

Ks. JERZY MACHNACZ

WIERNOŚĆ (O)SOBIE. SZKIC DO ANTROPOLOGII EDYTY STEIN

WPROWADZENIE

Przedmiotem poniższych opisów i analiz będzie problematyka człowieka zawarta w wybranych pismach Edyty Stein – s. Teresy Benedykty od Krzyża. Tytuł składa się z dwóch części, wymagających krótkiego wyjaśnienia. Można powiedzieć, że przez całą twórczość, tak filozoficzną, jak i teologiczną, Stein zajmuje się problematyką człowieka. Nie interesuje jej człowiek jako człowiek, jak to ma miejsce u twórców antropologii filozoficznej, tworzących w tym samym czasie, szukających „momentu antropologicznego” w człowieku. Stein koncentruje się na tajemnicy istnienia swojej osoby. Ona patrzy na siebie z perspektywy własnego istnienia, dlatego zupełnie słusznie twierdzi H.-B. Gerl, że filozofia Stein ma „charakter osobisty i osobowy”¹.

Problematykę (własnej) osoby Stein podejmowała przez cały czas swego życia i twórczości, począwszy od pracy doktorskiej: *Zum Problem der Einfühlung*², przez monumentalne dzieło dotyczące myśli św. Tomasza z Akwinu: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*³, a skończywszy na jej testamencie filozoficznym i duchowym: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*⁴. Te

¹ Por. *Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991.

² E. STEIN, *Zum Problem der Einfühlung*, Halle 1917, Reprint der Originalausgabe von 1917 – ESGA 5, 2006. Polskie tłumaczenie *O zagadnieniu wczucia* (Kraków 1988), dokonane przez D. Gierulanekę i J.F. Gierulę, opiera się na pierwodruku, którego egzemplarz był własnością R. Ingardena (zob. *Od tłumaczy*, tamże, s. 5).

³ ESGA 11/12, 2006. Wydanie polskie: *Byt skończony a byt wieczny*, Kraków 1995 według ESW 2, 1985.

⁴ ESGA 18, 2003 – wyd. pol.: *Wiedza Krzyża. Studium o św. Janie od Krzyża*, Kraków 2005.

trzy prace powstały w przedziale czasowym trzydziestu lat, w którym zmieniała się sytuacja życiowa i intelektualna Stein⁵. Wyznaczają one trzy etapy jej świadomego życia i pracy intelektualnej: a) okres fenomenologiczny – poszukiwanie sensu życia i odkrycie chrześcijaństwa, b) okres filozofii klasycznej, arystotelesowsko-tomistycznej – zgłębianie tajemnic wiary i pogłębianie życia z wiary; c) okres „filozofii Krzyża” – oddanie swego życia Bogu⁶.

W twórczości Stein znajdujemy prace bezpośrednio poruszające problematykę bytu człowieka: *Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesung zur philosophischen Anthropologie*⁷ oraz: *Was ist der Mensch. Theologische Anthropologie*⁸. Te rozważania o bycie człowieka zostały niejako wymuszone na Stein ówczesną sytuacją polityczną w Niemczech, co wcale nie umniejsza ich znaczenia w jej twórczości.

Niżej zostaną przedstawione podstawowe rysy antropologii fenomenologicznej (1), antropologii metafizycznej (2) i antropologii teologicznej Edyty Stein (3)⁹. Łączy ona, jak żaden z twórców antropologii filozoficznej, traktowanej jako samodzielna dyscyplina filozoficzna, oraz żaden ze współczesnych filozofów, teorię z praktyką, myśl z życiem. Twórcy antropologii filozoficznej: M. Scheler, H. Plessner i A. Gehlen odrzucają punkt wyjścia antropologii biblijnej i przyrodniczej, ponieważ definiują one człowieka przez rzeczywistość względem niego zewnętrzną, to znaczy przez Boga czy przez przyrodę, dlatego starają się znaleźć w samym człowieku coś, co pozwoli im wydobyć istotę człowieka. Dla Schelera jest to duch, dla Plessnera – ekscentryczność, a dla Gehlena – działanie¹⁰. Stein, podobnie jak twórcy antropologii filozoficznej, wychodzi w swej antropologii od człowieka, od własnego przygodnego bycia, aby osiągnąć jego pełnię w wiecznym byciu Boga. Wszystkie te analizy teoretyczne mają dla jej własnego życia, jak i kształtu życia ludzi współczesnych fundamentalne znaczenie¹¹.

