

Rafał Kazimierz Wilk *OSPPE*

## **„ŻYCIE” JAKO ZASADA FILOZOFICZNEGO MYŚLENIA**

**(O punkcie wyjścia filozoficznych badań  
Edyty Stein – Teresy Benedykty od Krzyża)**

### **1. Wprowadzenie**

Filozof przystępując do przeprowadzenia badań, najpierw musi określić dla nich punkt wyjściowy. Ma on odznaczać się oczywistością, ma być niepodważalny, powszechnie ważny. Ma dawać najlepszą perspektywę wglądu w badaną rzeczywistość, ma być niejako „kluczem” otwierającym wejście do najtajniejszych informacji skrywanych przez przedmiot, ku któremu kierują się poznawcze wysiłki badacza.

W niniejszym opracowaniu chcemy zapytać o punkt wyjścia filozoficznych dociekań Edyty Stein, jak również wskazać na jego konsekwencje. Ukazanie całokształtu uzyskanych przez nią rezultatów przekracza jednak ramy obecnego artykułu, którego treść ogranicza się do przybliżenia jej najistotniejszych osiągnięć dotyczących kwestii antropologicznych.

### **2. Źródła inspiracji**

Poszukując fundamentalnego doświadczenia dla swych filozoficznych zamierzeń, Edyta Stein pozostaje w bliskości poglądów swego mistrza Edmunda Husserla, ale też i św. Augustyna i Kartezjusza. Wydaje się, że szczególny akcent trzeba położyć na wyniki badań Biskupa z Hippony. Omawiana Autorka odwołuje się do jego myśli i czyni je podwaliną również dla swoich dociekań. Jeżeli można mówić o jakimś apodyktycznym punkcie wyjścia dla filozoficznych badań, to jest nim właśnie ten, który odnalazł św. Augustyn. W swoim głównym dziele pi-

sze ona tak: „Istnieje coś, co jest nam bliskie... bliskie nierozdzielnie. Ilekroć poszukując prawdy, umysł ludzki poszukiwał niepowątpiewalnego i pewnego punktu wyjścia, wówczas napotykał coś nam nierozdzielnie bliskiego: fakt naszego istnienia”<sup>1</sup> Takie właśnie stanowisko zajmował w tym względzie św. Augustyn. E. Stein przytacza również jego następujące słowa: „Co z tego wszystkiego, co wiemy – pyta św. Biskup – w tym stopniu, w jakim wiemy, że żyjemy? Tutaj na pewno nie ma obawy pomyłek w oparciu o pozór prawdy, skoro nie ulega przecież wątpliwości, że żyje także i ten, kto się myli... Poznanie tego, że żyjemy, jest najbardziej wewnętrznym poznaniem, tu żaden z wątpliwych nie może powiedzieć: może śpisz nie wiedząc o tym... Lecz posiadający pewność tego, że żyje, nie mówi: wiem, że czuвам: ale wiem, że żyję; czy śpi, czy czuwa: on żyje”<sup>2</sup>. Poznanie to, ponieważ nie jest poznaniem zmysłowym, jest wolne od wszelkich złudzeń<sup>3</sup> Dlatego też odznaczający się takimi cechami punkt wyjścia proponowali wymienieni powyżej trzej filozofowie. Tylko taki moment – według Autorki – zasługuje na to aby stać się fundamentem myślenia filozoficznego, „bowiem wszędzie – w Augustyna «życiu», Kartezjusza «ja myślę», Husserla «byciu świadomym» albo «przeżywaniu» - wszędzie tam tkwi przecież ja j e s t e m . Nie bywa ono dopiero z nich wywnioskowane...

Ta pewność własnego istnienia jest – w pewnym sensie – poznaniem najbardziej źródłowym; nie w sensie pierwszeństwa czasowego, gdyż w «nastawieniu naturalnym» człowiek kieruje się przede wszystkim ku światu zewnętrznemu i trzeba dużo czasu zanim wreszcie odnajdzie on samego siebie; również nie w sensie jakiejś zasady, z której dałoby się logicznie wyprowadzić wszystkie inne prawdy, ani nie w sensie miernika, według którego wszystkie one byłyby mierzone. Jest to pewność w sensie czegoś mi najbliższego, ze mną nierozdzielnego, a przez to stanowiącego punkt wyjścia, poza który nie można się już cofnąć”<sup>4</sup> W taki właśnie sposób stajemy u źródła filozoficznych badań.

<sup>1</sup> E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tł. I. J. Adamska OCD, Kraków 1995, dalej cyt. BSBW, s. 67.

<sup>2</sup> Św. Augustyn, *De Trinitate* XV 12, cyt. za: BSBW, s. 67. Jest to przekład niemiecki z małymi zmianami według o. E. Przywary SI (*Augustinus*, Lipsk 1934, s. 120). Por. BSBW, s. 67 przyp. 8, por. z przekładem polskim M. Stokowskiej: Św. Augustyn, *O Trójcy Świętej*, Kraków 1996.

<sup>3</sup> BSBW, s. 67.

<sup>4</sup> *Tamże*, s. 68.

Ów niewzruszony fundament filozoficznych dociekań Edyty Stein – św. siostry Teresy Benedykty od Krzyża – podkreśla również Andrzej Półtawski, wnikliwy badacz dzieła św. Karmelitanki. Pisze on, że gdybyśmy chcieli jednym słowem-hasłem określić antropologiczną myśl E. Stein, musielibyśmy w tym celu posłużyć się słowem „życie”<sup>5</sup>

Analiza i eksploracja doświadczenia „ja żyję” ma właśnie dać możliwość oglądu i zrozumienia bytu, jakim jest człowiek. Już wyrażenie opisujące owo doświadczenie wskazuje na jego złożoność: na obecne w nim „ja” i „życie” Jak doświadczenie to jest nam dane i dokąd prowadzi? Oto pytania, wobec których stajemy.

### 3. Istotowa charakterystyka życia ludzkiego *Ja*

Pewność własnego istnienia dana w doświadczeniu „ja żyję”, jest tak radykalna, że znosi możliwość wszelkiego wątplenia. (W przypadku jestestw ożywionych terminy „istnienie” i „życie” są ze sobą tożsame, dlatego są używane zamiennie. Nie twierdzimy wcale przez to, iż pomiędzy poszczególnymi rodzajami życia zachodzi tożsamość. Ponieważ nie możemy tu zajmować się wszystkimi typami życia, dlatego jeszcze raz zaznaczamy, iż chodzi nam jedynie o życie-istnienie człowieka).

