśli można uznać słowa kardynała Karola Wojtyły, zawarte w jego głównym dziele *Osoba i czyn*. Pisze on tak: „Tylko temu, kto odznacza się strukturą samo-posiadania i samo-panowania, przysługuje... określenie ‘ktoś’ Przysługuje mu zarówno wówczas, gdy odznacza się nią aktualnie, jak i potencjalnie. Już więc w chwili poczęcia człowiek jest kimś. Jest kimś także wówczas, gdy jakieś czynniki stają na przeszkodzie spełnianiu siebie w czynach, czyli dojrzałej aktualizacji samo-panowania i samo-posiadania. Określenie ‘ktoś’ przysługuje człowiekowi nie tylko w wyniku doświadczenia transcendencji, ale na podstawie analizy bytu”⁶³

Odnosnie do struktury bytowej człowieka w ujęciu Edyty Stein, warto odnotować uwagę Romana Ingardena. Filozof ten, dokonując oceny jej koncepcji człowieka, podkreślił szczególny wkład Autorki w opis

⁶² W argumentacji Edyta Stein odwołuje się także do nauki Kościoła, która głosi, iż Bóg bezpośrednio stwarza każdą duszę ludzką, a także do treści dogmatu mówiącego, że NMP już w chwili swego poczęcia była uwolniona od zmazy grzechu pierworodnego. W świetle tej prawdy staje się jasne, że zjednoczenie duszy z ciałem dokonuje się w momencie poczęcia człowieka; zob. BSBW, s. 507.

⁶³ K. Wojtyła, *Osoba i czyn*, w: Tenże, *Osoba i czyn oraz inne studia antropologiczne*. Człowiek i moralność IV, Lublin 1994, s. 223.

duszy ludzkiej. Jego zdaniem, nie udało się jej dość precyzyjnie ukazać różnicy jaka zachodzi pomiędzy „duszą” a „duchem” Píše on: „Nie jest dla mnie jasne, dość precyzyjnie, jaka jest np. różnica między duszą a duchem. Edith Stein przedstawia to na przykład, wylicza te akty, w których ingeruje tylko ‘*Geist*’ – osoba – a nie moja dusza. Ale niemniej, gdybym miał powiedzieć: jakie jest rozgraniczenie i jakie są związki wskutek tego, że wszystkie elementy tworzą całość, to nie mógłbym jednak całkiem jasno przedstawić całej tej sprawy”⁶⁴ Przytoczone słowa odnoszą się głównie do treści zamieszczonych przez Autorkę w rozprawie doktorskiej. Dlatego też, patrząc bardziej na całość jej dorobku Ingarden dodał: „Nic też dziwnego, że ona potem do tego tematu jeszcze wracała, to jest ten najbardziej ją osobiście obchodzący temat, aż łącznie z jej *Endliches und Ewiges Sein*. Tutaj występuje już struktura, powiedzmy, nie wiem jakiego terminu mam użyć, struktura osoby ludzkiej. Jest to tylko nacisk na ów ‘*Geist*’ = osoba, ale byłoby to jakieś niedociągnięcie w stosunku do mojego ciała i w stosunku do tej duszy, która jakoś ostateczną głębię we mnie stanowi. Ale ta próba zorientowania się w owej bardzo skomplikowanej budowie człowieka stanowi jej wielki wysiłek, chociaż moim zdaniem ostatecznie niezadowolający”⁶⁵

Do pewnego stopnia zgadzają się z Ingardenem także inni komentatorzy twórczości E. Stein. Niemniej, trzeba to bardzo mocno podkreślić, jest to zgoda jedynie „w pewnej mierze”, gdyż dotyczy ona tylko myśli rozwiniętej w dysertacji doktorskiej. Można bowiem rzeczywiście powiedzieć, że, pomimo wysiłku, nie udało się tam Edycie Stein przeprowadzić wyraźnego rozróżnienia pomiędzy duchem i duszą. Zagadnienie to jednak doczekało się swoistego uzupełnienia, zwłaszcza w *Endliches und Ewiges Sein*⁶⁶ Czy jednak udało się Autorce wyjaśnić do końca ową różnicę? Usiłując odpowiedzieć na to pytanie wydaje się, że trudno byłoby zupełnie zaprzeczyć tezie Romana Ingardena oraz innych komentatorów myśli Stein. Albowiem w koncepcji omawianej Autorki nie ma do końca przeprowadzonego jasnego wykładu dotyczącego kwestii duszy i ducha.

Wyraźny brak stanowi też niejasność związana z pytaniem o to, kiedy i dzięki czemu konstytuuje się w człowieku duchowe *Ja*? Owszem, z całości twórczości Autorki możemy mieć w tym względzie pewne „in-

⁶⁴ R. Ingarden, *O badaniach filozoficznych Edith Stein*, w: E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, Kraków 1988, ss. 177-178.

⁶⁵ *Tamże*, s. 179.

⁶⁶ M. C. Basehart, *Edith Stein's Philosophy of Person*, “Carmelite Studies” IV, ed. J. Sullivan, Washington 1987, ss. 41-42.

tuicje”, niemniej jednak brak u niej wyraźnego opracowania tych zagadnień. Jednakże fakt, iż korzystała ona z wielu źródeł, czyni przedstawiony przez nią opis człowieka znacznie bogatszy i bardziej całościowy w porównaniu z opisami tych szkół, które działają w „separacji doświadczeniowo-metodologicznej”

THE ISSUE OF THE *PURE I* IN THE PHILOSOPHY OF EDITH STEIN

Summary

In the presented article the author depicts an issue concerning “pure I” in the Philosophical thoughts of Edith Stein. The “pure I” – according to phenomenologists like: E. Husserl, E. Stein – is such an “I” that belongs to each experience such as: “I think”, “I rejoice”, “I suffer” etc., and it is impossible to cross the “I” out from this kind of experience.

The author tries to show, that this sort of assertion is a result of failing to take into brackets the influence of language. It is possible to find an experience that belongs to me although it does not outflow from “I”, but the structure of certain languages (e.g. German, English) does not allow putting into words experienced realities.

Some languages, instead of helping to describe “what is experienced” adapt realities to their own abilities of description. Further the author shows, that Edith Stein in her Philosophical thought does not stop at the level of “pure I”, but she reaches the “personal I”