⁵ Trzeba oczywiście wymienić prace, które były pisane niejako w ich kontekście. Problematykę podjętą w pracy: *O zagadnieniu wczucia* rozwinęła później w książkach: *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, ESGA 6, 2006, oraz: *Eine Untersuchung über den Staat*, ESGA 7, 2007. Jeśli chodzi o drugi okres, to trzeba wymienić książkę poprzedzającą pracę o bycie, pomyślaną jako rozprawa habilitacyjna: *Potenz und Akt*, ESGA 10, 2005. Do trzeciego okresu trzeba zaliczyć: *Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke*, ESGA 17, 2003 – wyd. pol.: *Drogi poznania Boga. Studium o Dionizym Areopagicie i przekład jego dzieł*, Kraków 2006.

⁶ Sformułowała to w sposób następujący: „...für die Kirche und den Karmel, ihr jüdisches Volk und Deutschland, und alle, die Gott mir gegeben”.

⁷ ESGA 14, 2004.

⁸ ESGA 15, 2005.

⁹ Szerzej o antropologii E. Stein por. J. MACHNACZ, *Człowiek religijny w pismach filozoficznych Jadwigi Conrad-Martius i Edyty Stein*, Wrocław 1999.

¹⁰ Por. M. SCHELER, *Die Stellung des Menschen im Kosmos*, Bern – München 1982; H. PLESSNER, *Die Stufen des Organischen und der Mensch*, Berlin – New York 1975; A. GEHLEN, *Der Mensch. Seine Natur und seine Stellung in der Welt*, Wiesbaden 1978.

¹¹ Por. A.U. MÜLLER, *Einführung*, w: ESGA 11/12, s. XIV: „Pytanie o byt, zawierające w sobie pytanie o istotę człowieka i godność osoby ludzkiej, o sens w ogóle, pytanie poszukujące norma-

1. ANTROPOLOGIA FENOMENOLOGICZNA

Praca doktorska Stein pt. *O zagadnieniu wczucia* składa się z czterech rozdziałów. Dla naszych rozważań istotne znaczenie mają rozdziały trzeci i czwarty. Im też poświęcimy naszą uwagę. Problematyka wczucia była niezmiernie ważną kwestią dla Husserla. Chodziło w niej o przewyciężenie solipsyzmu, stanowiska, według którego podmiot jest „monadą bez okien”, dlatego też nie jest w stanie nawiązać kontaktu z innym podmiotem. Podjęcie problematyki wczucia miało zatem na celu ukazanie takiej sytuacji bytowej, w której dochodzi do „spotkania” mojego Ja z drugim Ja, a tym samym do fenomenologicznego ukazania sensu doświadczenia między podmiotami. Problematyka wczucia jest niezmiernie bogata, ma swój aspekt teorio-poznawczy, ontyczny, pedagogiczny, prawnospołeczny, a nawet teologiczny.

Fenomenologia jest metodą filozofowania wypracowaną przez Husserla. W obszarze tej metody pojęcie konstytucji nabiera szczególnego znaczenia. Konstytucja odnosi się do przeżywającego podmiotu i tego, co on przeżywa. W terminologii Husserla każdej noezie – przeżywaniu odpowiada noemat – przeżycie. Domeną psychologa są konkretne psychiczne przeżycia człowieka. Domeną fenomenologa nie jest psychika, lecz świadomość, w obszarze której fenomenolog ma do czynienia z istotami. Badania fenomenologiczne obejmują wszystko, co jest, a nawet to, co tylko może być. Dla czystego Ja buduje się w jego świadomych aktach „przedmiotowy” świat, dlatego tylko fenomenologiczna analiza tych konstytutywnych aktów może wyjaśnić budowę przedmiotowego świata. Tylko ona może opisać i odkryć sens poznania i doświadczenia, tym samym i sens istnienia obcej podmiotowości, czyli doświadczenie istnienia drugiego Ja. Innymi słowy: fenomenologiczna problematyka konstytucji człowieka polega na pokazaniu, w jaki sposób buduje się świadomościowo,

tywnych podstaw współżycia między ludźmi oraz związku teorii z praktyką, natury z duchem jest w czasie wzrastającego zagubienia aktualne i konieczne do życia, zwłaszcza wtedy, kiedy pytania o początek i koniec życia człowieka są sporne, kiedy walka kultur, religii i światopoglądów nie jest zakazana. Dlatego jest oczywiste, że analizy teoretyczne, do tej pory robiące wrażenie analiz akademickich, zawarte w *Endliches und ewiges Sein*, mają nadzwyczajne znaczenie praktyczne”.