Świadomość własnego życia, jaką posiada człowiek, w swojej pierwotnej formie ma charakter nierefleksyjny, a więc jest wcześniejsza od wszelkiego takiego typu myślenia. Myślenie refleksyjne pojawia się później. Rozpoczyna się ono dopiero wtedy, gdy umysł zostaje wyrwany ze swej pierwotnej postawy – życia skierowanego ku przedmiotom – i zwraca się ku sobie samemu. Wówczas staje on wobec podstawowych pytań: 1. Jakie jest to istnienie, które sobie uświadamia? 2. Co to za *Ja*, które sobie uświadamia swoje własne istnienie?<sup>6</sup> Odpowiedzi na te pytania będą stanowiły materiał poniższych analiz.

---

<sup>5</sup> A. Półtawski, *Realizm fenomenologii. Husserl – Ingarden – Stein – Wojtyła. Odczyty i rozprawy*, Toruń b.d., s. 291; Tenże, *Stein Edith właśc. Teresia Benedicta a Cruce OCD (1891-1942)*, w: *Przewodnik po literaturze filozoficznej*, pod red. B. Skargi, t. 5, Warszawa 1997, ss. 422-434.

<sup>6</sup> BSBW, s. 68.

### 3.1. Czasowy charakter istnienia człowieka

Istnienie, które sobie człowiek uświadamia charakteryzuje się przede wszystkim tym, że ma w sobie „podwójne oblicze: bycia i niebycia”<sup>7</sup> Jest ono takim, ponieważ – z jednej strony, w niepozostawiający wątpliwości sposób, każdy człowiek doświadcza tego, że jest i może o sobie powiedzieć: „ja jestem”, z drugiej zaś – to jego „ja jestem”, jak określa E. Stein, „ucieka mu sprzed oczu” Przekonuje się o tym co chwilę, gdyż to „w czym jest” czyli jego poruszenia umysłowo duchowe – tzn. „akty” w rozumieniu Husserla – są każdorazowo inne. A ponieważ istnienie konkretnego ludzkiego *Ja* nie da się oddzielić od jakiegoś poruszenia umysłowo duchowego, gdyż *Ja* jest (istnieje) w każdym z nich, dlatego też wraz ze zmianą poruszeń także jego istnienie staje się każdorazowo inne. To, które było pierwsze, wcześniejsze, przemija i ustępuje miejsca dla istnienia „teraźniejszego”<sup>8</sup> Istnienie „teraźniejsze” jest istnieniem „aktualnym”, czyli „obecnie rzeczywistym”, to zaś jest istnieniem punktowym. Punktowe „teraz” znajduje się pomiędzy „już nie” i „jeszcze nie” Taki sposób istnienia odsłania w swojej płynności rozszczepienie bytu zanurzonego w czasie na bycie i niebycie.

Wraz z ideami bycia i niebycia zostaje nam dana idea aktualności, która to właśnie wyjaśnia sposób istnienia naszego ludzkiego *Ja*. Jest to bowiem istnienie obecnie rzeczywiste, obecnie w pełni żywe. Niemniej poprzestawanie na takim jego przedstawieniu nie wyczerpywałoby jego opisu, gdyż pomijałoby kwestię swoistego, właściwego mu istnienia przeszłego i przyszłego. Nie wolno wszak o żadnym z tych dwóch sposobów istnienia mówić tak, jak o niebyciu. To co przeszłe i to co przyszłe nie istnieje przecież wyłącznie we wspomnieniu czy oczekiwaniu. Nie możemy sobie pomyśleć, aby obecnie rzeczywiste istnienie danej chwili pozostawało samodzielne. Jak punkt nie może być poza linią, tak też chwila nie może się obejść bez trwania czasowego. Edyta Stein porównuje obecnie rzeczywiste istnienie chwili do czegoś, co wyłania się z ciemności, albo też do wierzchołka fali, która sama należy do strumienia. Są to zaled-

---

<sup>7</sup> *Tamże*.

<sup>8</sup> Podwójne określenie: „akty” i „poruszenia duchowe” ma zapobiec nieporozumieniom, jakie mogłyby się pojawić wskutek różnic w rozumieniu „aktu” w scholastyce i fenomenologii. *Tamże*, s. 69, przyp. 11.

wie przybliżenia pozwalające zilustrować istnienie, które trwa, chociaż nie jest aktualne podczas całego okresu swojego trwania. Należy to zatem rozumieć tak, że w tym, czym człowiek jest teraz tkwi coś, czym aktualnie nie jest, ale będzie tym aktualnie w przyszłości. A tym czym jest, był już wcześniej, lecz nieaktualnie. Jego obecne bycie – wyjaśnia E. Stein – jest byciem aktualnym i potencjalnym, równocześnie rzeczywistym i możliwym; i jak dalece jest ono rzeczywiste, jest ono urzeczywistnieniem możliwości istniejącej już przedtem. Aktualność i potencjalność jako sposoby istnienia zawierają się w prostym fakcie bycia, i z niego można je wydobyć. Potencjalność, która może przejść w aktualność nie jest niebyciem. Jest to coś, co znajduje się pomiędzy byciem a niebyciem. Trzeba tu raczej mówić o analogicznych sposobach, czy stopniach, istnienia.

Jak zatem owe wtórne sposoby istnienia – a więc te, które można wyrazić jako: „jeszcze” jestem tym, czym byłem kiedyś; oraz: „już” jestem tym, czym będę w przyszłości – jak one – należą do obecnego istnienia? Przy czym – trzeba to mocno podkreślić – zarówno istnienie przeszłe jak i przyszłe jako takie, jest „całkiem żadne” Człowiek może jedynie powiedzieć: „istnieję (jestem) teraz”, nie zaś „wówczas” czy „potem” Jego istnienie jest bowiem „teraźniejszo-aktualnym”, niemniej jednak nie da się zaprzeczyć, że kiedy człowiek wchodzi myślą we wspomnienie czy oczekiwanie, odnajduję tam również swój byt<sup>9</sup>

E. Stein pisze: „Tylko dlatego, że we wspomnieniu i oczekiwaniu utrzymuję myślą mój byt przeszły i przyszły wewnątrz pewnego, odgranizowanego niezbyt ostro obszaru czasowego, powstaje we mnie obraz wypełnionej trwałym istnieniem przeszłości i przyszłości, obraz rozciągłości w istnieniu, podczas gdy w rzeczywistości moje istnienie stoi na ostrzu noża”<sup>10</sup> Ukazuje się tu wyraźny rozdźwięk pomiędzy fenomenalną rozciągłością a jej faktyczną punktowością<sup>11</sup> Na tym właśnie polega zarówno zagadkowość samego czasu jak i istnienia czasowego. Oto bowiem chwila obecna nie jest możliwa bez przeszłości i przyszłości,

<sup>9</sup> *Tamże*, ss. 70-71.

<sup>10</sup> *Tamże*, s. 71.

<sup>11</sup> *Tamże*. Szerzej na ten temat zob.: H. Conrad-Martius, *Die Zeit*, „*Philosophische Anzeiger*” II, 1972/28, s.170 n i z. 4, s. 387 n. Zob. także: Św. Augustyn, *Wyznania*, XI (tł. Z. Kubiak, Kraków 2000); J. Guitton, *Sens czasu ludzkiego*, tł. W. Sukiennicka, Warszawa 1999, zwł. ss. 9-22; R. Ingarden, *Wstęp do fenomenologii Husserla. Wykłady wygłoszone na Uniwersytecie w Oslo, (15 wrzesień – 17 listopad 1967)*, tł. A. Półtawski, Warszawa 1974, ss. 94-95; Tenże, *Książeczka o człowieku*, Kraków 1972, s. 53.

ale ani przeszłość ani przyszłość nie są czymś stabilnym, na podobieństwo pojemników, w których mogłoby coś być przechowywane, czy też, z których mogłoby coś pochodzić. Nie kryje się w którymkolwiek z nich żadne trwałe istnienie<sup>12</sup>

Jeżeli człowiek skieruje się ku swojemu *Ja*, to ono wyraźnie odślania się jemu jako czasowe, czyli jako „nieustannie i ciągle na nowo jawiąca się punktowa aktualność” Ale również jego aktualność nie jest aktualnością czystą, albowiem w każdej właściwej mu punktowej terażniejszości znajduje się zarówno istnienie aktualne, jak i potencjalne. Wszystkim, czym jest on obecnie, nie jest przecież w ten sam sposób. W jaśniejszym zrozumieniu tej sytuacji pomocne będzie przeciwstawienie aktualności właściwej człowiekowi, aktualności czystej. W tym celu należy postawić siebie – a więc jestestwo, w którym łączy się potencjalność i aktualność wobec jestestwa, w którym przeciwieństwo takie nie zachodzi, czyli wobec Boga. Stanie się to dla nas bardziej wyraźne, jeżeli spojrzymy na byt w aspekcie jego dynamizmu. Autorka wyraźnie nawiązuje tu do filozofii klasycznej i jej tezy głoszącej, iż działanie jest konsekwencją bycia - *agere sequitur esse*. Biorąc pod uwagę człowieka powiemy, że w tym, co jakiś człowiek czyni, urzeczywistnia się to, co on może. A to, co on może, jest wyrazem tego, co on jest. Właśnie w czynie – poprzez rozwinięcie swoich zdolności – istota człowieka osiąga szczytowy stan swego rozwinięcia w bycie. Wszystko, co w człowieku występuje oddzielnie, w Bogu jest jednym. Cała zdolność, moc Boża, urzeczywistnia się w Jego czynie, a cała Jego istota jest zawsze, wiecznie, w stanie szczytowego rozwinięcia, więcej – Jego istnienie jest jego istotą. Bóg bowiem to „Ten, który jest” (por. *Wj* 3,14) – jak sam o sobie powiedział<sup>13</sup> I tej doskonałej jedności boskiego istnienia przeciwstawia się kruchość i rozszczepienie istnienia stworzonego. Niemniej jednak, mimo przepaści dzielącej oba te sposoby istnienia, w obu przypadkach mówimy o „istnieniu” Cokolwiek bowiem jest, tak długo jak jest, jest zawsze na sposób istnienia boskiego. Ale wszelkie istnienie, z wyjątkiem istnienia boskiego, zawsze ma jakąś domieszkę niebycia. Bóg jest aktem czystym i im większe jest uczestnictwo w bycie jakiegoś istnienia stworzonego, tym większa jest jego aktualność. Dopóki istnieje jakieś istnienie stworzone, dopóty jest też aktualne coś z tego, co ono jest, ale nigdy nie jest

---

<sup>12</sup> BSBW, ss. 71-72; zob. także: przyp. 17.

<sup>13</sup> *Tamże*, s. 73 oraz przyp. 24.

aktualne wszystko. Z tego, co ono jest, może być aktualne mniej lub więcej, ale też z tego co aktualne, coś może być aktualne bardziej, a coś mniej. A zatem w aktualności zachodzą różnice zarówno co do zakresu, jak i co do stopnia<sup>14</sup>

Ludzkie *Ja* jest dla siebie zagadką również wtedy, gdy spogląda w swoją przeszłość, szukając swojego początku. Albowiem kiedy *Ja* patrzy ku swojej przeszłości i podąża coraz dalej wstecz, to w końcu dotrze do takiego punktu, w którym nie będzie w stanie odróżnić niczego określonego. Wszystko bowiem zacznie się „rozpływać”, a zatem, czy w takim „rozpływaniu się” będzie można posuwać się coraz dalej i dalej? - pyta E. Stein<sup>15</sup> „Ja samo - pisze - nie dochodzi do żadnego początku. To inni mogą mu zaświadczyć o początku jego bytu cielesnego”<sup>16</sup> Jawi się więc następne pytanie: czy *Ja* miało kiedyś początek swojego istnienia? Jego *bezpośrednie* doświadczenie nie mówi mu wiele na ten temat. Stein pisze, iż takie doświadczenie „mówi mu o tym równie mało, co o jego możliwym końcu”<sup>17</sup> Ponieważ w tak wielu i tak ważnych punktach zije pustką, *Ja* staje wobec niezwykle ważnych, fundamentalnych dlań pytań: Czy *Ja* wyszło z nicości i ku nicości zmierza? Czy nie okaże się, iż każda chwila jest dobra, aby się otworzyła dla niego otchłań nicości?<sup>18</sup> „Jak kruche okazuje się naraz istnienie naszego *Ja*”<sup>19</sup>. *Ja* człowieka, ze swoim czasowym charakterem istnienia, „w swoim istnieniu natrafia” na Byt Wieczny, taki, który posiada istnienie z siebie samego, dlatego też może się nim dzielić z innymi<sup>20</sup>

Dotychczasowe analizy można by podsumować słowami Autorki, w których stwierdza: „Mamy więc tu ideę bytu-istnienia wiecznego i bytu-istnienia czasowego, niezmiennego i zmiennego, a również ideę niebytu, na które umysł natrafia w sobie samym, nie biorąc ich skądinąd. Tutaj zatem znajduje się prawomocny punkt wyjścia filozofii opartej na pozna-

<sup>14</sup> *Tamże*, ss. 73-74.

<sup>15</sup> Por. *tamże*, s. 84.

<sup>16</sup> *Tamże*.