Na aktualność życia i twórczości Edyty Stein – s. Teresy Benedykty od Krzyża w czasie globalizacji i unifikacji, jak i zagubienia wartości stanowiących o starym kontynencie, zwrócił uwagę papież Jan Paweł II, ogłaszając ją Patronką Europy. Aktualność i dziedzictwo Stein polega na tym, że ona „całym swoim życiem – jako myślicielka, mistyczka i męczennica – przerzuciła jak gdyby most między swoim żydowskim pochodzeniem a wiarą w Chrystusa, prowadząc z niezawodną intuicją dialog ze współczesną myślą filozoficzną, a na koniec stając się przez męczeństwo – w obliczu straszliwej hańby Shoah – rzeczniką racji Boga i człowieka. Stała się symbolem przemian dokonujących się w człowieku, kulturze i religii, w których kryje się sam zarodek tragedii i nadziei kontynentu europejskiego. [...] Ogłosić dzisiaj św. Edytę Stein Współpatronką Europy znaczy wznieść nad starym kontynentem sztandar szacunku, tolerancji i otwartości, wzywając wszystkich ludzi, aby się wzajemnie rozumieli i akceptowali oraz by starali się budować społeczeństwo prawdziwie braterskie” (JAN PAWEŁ II, List apostołski „motu proprio”, w: *Przewodnicy na Górę Karmel*, red. C. Gil, S.T. Praskiewicz, Kraków 2000, s. 170–171).

czyli w ukierunkowaniu na istotę, byt człowieka. Tylko w analizach czystej świadomości można „uzyskać ostateczną jasność” podjętej problematyki.

W trzecim rozdziale pracy doktorskiej Stein podejmuje konstytucję indywidualum psychofizycznego i analizuje szczegółowo: czyste Ja, strumień świadomości, duszę oraz stosunek Ja do ciała, aby na podstawie poczynionych ustaleń przejść do cudzego indywidualum.

Czyste Ja jest „nieopisywalnym bejjakościowym podmiotem przeżywania”, ono stanowi o „jedności strumienia świadomości”¹². Czyste Ja ma „indywidualny” charakter. Czym się ono różni od innych czystych Ja? Podstawą indywidualności jest sobość (*Selbstheit*). Czyste Ja zachowuje cały czas swoją tożsamość, ono jest samym sobą i niczym innym. O czystym Ja można powiedzieć jedynie, że jest ono u podstaw każdego aktu podmiotu. Czyste Ja nie jest jednak „własnością” w takim samym sensie, jak wszystko to, co podmiot posiada. Moje Ja jest przecież mną. Przez moją sobość, tożsamość odróżniam się od tego wszystkiego, czym nie jestem i kim nie jestem. Przeżycie tożsamości stanowi „fundament tego wszystkiego, co jest «moje»”¹³. Na moim Ja, na „moim” jestem „osadza się” wszystko to, co posiadam. Istnienie jest uprzednie względem mienia.

Czyste Ja stanowi o jedności strumienia przeżyć podmiotu. Strumień nie jest jednak duszą i czyste Ja nie jest duszą. Tak moje Ja, jak i moja dusza są u podstaw moich przeżyć, w których to pojawiają się i utrwalają moje właściwości habitualne. „Ale w naszych przeżyciach [...] prezentuje się nam coś leżącego u ich podłoża, co w nich ujawnia siebie i swoje trwałe własności, jako identyczny ich «nosiciel»: to jest substancjalna dusza”¹⁴.

W jakim sensie czyste Ja jest podmiotem? Na czym polega subiektywność, podmiotowość Ja? W analizach fenomenologicznych podmiot jest „korelatem” przedmiotu. Istnieje świat przedmiotów i świat podmiotów. Ja żyje w świecie podmiotowym. Jego życie toczy się we „wnętrzu duszy”. Czyste Ja jest pra-źródłem życia, to z niego „wypromieniowują” przeżycia. Przeżywające Ja jest „rozbudowanym”, świadomym Ja.

Od rzeczywistości psychicznej musimy poczynić krok w kierunku rzeczywistości psychofizycznej. Do bytu człowieka należy dusza i ciało. Człowiek jest „włączony” w naturę, ma udział w świecie podmiotowym i przedmiotowym. Jakie są tego konsekwencje dla jego bytu? Takie, że człowiek posiada „podwójne” doświadczenie siebie samego: zewnętrzne i wewnętrzne. Jeden świat człowieka ma swoją stronę podmiotową i swoją stronę przedmiotową.

¹² E. STEIN, *O zagadnieniu wczucia*, s. 58.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 60.

W spostrzeżeniu zewnętrznym moje ciało jest materialną bryłą (*Körper*), zlokalizowaną pośród innych brył materialnych, jest ono „rzeczą wśród innych rzeczy”. Podobnie ma się sprawa z ciałem drugiego człowieka. Ale do tego oto ciała fizycznego, które jest moim ciałem, mam szczególnego rodzaju stosunek. Moje ciało jest „związane” ze mną. Nie mogę się od niego oddalić lub do niego zbliżyć, nie mogę patrzeć na nie z różnych stron. Moje ciało „zawsze” jest ze mną, zawsze jest „tutaj”, kiedy inne przedmioty są bliżej lub dalej ode mnie. Moje ciało, jako ciało fizyczne, różni się od innych ciał fizycznych przez to, że posiada szczególny sposób istnienia¹⁵.