<sup>17</sup> *Tamże*.

<sup>18</sup> Por. *tamże*.

<sup>19</sup> *Tamże*.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 91. Zob. na ten temat również np. E. L. Mascall, *Istnienie i analogia*, tł. J. W. Zielińska, Warszawa 1961, ss. 172-173.

niu naturalnym”<sup>21</sup>

Uwidacznia się tu wyraźnie teoria analogii - *analogia entis* - którą należy rozumieć jako stosunek bytu-istnienia czasowego do bytu-istnienia wiecznego. Istnienie bytu czasowego jest zatem odbiciem istnienia Bytu Wiecznego. Jednakże, zgodnie z teorią analogii, choć są one do siebie podobne, to równocześnie o wiele bardziej niepodobne<sup>22</sup>

### 3.2. Ludzkie *Ja*

„Obecne” jednostki trwania są tymi, które znajdują się w żywym stawaniu się. W nich stale coś, choćby na chwilę, dosięga poziomu istnienia i poprzez to, jako całość, mają one udział w istnieniu i prezentują się jako „coś aktualnego” *Ja* uczestniczy w każdej takiej jednostce przeżyciowej, chociaż może czynić to na różne sposoby. Na ową różnorodność obecności *Ja* w przeżyciu może wskazać np. taka sytuacja, w której człowiek po otrzymaniu radosnej wiadomości mówi: „rozumiem, że to jest coś pomyślnego, ale teraz nie jestem w stanie tym się cieszyć” W opisanym przypadku mamy przeżycie otrzymanej radosnej wiadomości, przeżycie zrozumienia tego, oraz przeżycie „nie jestem w stanie się cieszyć”. Żadne przeżycie nie byłoby jednak możliwe, gdyby *Ja* w nim nie uczestniczyło. Ale jakie jest owo *Ja*?<sup>23</sup>

#### 3.2.1. Czyste *Ja*

Uświadomione bezpośrednio w przeżyciu *Ja* Husserl nazywa „*Ja* czystym” (*reine Ich*). Owo *Ja* nie ma treści i jest w sobie nie do opisania<sup>24</sup> Husserl wyjaśnia, że jest to „czyste *Ja* i nic więcej”<sup>25</sup> Jest to *Ja*, które żyje w każdym przeżyciu, jak np. „ja spostrzegam”, „ja się cieszę”,

<sup>21</sup> BSBW, s. 69. Czy jest to jedyny punkt wyjścia, tego E. Stein nie chce rozstrzygać. Por. *tamże*, przyp. 12.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 69 oraz przyp. 13. Zob. także np. M.A. Krapiec, *Teoria analogii bytu*, Lublin 1959.

<sup>23</sup> BSBW, ss. 78-79.

<sup>24</sup> *Tamże*, s. 79.

<sup>25</sup> *Tamże*. Por. także: E. Husserl, *Ideen zur einer reinen Phänomenologie und phänomenologischen Philosophie*, Halle 1913, s. 160.

„ja myślę”, „ja wnioskuję” itd. Żyje ono w każdym przeżyciu i nie można go z tego przeżycia wykreślić. Jest - z jednej strony nieoddzielne od tego przeżycia, z drugiej zaś - nie można uważać go za część tegoż przeżycia. Trzeba raczej powiedzieć, że to właśnie każde przeżycie przynależy do owego *Ja*, a *Ja* jest tym, co w każdym przeżyciu żyje. Nurt (*Fluss*), w którym uobecniają się ciągle nowe jednostki przeżyciowe, jest właśnie życiem owego *Ja*. A zatem, *Ja* nie odznacza się przemijalnością, jaka jest właściwa jednostkom przeżyciowym, ale jest ono ciągle żywe, a jego życie wypełnia się zmieniającymi się treściami. Nie należy tego jednak rozumieć tak, jakby to *Ja* było np. na wzór jakiegoś naczynia, które byłoby stopniowo napełniane. Trzeba raczej powiedzieć, że owo *Ja* „w każdej chwili wytryskuje na nowo” A znaczy to, że jego istnienie jest w każdej chwili obecnie-rzeczywiste, że jest ono w taki sposób aktualne. Dzięki temu *Ja*, treści przeżyć otrzymują rzeczywiste istnienie, gdyż same z siebie nie są zdolne do tego, aby mogły zaistnieć rzeczywiście. Jeżeli zatem istnieją, to dokonuje się to dzięki *Ja* i poprzez *Ja*, w którego życie wchodzi, i otrzymują udział w jego istnieniu. Ale spotykają się one z *Ja* „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<sup>26</sup> „Czyste *Ja* jest nosicielem pełni przeżycia”<sup>27</sup>

Z tego, co zostało dotąd powiedziane, mogłoby się wydawać, że owo *Ja* musi być zawsze aktualne. Jeżeli jednak przez potencjalność rozumiemy nie prostą logiczną możliwość przejścia z niebycia w istnienie, ale „wstępny stopień bycia”, który - w takim razie - już jest jakimś sposobem istnienia, to musimy stwierdzić, że możliwość przejścia z tak rozumianej nicości 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 kiedy *Ja* nie żyje, to równocześnie nie istnieje. Ale E. Stein twierdzi, że wydaje się słusznym, a nawet, iż jest to powinnością filozofa, mówić o różnych stopniach żywotności *Ja*. Jak zatem żyje *Ja*? Żyje ono we wszystkich przeżyciach, które otrzymują życie właśnie od tego *Ja*. Owe jednostki przeżyciowe, pomimo iż stanowią zróżnicowane i zamknięte całości, to jednak nie układają się one jedne po dru-

<sup>26</sup> BSBW, s. 80.

<sup>27</sup> *Tamże*.

gich jakby to były np. ogniwa w łańcuchu, czy też jedno obok drugich, ale stanowią one - jak to określił Husserl - „strumień przeżyć” (*Erlebnisstrom*)<sup>28</sup> „Nieustannie żywe Ja idzie od jednej treści do drugiej, z jednego przeżycia w drugie i w ten sposób jego życie to życie płynące”<sup>29</sup>

Jednakże, kiedy badania nasze poprowadzimy od strony *Ja*, to również to, co już jest „nieżywe”, co „przeszłe”, będzie się nam jawić - choć w jakiś wtórny sposób - ciągle jako żyjące, a więc musi być w pewien sposób ożywione przez *Ja*. Także i to, „co jeszcze nie jest żywe”, czyli to, co przyszłe, już przecież w swoisty sposób jest, (a więc istnieje) zanim stanie się żywe. Wszystko to, co było i co będzie, pozostaje w sobie właściwym połączeniu i jedności z obecnie żywym *Ja*. Zatem *Ja* nie traci natychmiast tego, co już było jego przeżyciem, „lecz trzyma je jeszcze przez pewien czas w garści” Tak samo w stosunku do tego, co dopiero będzie - *Ja* „wyciąga rękę ku temu, co nadchodzi i po nie sięga”<sup>30</sup> A nawet to, co w chwili obecnej nie jest mocno utrzymywane, pozostaje przecież jakoś osiągalne.

Jakie zatem są sposoby istnienia czystego *Ja*? Ażeby zilustrować odpowiedź na postawione pytanie można zapytać np. o to, jak przywołane z przeszłości wydarzenia uobecniają się na nowo człowiekowi? Może to dokonywać się w różny sposób.

Po pierwsze - może być np. tak, że człowiek tylko wie o danym fakcie, który wydarzył się w przeszłości, czyli, że wie jak się wówczas cieszył. Tylko ten aspekt przeszłego przeżycia może być przedmiotem jego wiedzy. Taka radość, o której się jedynie wie, nie jest ani radością żywą, ani nawet „żywo uobecnioną”, nie żyję bowiem teraz ową radością, ale jedynie wiem, że miała ona miejsce w moim życiu.

Po drugie - może być i tak, że ktoś przenosi się w przeszłość i żyje, jakby oczekując na tamto (mające miejsce w przeszłości) radosne wydarzenie. Wówczas, krok po kroku, raz jeszcze naśladowczo je przeżywa. Co w tym wszystkim jest obecnie-rzeczyste, czyli „żywe”? Sytuacja ta jest poniekąd podobna do takiej, w której współprzeżywa się coś, co „obok” przeżywa ktoś inny, czyli tak jakby była przeżywana radość innego człowieka. Można w taki sposób przeżywać również swoją własną, ale dawną radość. Wszystko to dokonuje się naśladowczo, czyli w obecnym

<sup>28</sup> *Tamże*, ss. 80- 81.

<sup>29</sup> *Tamże*, s. 81.

<sup>30</sup> *Tamże*, ss. 80-81.

życiu człowieka zachodzi jedynie „dokonywanie naśladowcze”, natomiast „tamto” przeżycie (tamta radość) nie jest już w pełni żywa. Pojawia się tu znów pytanie o *Ja*. Co w takim 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 rozliczne pytania E. Stein punktem wyjścia czyni „moment czasowy” (*Zeitpunkt*). Mogłoby się wydawać – twierdzi – że w takim naśladowczym przeżywaniu wydarzeń przeszłych *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 ową minioną chwilę i w niej żyje. Jednakże nic nie może istnieć rzeczywiście w przeszłości. Można słusznie powiedzieć tylko: *Ja* jest (istnieje) rzeczywiście jedynie teraz, gdyż nie jest mu dana możliwość powrotu do jakiegoś „miejsca w czasie”, w którym było (istniało) w przeszłości.

Niemniej jednak to „miejsce w czasie”, w którym dany fakt się wydarzył, *Ja* przecież teraz „dzierży w duchu”. Może odtworzyć, powtórzyć to, co dokonywało się wówczas - oczywiście, o ile to w zmodyfikowany, czyli w potencjalny sposób w nim się znajduje<sup>31</sup> Jednakże „nie można... żyć naprawdę równocześnie teraz i wówczas, gdyż to, co minione, pozostaje minionym; mogę jedynie to, co wówczas rzeczywiście było, teraz powtórzyć ze świadomością, że jest to powtórzenie przeszłości. Owo Wówczas - czyli ówczesne Teraz - nie staje się bowiem obecnym Teraz. Od niego oddziela go w świadomości przeżyte «przeniesienie się z powrotem» w przeszłość albo przywołanie (*Herbeiholen*) jej; oddziela przeżyta przeciwstawność ogólnego położenia obecnego i minionego i «wypełniony» moim przeszłym życiem odcinek czasu pomiędzy Wówczas i Teraz”<sup>32</sup>. Ponieważ np. przeszłą radość można przeżyć tylko w sposób naśladowczy, zatem nie sposób żyć w niej tak samo, jak żyje się w radości obecnej.

Może jednak zdarzyć się i tak, że obecne *Ja* stanie w miejscu *Ja*

<sup>31</sup> *Tamże*, ss. 82-83.

<sup>32</sup> *Tamże*, s. 83.

przeszłego i „stamtąd” będzie przeżywać naśladowczo życie. Co się będzie dokonywało w takim przypadku? Otóż, w takim przypadku człowiek będzie wiedział, że „wówczas” żył inaczej w radości niż to dzieje się teraz, gdy przeżywa ją w sposób naśladowczy. Nie ma tu zatem żadnego podwojonego *Ja*. Może się też zdarzyć i tak, że podczas uobecniania sobie czegoś z przeszłości, zarówno *Ja* jak i owo przeszłe wydarzenie, będą przeżywającemu wydawać się poniekąd obce. *Ja* żywe, „Ja z chwili obecnej”, stoi obok „Ja z wówczas” (a więc z *Ja* nie będącym już żywym, ale które wówczas było żywym). Czy więc w takim przypadku *Ja* nie istnieje podwójnie? Odpowiedź i na to pytanie jest przecząca<sup>33</sup> Nie istnieje podwójne *Ja*, albowiem „nie byłoby to zgodne ze stanem rzeczy. «Przeszłe Ja» jest jedynie «obrazem» mnie samej - pisze Stein - takiej jaką byłam wówczas, a obraz *Ja* nie jest żadnym *Ja*”<sup>34</sup>

W końcu może się zdarzyć i tak, że np. jakaś miniona radość teraz, na nowo odżywa w człowieku i staje się rzeczywistą. Jest to sytuacja podobna do tej, w której ktoś sam „przenosi się” w przeszłość, aby jeszcze raz przeżyć to, co kiedyś się wydarzyło. W tym przypadku również dokonuje się coś podobnego do sytuacji, w której czyjaś radość, dzięki rozumiejącemu współprzeżywaniu, staje się także i moją radością. Ponieważ uobecnianie posiada zdolność przejścia do tego, co jest obecnie żywe, dlatego to, co jest przeszłe, jest w przeżywającym w prawdziwym sensie potencjalne, albowiem „jego istnienie jest wstępnym stopniem ponownego istnienia obecnie żywego, w które może ono ciągle na nowo przechodzić”<sup>35</sup>