Na czym ten sposób polega? Moje ciało jest dla mnie centralnym punktem odniesienia. Ja określam, lokalizuję wszystko względem mnie samego, czyli mego ciała. Nic nie może zająć jego miejsca. Coś może być bardzo blisko mnie, ale nigdy nie może się stać mną. Ja sam, czyli moje ciało, jest dla mnie „zerowym punktem zorientowania” w przestrzeni mnie otaczającej¹⁶.

Możę się zbliżać do jakiegoś przedmiotu i od niego oddalać. W zupełnie innym sensie zbliżam do siebie i oddalam od siebie moją rękę. Ręka, czy jest bliżej mnie, czy dalej, pozostaje moim ciałem. „«Przestrzeń [mego] ciała» i «przestrzeń zewnętrzna» są od siebie czymś całkowicie różne”¹⁷. W moim ciele doświadczam mnie samego, w zewnętrznej przestrzeni doświadczam otaczającą mnie rzeczywistość. U podstaw konstytucji mego ciała (*Leib-Körper*) jest doświadczenie rzeczywistości fizycznej (*Körper*) i psychofizycznej (*Leib*).

Moje ciało (*Leib*) nie tyle jest „związane” ze mną, co Ja nim jestem. Ja w ciele przeżywam siebie i Ja mam cielesne wrażenia. Moje ciało, ciało każdego podmiotu, jest „nosicielem wrażeń” (*Empfindung*).

Moje ciało (*Leib*) jest kształtowane od wewnątrz. W historii filozofii tę kształtującą siłę nazywano formą substancjalną, duszą lub entelechią. „Zależność przeżyć od wpływów ciała jest istotnym rysem charakterystycznym tego, co psychiczne. Wszystko, co psychiczne, jest świadomością związaną z ciałem, a w obrębie tego obszaru przeżycia psychiczne (związane z ciałem wrażenia itd.) różnią się istotnie od tych, które w sposób pozaistotny noszą na sobie charakter psychiczny, od «realizacji» życia duchowego”¹⁸. Człowiek jest psychofizyczną jednością: dusza jest dla ciała, a ciało dla duszy. Więcej: ciało człowieka jest ciałem przez duszę, a dusza człowieka jest o tyle urzeczywistniona, o ile jest „wcielona”. „Dusza [...] jest ufun-dowana na ciele i tworzy z nim «indywiduum psychofizyczne»”¹⁹.

¹⁵ Por. tamże, s. 62.

¹⁶ Tamże, s. 64.

¹⁷ Tamże, s. 64.

¹⁸ Tamże, s. 72.

¹⁹ Tamże.

Człowiek posiada cielesne wrażenia i duchowe uczucia. Na czym polega istota uczuć duchowych? Jaka jest rola uczuć w ontycznej budowie człowieka? Jaki jest stosunek uczuć do cielesnego wyrazu? – są to pytania dotyczące bytu osoby ludzkiej i jednocześnie pytania dotyczące możliwości doświadczenia istnienia drugiego. Ja. Stosunek uczucia do wyrazu jest innego rodzaju niż stosunek uczucia do wszystkich innych zjawisk towarzyszących. Psychiczne przeżycia prowadzą do fizycznych zmian. Ale i odwrotnie: fizyczne zmiany wiodą ku określonym przeżyciom psychicznym. Stein pisze: „Uczucie, zgodnie ze swą czystą istotą, nie jest czymś w sobie zamkniętym, jest ono jakby naładowane energią, która się musi wyładować”²⁰. W jaki sposób wyładowują się duchowe uczucia? Co jest momentem wyzwalającym? Duchowe uczucia motywują akty woli i działania.

Ciało jest dla człowieka organem „wyrażania życia wewnętrznego”. Życie duchowe człowieka nie jest życiem monady, ono daje znać o sobie na zewnątrz. Pozostawia ślady na ciele, z tych śladów może ktoś je odczytać. Wyraz i to, co wyrażone, stanowią jedność, w której jest związek sensu. Wyraz coś wyraża, ma pokrycie w „rzeczywistości”. Kiedy wyraz jest bez swojej bytowej podstawy, bez pokrycia, mamy do czynienia z grą: ktoś gra człowieka radosnego, ale w rzeczywistości jest człowiekiem przygnębionym.