Zatem *Ja* znamionuje to, że – z jednej strony - jest zawsze aktualne, rzeczywiste i obecnie żywe (*lebendig-gegenwaertig-wirklich*), a więc odznacza się właściwą sobie - powiemy – „punktualnie” przeżywaną aktualnością. Z drugiej zaś strony, do tegoż *Ja*, przynależy cały strumień przeżyć, które są „za nim” jak i „przed nim”, a więc przynależy doń zarówno to, w czym kiedyś owo *Ja* żyło, jak i to, w czym będzie ono żyło w przyszłości. A ponieważ nie można wykreślić *Ja* z tych przeżyć, to musimy stwierdzić, że ma ono właśnie w nich sobie właściwe „nieaktualne” istnienie. Tak rozumianą całość E. Stein nazywa „życiem *Ja*” Jako taka całość, życie to nie jest rzeczywiście aktualne, wszak rzeczywistym jest

<sup>33</sup> *Tamże.*

<sup>34</sup> *Tamże.*

<sup>35</sup> *Tamże.*

tylko to, co istnieje w każdorazowym „teraz”<sup>36</sup> „Żywość naszego Ja nie obejmuje więc wszystkiego, co jest jego (tzn. co przynależy do Ja); Ja jest żywe, dopóki istnieje, ale jego żywość nie jest żywością aktu czystego, obejmującą cały jego byt; jest to żywość czasowa, postępująca z chwili na chwilę”<sup>37</sup>

Wcześniej powiedzieliśmy, że *Ja* może posuwać się wstecz, że jest ono zdolne do dokonywania „przeglądu” strumienia swojego minionego życia, pozwalając mu w tym, czy innym punkcie odżyć. Jednakże w strumieniu swojego przeszłego życia napotyka ono na braki, których nie jest w stanie wypełnić. Są przecież takie przedziały czasowe, w których *Ja* nie znajduje ani żadnych treści, które mogłyby być w nich uobecnione, ani też siebie samego, jak np. sen bez snów czy omdlenia<sup>38</sup> „Jak kruche okazuje się naraz istnienie naszego Ja, o którym 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”<sup>39</sup> Chociaż jest to jestestwo żywe, to jednak „potrzebujące”, czyli takie, które do życia potrzebuje treści, bez których jest ono puste, jest wręcz niczym. Dalej, problem polega na tym, że *Ja* treści tych nie może trwale i żywo utrzymywać. Otrzymują one swoje istnienie od *Ja*, ale każdorazowo i tylko na chwilę, aby znów pogrążyć się w pozbawionym życia bytowaniu. Co prawda owe treści nie przepadają, nie giną, ale pozostają, choć już w zmodyfikowanym sposobie istnienia - a więc jako to, co już nie jest żywe.

Pojawia się tu następne pytanie: gdzie znajduje się źródło tych treści, które dochodzą do *Ja*, a bez których *Ja* jest niczym<sup>40</sup>? „Jakiś hałas ‘uderza we mnie’ - pisze E. Stein 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 wną-

<sup>36</sup> *Tamże.*

<sup>37</sup> *Tamże*, ss. 83-84.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 84.

<sup>39</sup> *Tamże.*

<sup>40</sup> *Tamże*, ss. 84-85.

trza, choć jest także z reguły odpowiedzią na coś przychodzącego z zewnątrz. Co znaczy jednak owo z wewnątrz? 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 strony<sup>41</sup>, od świata zewnętrznego i od świata wewnętrznego, które dają o sobie znać w świadomym życiu naszego *Ja* w nieodłącznym od niego obszarze bycia<sup>42</sup>

Kiedy mówimy o „głębi” *Ja*, wskazujemy tym samym, że jest ono czymś więcej niż tylko czystym *Ja*. Czyste *Ja* – jak podkreśla Edyta Stein – nie ma żadnej głębi<sup>43</sup>, a zatem ludzkie *Ja* nie jest to tylko „Ja czyste”, ale jest to *Ja* osobowe<sup>44</sup>

### 3.2.2. *Ja* osobowe

Doświadczenie „ja żyję” nie osiąga swojego kresu w uchwyceniu *Ja* czystego. Pełne odczytanie treści doświadczanego przeżycia prowadzi do rozpoznania człowieka jako bytu osobowego. Pozostawanie jedynie przy czystym *Ja*, nie pozawalałoby wyjaśnić całokształtu życia *Ja*. Jeżeli by bowiem przyjąć, iż czyste *Ja* stanowi punkt, z którego biorą początek wszystkie wolne czyny i w którym każde doznanie zostaje odczute oraz dochodzi do świadomości, to taki sposób ujęcia byłby co prawda możliwy – pisze Stein – ale przecież pomijałby podłoże, w którym zakorzenia się, i z którego wyrasta *Ja*. *Ja* bowiem jest tą rzeczywistością, która nie tylko objawia siebie, ale też przeprowadza „ciemną głębię” - czyli duszę, z której wyrasta - do jasności światła świadomego życia<sup>45</sup>

<sup>41</sup> Chodzi o "transcendencję" w rozumieniu Husserla. Zob. także: BSBW, s. 85, przyp. 38.

<sup>42</sup> BSBW, s. 85 oraz przyp. 39.

<sup>43</sup> E. Stein, *Zagadnienie wczucia*, tł. D. Gierulanka i J. F. Gierula, Kraków 1988, s. 129.

<sup>44</sup> BSBW, s. 376.

<sup>45</sup> *Tamże*, s. 388.

a) *Ja* a dusza

Owo wyjście poza czyste *Ja* związane jest więc niepodzielnym życiem *Ja*<sup>46</sup> Przeżycia człowieka nie są przecież jedynie aktami strumienia świadomości, ale każde z nich wskazuje na źródło swego podmiotowego pochodzenia, wskazuje na „rzecz”, która jest dlań podłożem – na substancjalną duszę. Dusza staje się w przeżyciach „widoczna”, chociaż nie zostaje w nich prześwietlona, wyjaśniona, w sposób wyczerpujący. „Przeżywam moje życiowe poruszenia albo czynności – wyjaśnia św. Teresa Benedykta - jako pochodzące z mniejszej lub większej głębi. Ciemna głębia, z której wznosi się wszelkie życie duchowe człowieka – dusza – wychodzi w życiu *Ja* na światło świadomości (nie stając się przy tym «przejrzystą»). Przez to życie *Ja* odsłania się jako życie duszy (*seelisches Leben*), a zarazem przez wyjście z siebie i wzniesienie się do światła – życie duszy ukazuje się jako życie ducha... W życiu *Ja* istnienie duszy staje się aktualnie żywe i świadome. *Ja* ludzkie to takie *Ja*, którego życie wyłania się z ciemnej głębi duszy”<sup>47</sup>

Dusza ludzka jest „ciemną głębią”, z której wyrasta świadome, osobowe życie człowieka. W jej wnętrzu mieszka jak „u siebie” duchowe *Ja*. W niej zatem zakorzenia się i z niej wyrasta duchowość człowieka<sup>48</sup>

Owo duchowe, osobowe *Ja* jest nierozdzielnie związane z duszą ludzką. Nie ma ani duszy ludzkiej bez *Ja*, ani *Ja* ludzkiego bez duszy<sup>49</sup> „*Ja* i dusza - pisze E. Stein - nie są rzeczywistościami stojącymi obok siebie. Nie można ich też od siebie rozdzielić. *Ja* osobowe należy do duszy, mieszka w niej i obejmuje ją”<sup>50</sup> „Wyłania się” ono z jej „ciemnej głębi”<sup>51</sup> A. Siemianowski wypowiedź tę opatruje następującym komentarzem: „Sugeruje to, że dusza udziela bytu *Ja* osobowemu. Byt *Ja* trzeba

<sup>46</sup> *Tamże*, s. 433.

<sup>47</sup> *Tamże*, s. 434.

<sup>48</sup> *Tamże*, ss. 174-175.

<sup>49</sup> „Eine Menschenseele kann nicht ohne Ich sein... ein menschliches Ich... kann nicht ohne Seele sein“. E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, in: *Edith Steins Werke*, Bd. 13, hrg. L. Gelber u.M. Linssen, Freiburg – Basel 1991, s. 114.

<sup>50</sup> BSBW, s. 431.

<sup>51</sup> *Tamże*.

by więc uznać za ukonstytuowany przez duszę i jej siły”<sup>52</sup>. 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”<sup>53</sup>

Również gdyby ktoś chciał ująć życie *Ja* w aspekcie świadomościowym, to chociaż – jak mówiliśmy – udałoby mu się pokazać, iż świadomość towarzyszy także życiu czystego *Ja*, to jednak taki opis *Ja* i jego życia nie byłby pełny, albowiem pomijałby cały zasób nagromadzonego doświadczenia, czyli nie brałby pod uwagę owocu tego, co za Husserlem nazywamy „spostreżeniem wewnętrznym”, a które odgrywa fundamentalną rolę w poznaniu duszy<sup>54</sup>. Na podstawie tegoż doświadczenia dochodzi bowiem człowiek do poznawczego uchwycenia duszy jako substancji. Edyta Stein proces ten opisała już w pracy doktorskiej. Czytamy tam, iż „przy rozważaniu spostreżenia wewnętrznego prezentuje się nam coś leżącego u ich podłoża, co w nich (przeżyciach składających się na spostreżenie wewnętrzne – przyp. mój) ujawnia siebie i swoje trwałe własności jako identyczny ich «nosiciel»: substancjalna dusza”<sup>55</sup>

Jakim bytem jest osoba? Odpowiadając na to pytanie omawiana Autorka nawiązuje do klasycznej definicji osoby<sup>56</sup>. Osobą bowiem – jak pisze – jest nosiciel natury rozumnej. Mówiąc inaczej, jest to hipostaza o naturze rozumnej, a zatem hipostaza szczególna<sup>57</sup>. Do rozumnego życia należy już poznanie, jako uświadamianie sobie siebie samego. Jest to najpierwotniejsza jego forma. Jednakże, ponieważ *Ja* charakteryzuje się tym, że z niego wypływa jego własne życie i że ono uświadamia sobie to życie jako swoje własne, to osobowe *Ja* musi także rozumieć swoje własne życie oraz posiadać możliwość swobodnego kształtowania go z siebie. I w tym drugim, wyższym znaczeniu, „poznać” będzie oznaczać: zrozumieć

<sup>52</sup> A. Siemianowski, *Antropologia filozoficzna*, Gniezno 1966, s. 118.

<sup>53</sup> BSBW, s. 436.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 378.

<sup>55</sup> E. Stein, *Zagadnienie wczucia*, s. 60. Myśl tę powtarza w swoim głównym dziele: zob. BSBW, s. 379.

<sup>56</sup> Klasyczna definicja osoby pochodzi od Boecjusza i brzmi: „Osoba jest poszczególną (individua) substancją natury rozumnej”. A. M. Boecjusz, *Księga o osobie i dwóch naturach przeciwko Eutychesowi i Nestoriuszowi do Jana, Diakona Kościoła Rzymskiego*, w: Tenże, *O pociechach filozofii ksiąg pięcioro oraz traktaty teologiczne*, tł. T. Jachimowski, Poznań 1926, s. 229.

<sup>57</sup> BSBW, s., 375.

i kierować się w wolnym procesie samokształtowania zgodnie z prawidłowościami własnego bytu<sup>58</sup> Bytem rozumnym w takim znaczeniu jest właśnie byt osobowy.

### b) Życie duszy

W zgodności z tym, co zostało powiedziane powyżej, życie duszy ludzkiej charakteryzuje się tym, że w procesie samokształtowania dochodzi ona do pełni swojej istoty. Dusza bowiem nie posiada gotowej istoty, ale musi dopiero ją osiągnąć. To różni ją też od stworzonych duchów czystych, które otrzymują gotową istotę. Dusza „dochodzi do samej siebie” na drodze poznania oraz stania się tym, czym być powinna<sup>59</sup>

Prawdziwe kształtowanie duszy, jej istoty, jest możliwe jedynie jako pierwotny proces życiowy. (Trzeba przy tym podkreślić, że przez „istotę duszy” rozumie się nie istotę ogólną, ale właściwość osobistą, to, co swoiste dla konkretnej jednostkowej duszy człowieka<sup>60</sup>.) Dokonuje się ono tylko w „pierwotnym procesie życiowym”, czyli wówczas, gdy do wewnętrznej odnowy nie skłania żadne zewnętrzne polecenie czy ćwiczenie, ale głębokie przeżycie np. skrucha *contritio*, ona bowiem pozwala uchwycić zło w samym korzeniu<sup>61</sup>

Proces ten jest możliwy, ponieważ człowiek jako osoba jest nosicielem własnego życia w szczególnym znaczeniu: jego osobowe życie polega na „osobistym «trzymaniu go w ręce»”<sup>62</sup> Świadczy to również o tym, że byt osobowy jest bytem duchowym, bo tam, gdzie jest duch można mówić o wolności, o „trzymaniu siebie w ręce”<sup>63</sup>

Najdonioślejszym czynem, który pozwala człowiekowi, jako osobie wypowiedzieć się i zrealizować, jest miłość. To ona tłumaczy wielość Osób Boskich, a zatem „miłość jest życiem w najwyższej doskonałości

<sup>58</sup> *Tamże*, ss. 375-376 i 433.

<sup>59</sup> *Tamże*, ss. 432-433 i 436.