W jaki sposób „wyraża się” poprzez ciało wola? Wola i uczucia muszą – zdaniem Stein – wydarzyć się (*Sichauswirken*) w działaniu, a „działanie jest zawsze stwarzaniem czegoś [przedtem] nieistniejącego”²¹. Wola pragnie wypełnienia, uczucie pragnie wyżycia. Wola korzysta z mechanizmu psychofizycznego, aby osiągnąć coś przez nią upragnionego. Wola panuje nad duszą i ciałem. Nie byłaby wolną wolą, gdyby jej panowanie ograniczało się tylko do sfery przyczynowości. Panowanie woli ma stronę przyczynową i stronę motywacyjną, dlatego – zauważa Stein – „co jest właściwe twórczym [działaniem] aktów woli, nie jest działaniem przyczynowym, wszystkie owe stosunki przyczynowe są dla woli nieistotne, odrzuca je ona, skoro tylko nie jest już wolą indywiduum psychofizycznego”²².

„Ja indywidualne, którego konstytucją zajmowaliśmy się dotychczas, traktowaliśmy jako człon przyrody, ciało ludzkie jako jedno z ciał fizycznych wśród innych, duszę mającą w nim swój fundament, doznającą działań i dokonującą ich, włączoną w szereg powiązań przyczynowych, wszystko, co psychiczne, jako dzianie się w przyrodzie, świadomość jako coś realnego”²³. Tym zdaniem rozpoczyna Stein czwarty rozdział pracy doktorskiej. Aby człowieka nie zredukować do bytu przyrodniczego, trzeba zmienić nastawienia do jego bytu. Trzeba przejść od nastawienia przy-

²⁰ Tamże, s. 74–75.

²¹ Tamże, s. 78.

²² Tamże, s. 80.

²³ Tamże, s. 121.

rodniczego do nastawienia osobowego, ponieważ „świadomość, jako odpowiednik [korelat] świata obiektów, nie jest przyrodą, lecz d u c h e m”²⁴.

Świat ducha jest światem człowieka, takim światem, w którym człowiek odkrywa prawdę swego istnienia, swoją głębię bytową. „Narodziny”, „wydarzenie” człowieka dokonuje się w przejściu ze świata natury, przyrody do świata ducha, kultury. Człowiek ma podwójne miejsce pochodzenia: przyrodę i ducha.

Życie duchowe człowieka ma swoje prawa. „Motywacja jest prawidłowością życia duchowego, powiązany zespół przeżyć podmiotów duchowych jest przeżyta (źródło lub wczuciowo) całością sensu i jako taki jest zrozumiąły”²⁵. W przyrodzie obowiązuje prawo przyczynowości, w świecie ducha prawo motywacji. Przeżycia duchowego Ja są ze sobą „powiązane”, momentem wiążącym jest sens, u podstaw zachowań podmiotu duchowego jest sens.

Motywacja jest możliwa tylko w królestwie rozumu i sensu. W stosunku do niej przyczynowy proces jest zdeterminowanym, „ślepy zdarzeniem” (*blindes Geschehen*). Czyn osoby ludzkiej, w której daje znać o sobie wolność bytu ludzkiego, jest „przezroczystym czynem” (*sehendes Tun*). Wgląd w królestwo przyrody jest dostrzeżeniem konieczności, wgląd w królestwo ducha jest doświadczeniem wolności.

Wśród duchowych aktów człowieka uczucia są na pierwszym miejscu, ponieważ w nich, jak w żadnych innych duchowych aktach, konstytuuje się osoba człowieka. Stein rozróżnia między wrażeniami (*Empfindungen*), w których coś odczuwam; uczuciami (*Gefühle*), w których czuję sam siebie; oraz stanami Ja (*Zuständlichkeiten*), w których siebie znajduję²⁶. W przypadku aktów pierwszego rodzaju Ja zwraca się do świata przedmiotów, niejako zapoznaje siebie do tego stopnia, że nie dostrzega siebie i swoich aktów. Z diametralnie odmienną sytuacją mamy do czynienia w drugim przypadku. W czuciu siebie Ja „wysuwa się” na pierwsze miejsce, zajmuje centralną pozycję, przedmiotowy świat „przesuwa się” w tło, można powiedzieć, że przestaje dla niego istnieć. Podmiot w czuciu przeżywa nie tylko obiekty, ale sam siebie, „przeżywa uczucia jako pochodzące z «głębi swego Ja»”²⁷. Odczuwając samego siebie, Ja wchodzi we własne głębie bytowe. To w aktach czucia odsłania się ontyczna struktura osoby ludzkiej. W momencie, w którym Ja czuje siebie, następuje „obiektywizacja podmiotowości”, „zobiektywizowanie czegoś subiektywnego”. Ja posiada swoją stronę podmiotową i stronę przedmiotową, Ja jest jednocześnie Ja myślącym i Ja pomyślanym. Ten „podział” Ja na „część” podmiotową i przedmiotową jest jedyną drogą, na której Ja może doświadczyć samego siebie, gdyż „w uczuciach ponadto przeżywamy siebie nie tylko jako istniejących, lecz jako tak a tak uposażonych,

²⁴ Tamże.