<sup>60</sup> E. Stein, skłaniając się ku rozwiązaniom zaproponowanym przez Dunsza Szkota, wyróżnia w bycie *eidos* – formę gatunkową, oraz *morfe* – formę jednostkową. Por. np. BSBW, ss. 254-255.

<sup>61</sup> *Tamże*, s. 435.

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 383.

<sup>63</sup> J. Maritain, *Pisma filozoficzne*, tł. J. Fenrychowa, Kraków 1988, s. 333.

ści”<sup>64</sup> Odwołując się do teorii analogii powiemy, że miłość ludzka jest odzwierciedleniem miłości Osób doskonałych, jest obiciem tego, co stanowi wewnętrzne życie samego Boga<sup>65</sup> Miłość realizująca się w relacjach osób ludzkich, jeżeli ma pozostać prawdziwa, musi dokonywać się „na obraz i podobieństwo” miłości doskonałej, ma odzwierciedlać wzajemną miłość Osób Boskich oraz miłość Boga do człowieka.

### c) Dusza a ciało

Dusza – z której wyrasta osobowe *Ja* – jest formą ciała, jest jego „żywą formą”, co sprawia, że ciało ludzkie jest również ciałem żywym. Właściwe jej życie w odniesieniu do ciała przejawia się w trójstopniowym kształtowaniu materii: w przekształcaniu materiałów składowych, kształtowaniu ciała i rozmnażaniu. Życie ciała ludzkiego jest także „stawaniem się”, dochodzeniem do swojej pełni rozwoju.

Ponieważ cały człowiek jest osobą, dlatego jego cielesność również określa godność bytu osobowego. Cielesność człowieka konstytuuje przecież byt ludzki, a życie cielesno-zmysłowe, przynajmniej w pewnym zakresie, jest kierowane przez osobowo-duchowe *Ja*. Zadaniem życia wolnej duchowości jest prześwieclanie tej cielesno-zmysłowej „ciemnej głębi” i coraz pełniejsze jej przekształcanie w życie osobowe<sup>66</sup> Może się to dokonywać dzięki zintegrowanej egzystencji osobowego bytu ludzkiego.

### d) Integracja bytu ludzkiego

Osobowe *Ja* jest tym, co integruje całość bytu ludzkiego. Człowiek bowiem, choć jest ukonstytuowany z wielu strukturalnych elementów, to jednak nie stanowi ich prostego „zlepku”, przeciwnie jest on zintegrowaną jednością. Tym, co dopełnia integracji jest właśnie osobowe *Ja*.

Edyta Stein pisze: „Ja, z którego wypływa całe życie osobowe i które w tym życiu samo się sobie uświadamia, jest tym samym, do którego należy ciało i dusza i które je duchowo obejmuje i ogarnia. Co

---

<sup>64</sup> BSBW, s. 424.

<sup>65</sup> *Tamże*, ss. 456; 424.

<sup>66</sup> *Tamże*, ss. 381-385.

w rzeczy martwej spełnia pusta forma przedmiotowa, tutaj sprawia to żyjące duchowo-osobowe Ja”<sup>67</sup> *Ja* „rozciąga się” na całego człowieka. Przynależy do niego zarówno „jego” ciało jak i „jego” dusza. *Ja* ogarnia i integruje całą złożoność bytu ludzkiego, chociaż ani całe życie cielesne, ani całe życie duszy, nie stanowi rozumianego w sensie ścisłym życia *Ja*. Zarówno bowiem rozwój i kształtowanie się duszy jak i ciała w dużej mierze przebiega poza udziałem świadomości człowieka. Pomimo tego, że nie wszystko zarówno w sferze cielesnej jak i psychicznej dokonuje się na poziomie świadomości, to jednak wszystko to, co tam przebiega również przynależy do danego *Ja*. Stąd *Ja* osobowe jest nosicielem, który stoi „poza i ponad całością psychofizyczną”, jest jednoczącą formą pełni bytu ludzkiego<sup>68</sup>

#### 4. Posumowanie

Przeprowadzając eksploatację doświadczenia życia człowieka („ja żyję”), Edyta Stein dokonała rozumiejącego wglądu w struktury bytowe człowieka. Pozwoliło jej to ukazać człowieka jako byt osobowy dążący w swoim życiu do zrealizowania siebie, czyli osiągnięcia pełni wyznaczonej mu przez jego indywidualną istotę.

Niniejsze opracowanie nie wyczerpuje podjętego zagadnienia. Zostało bowiem przeprowadzone według prostej (a więc najkrótszej) perspektywy, jaką otwiera zastosowane tu doświadczenie. Z konieczności więc tekst ten pomija wiele istotnych kwestii. Całościowe ukazanie wyników badań Edyty Stein w tej mierze wymagałoby szerszego opracowania, np. w formie książkowej. Zaprezentowane tu analizy mogą zatem stanowić jedynie wstęp i zachętę do pełniejszego przedstawienia zasygnalizowanego tematu.

---

<sup>67</sup> *Tamże*, s. 388.

<sup>68</sup> *Tamże*, ss. 387-389.

**„LEBEN” ALS PRINZIP DES PHILOSOPHISCHEN DENKENS**  
**(Über den Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchungen von Edith Stein)**

**Zusammenfassung**

Das Ziel des präsentierten Artikels ist es, den Ausgangspunkt der philosophischen Untersuchungen von Edith Stein darzustellen, sowie die Resultate zu schildern, welche die von ihr eingesetzten methodologischen Untersuchungen mit sich bringen.

Das Erlebnis „ich lebe“, das Edith Stein vom Heiligen Augustinus übernommen hat, bestimmt für sie die fundamentale (apodiktische) Erfahrung. Diese Erfahrung zeigt ihr vor allem das menschliche Dasein als ein zeitlich begrenztes Dasein, das für seine Existenz und für sein Verständnis das Ewige Sein braucht. Die von Edith Stein angenommene Haltung in der Forschung erlaubte ihr eine einverständnissvolle Einsicht in die Daseinsstruktur des Menschen zu bekommen. Den zentralen Punkt der von ihr hervorgebrachten Erklärung des Menschen Dasein bestimmt die Seele. Sie ist die lebendige Form des menschlichen Leibes. In ihr lebt das persönliche „Ich“ des Menschen. Das persönliche „Ich“ umfasst in sich sowohl die Seele, als auch den Leib, indem es die Integration des menschlichen Daseins vornimmt. Ein auf diese Weise verstandenes „Ich“ bewirkt es, dass der Mensch, obwohl er aus vielen Strukturen konstituiert ist, keineswegs eine lose Verbindung dieser Strukturen darstellt, sondern eine integrierte Daseinseinheit bildet.