²⁵ Tamże, s. 127.

²⁶ Por. tamże, s. 109. Terminy niemieckie podane są według ESGA 5, s. 109.

²⁷ Tamże.

one objawiają nam osobowe własności”²⁸. Innymi słowy: przez uczucia Ja dowiadyje się, że jest i jakie jest.

Jak wygląda ontyczna budowa aktów czucia? „Wszelkie czucie tedy do swojej budowy potrzebuje aktów teoretycznych. I tak w radości z pewnego czynu mam przed sobą dobroć tego czynu, jego pozytywną wartość; aby się cieszyć z tego czynu, muszę jednak najpierw wiedzieć o tym – wiedzenie to stanowi fundament dla radości”²⁹. Wiedza o dobroci jest momentem fundującym dla przeżycia mojej radości z dobrego czynu. Radość, jako uczucie, a nie nastrój, może się nabudować tylko na wiedzy o niej. Zatem akt radości ma swoją stronę teoretyczną: wiedzę o wartości dobrego czynu i stronę praktyczną: przeżywaną radość ze zrealizowania danej wartości. „Każdy wypad w królestwo wartości stanowi zarazem zwycięskie wdarcie się do królestwa własnej osobowości”³⁰.

Jeśli akty czucia są czymś szczególnym wśród aktów duchowych osoby ludzkiej, tak czymś szczególnym wśród aktów czucia jest akt miłości, gdyż w miłości osoba „dotyka”, „spotyka” drugą osobę. „Oto w akcie miłości mamy wtargnięcie, *resp.* wskazanie na wartość osobową, które nie jest wartościowaniem ze względu na coś innego; kochamy pewną osobę nie dlatego, że czyni ona dobro, wartość jej nie na tym polega, że czyni dobro (choćby być może także w tym wychodzi na jaw), lecz to ona sama jest wartościowa i «ze względu na nią samą» ją kochamy”³¹.

Głębia czucia wartości określa głębię przeżycia. Zależnie od tego, jak głęboko czuję jakąś wartość, tak głęboko będę ją przeżywał. Zwracając się ku sobie samemu, doświadczam samego siebie, to mnie samemu ujawnia się moja wartość. Wejście osoby w jej świat wartości i ich zachowanie jest – według Stein – wartością. Realizując wartości, przeżywam siebie jako wartość.

Warto dodać, że w analizach wartości Stein nawiązuje do rozróżnień poczynionych przez M. Schelera, a w analizach woli do ustaleń A. Pfändera. Jej nawiązanie polega na dyskusji z przedstawionymi przez nich rozwiązaniami.

„Pełnemu ustopniowaniu królestwa wartości odpowiadałaby idealna osoba czująca wszystkie wartości zgodnie z ich uszeregowaniem według rangi oraz w sposób adekwatny”³². Idealna osoba nie jest osobą realną. W realnym życiu człowieka sfera natury „przenika” się ze sferą ducha, dlatego w życiu osoby ludzkiej może dochodzić i dochodzi do naruszenia porządku wartości, jak i głębokości oraz długości ich przeżywania.

Na zakończenie części fenomenologicznej należy zwrócić uwagę na analizy Stein poświęcone człowiekowi w społeczności. „Analiza izolowanego bytu człowie-

²⁸ Tamże, s. 130.

²⁹ Tamże, s. 132.

³⁰ Tamże, s. 133.

³¹ Tamże, s. 133–134.

³² Tamże, s. 141.

ka jest abstrakcyjna. Jego istnienie (*Dasein*) jest istnieniem w świecie, jego życie jest życiem we wspólnocie. Nie są to żadne zewnętrzne odniesienia do czegoś egzystującego w sobie i dla siebie, gdyż bycie włączonym w większą całość przynależy do budowy samego człowieka³³. Sfera wspólnotowa współokreśla sferę indywidualną człowieka. Stein unika przy tym dwóch skrajności: indywidualizmu, twierdzącego, że życie człowieka jest wyłącznie jego prywatną sprawą, i kolektywizmu, uznającego, że życie człowieka musi być przyporządkowane grupie.

Według Stein w tzw. aktach kategoryalnych osoby ludzkiej ich intencja skierowana jest na przedmiot, proszący prosi o coś, a w aktach socjalnych intencja „dotyka” drugą osobę. Życie społeczne jest możliwe w aktach socjalnych. „Dostrzeżenie” istnienia drugiego człowieka, a jeszcze bardziej przeżycie wartości jego istnienia nie pozostaje bez wpływu na kształt życia ludzkiego. W aktach socjalnych tworzą się stosunki społeczne. Jakość życia człowieka zależy nie tylko od tego, kiedy i gdzie żyje, lecz również od tego, kogo spotkał w swoim życiu i z kim się związał.

Wśród aktów socjalnych akt wczucia (*Einfühlung*) jest szczególny. Na czym ten akt polega? Istotą aktu wczucia Stein przybliżyła na następującym przykładzie: „Wstępuje do mnie przyjaciel i opowiada, że stracił brata, a ja dostrzegam jego ból”³⁴. W jaki sposób „widzę” ból przyjaciela? Kiedy mam „źródłową daność” przeżycia mego przyjaciela? Jego ból nie może stać się moim bólem. Ale przecież dostrzegam nie tylko jego cierpiącą twarz, ja widzę na jego twarzy ból. To, co przeżywam, patrząc na twarz mego przyjaciela, „otrzymuje” swoją źródłowość w jego cierpieniu. Wczucie jest doświadczeniem *sui generis*.

W sytuacji „spotkania dwóch osób”, czyli w akcie wczucia, mamy podmiot przeżywający i podmiot wczuwający. Podmiot wczuwający patrzy i widzi nie tylko wykrzywioną cierpieniem twarz przyjaciela, on widzi sam ból, dlatego akt wczucia „pracuje ręką w rękę” z aktem spostrzeżenia zewnętrznego. Doświadczenie istnienia drugiego nie jest bez znaczenia dla mego własnego istnienia, ale i doświadczenie mego własnego istnienia nie jest bez znaczenia dla mego aktu wczucia. Im bardziej jestem w stanie zrozumieć drugiego, tym głębiej też rozumiem moje własne istnienie. „Mogę sama być niewierząca, a przecież rozumieć, że ktoś inny za swoją wiarę składa w ofierze wszystkie ziemskie dobra, jakie posiada. Widzę, że tak działa, i we wczuciu [przypisuję] mu jako motyw tego działania doznawanie wartości, której odpowiednik nie jest mi dostępny, i przypisuję mu warstwę osobową, jakiej sama nie posiadam. W ten sposób we wczuciu uzyskuję typ *hominis religiosi*, który ze swej istoty jest mi obcy, i rozumiem go, chociaż to, co występuje tam jako nowe dla mnie, stale będzie pozostawać niewypełnione”³⁵. Głębokie życie religijne przyjaciół Stein

³³ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, s. 134. [Tłum. J.M.].

³⁴ E. STEIN, *O zagadnieniu wczucia*, s. 18.

³⁵ Tamże, s. 149–150.

było dla niej w pewnym czasie „pustym przedstawieniem”, a przez akt wiary stało się jej osobistym udziałem³⁶.

2. ANTROPOLOGIA METAFIZYCZNA

1 stycznia 1922 roku Edyta Stein w kościele św. Marcina w Bergzabern przyjęła sakrament chrztu świętego. Jest to dla niej zwieńczenie długiej drogi poszukiwania prawdy życia, którą odkryła w Osobie Jezusa Chrystusa. „Przełom” w życiu doprowadził do przełomu w uprawianej przez nią filozofii, tym samym w spojrzeniu na tajemnicę własnej osoby i ludzkiego istnienia. Jako fenomenolog podjęła dyskusję ze św. Tomaszem z Akwinu.

Istotowe, fenomenologiczne rozważania o Absolucie są zupełnie czymś innym od życia i wiary w Boga. Bóg filozofów nie jest Bogiem Abrahama, Izaaka i Jakuba. Intelktualny zamysł nad bytem wiecznym wcale nie musi, ale może, prowadzić do przemiany życia. Są takie sprawy, których „rozum nie rozumie”, a które jest w stanie zrozumieć tylko serce. Miłość wystarczy!

Odkrycie Miłości może prowadzić do zaniechania wysiłku intelektualnego. I tak było w przypadku Stein. „Bezpośrednio przed – i jeszcze długo po moim nawróceniu myślałam, że prowadzić życie religijne oznacza porzucić wszystko, co ziemskie, i żyć tylko myślami o rzeczach Bożych. Stopniowo jednak rozumiałam, że na tym świecie żąda się od nas czego innego; nawet wiodąc życie kontemplacyjne, nie wolno zrywać kontaktu ze światem” (TBL 60). Spotkanie z filozofią św. Tomasza z Akwinu, które nie było przypadkowe, bo przecież do chrześcijańskiego życia przynależy – według Stein – myślenie chrześcijańskie, otworzyło przed nią nowe perspektywy pracy intelektualnej. Uświadomiła sobie, że można uprawiać naukę „w służbie Boga”, dlatego podjęła wysiłek przyswojenia sobie myśli arystotelesowsko-tomistycznej. Wyznaje: „kiedy zaczynałam zajmować się pismami Akwinaty, niepokoiło mnie ciągle pytanie: przy pomocy jakiej metody tutaj się postępuje? Przyzwyczajona do fenomenologicznego stylu pracy, który nie sięga w żadnym wypadku po przekazane dobra wiedzy, lecz wszystko, co konieczne do udzielenia odpowiedzi na pytanie, bada się *ab ovo*, zostałam zaskoczona postępowaniem, do którego włączono cytaty z Pisma Świętego i z Ojców Kościoła, zdania dawnych filozofów, aby wyciągnąć wnioski”³⁷. Stein jest doskonale wykształcona filozoficznie, pragnie nie tyle przejąć czy przyswoić sobie myśl św. Tomasza, co podjąć z nim rzeczową dyskusję. „Filozof nie tylko musi wiedzieć i ukazać, że ktoś tak

³⁶ Por. PH. SECRETAN, *Erkenntnis und Aufstieg. Einführung in die Philosophie von Edith Stein*, Innsbruck – Wien 1992, s. 45 (rozdz. „«Einführung» – Genese einer Theorie der Person”); R. INGARDEN, *Zu Edith Steins Analyse der Einföhlung und des Aufbaus der menschlichen Person*, w: *Denken im Dialog. Zur Philosophie Edith Steins*, red. W. Herbstrith, Tübingen 1991, s. 72.

³⁷ E. STEIN, *Potenz und Akt*, s. 3. [Tłum. J.M.].

i tak postępował, on musi dostrzec, dlaczego tak właśnie się stało. Musi odwołać się do założeń i je zrozumieć, to znaczy: musi być przez nie przekonany i zmuszony do opowiedzenia się za nimi, do wewnętrznego przejścia od nich do wniosków i ewentualnie jeszcze dalej, niż to uczynił poprzednik, lub je przewyciężyć, wyzwoić się z nich i opowiedzieć za inną drogą³⁸.

W *Potenz und Akt* autorka wskazuje na trzy sfery bytowe, w których uczestniczy człowiek: immanentną, transcendentną i absolutną. Możemy zbliżyć się do bytu człowieka „od góry”, czyli od rzeczywistości duchowej, lub „od dołu”, to znaczy od rzeczywistości materialnej. Specyfikę bytu człowieka w perspektywie „od dołu” określać będzie materia, byt roślinny i byt zwierzęcy. W podejściu „od góry” będziemy wskazywać na konieczność istnienia bytu absolutnego, możliwość istnienia bytów czysto duchowych oraz na istnienie bytu duchowego „powiązanego” z materią. Miejsce człowieka w hierarchii bytów jest „między” niebem a ziemią, byt osoby ludzkiej „wiąże” byt duchowy z bytem fizycznym. Byt osoby ludzkiej jest bytem czasowym, jest ustopniowanym królestwem uformowanej materii. Człowiek nie jest ani aniołem, ani zwierzęciem, bo jest jednym i drugim jednocześnie³⁹.

„Bóg jest nieskończoną i doskonałą formą: czystą formą, ponieważ w Nim nie ma nic, co potrzebowałoby formowania”⁴⁰. Boski duch jest nieskończony, bez początku i bez końca, jest bytem niczym nieograniczonym. On jest czystą aktualnością i pełni życia. W tym sensie Bóg jest we wszystkim, co jest, i niczym z tego, co jest.

Boski duch jest niezmienny, „nieruchomy”, tym samym doskonały. Przejście z potencji do aktu jest ruchem. Bóg jest aktem, *actus purus*. Czysta aktualność, będąca najwyższą aktywnością, jest „wychodzeniem z siebie” polegającym na darowaniu siebie wszystkiemu, co jest. W akcie darowania siebie nie dochodzi w żaden sposób i w żadnym aspekcie do pomniejszania Jego bytu. „Zachowanie siebie” Stein rozumie jako „intelektualne i wolitywne posiadanie siebie. Wszystko jest przez Boga i w Bogu, wszystko jest przez Niego chciane i w «Jego ręku». Duch Boga jest Intelktem i Wolą: siebie samego poznającym Intelktem i siebie samego pragnącą Wolą, ale nie oddzielnie, lecz razem w jednym bycie duchowym”⁴¹.

„Duch przedstawia w swej najczystszej formie czystą aktualność, nieuformowana materia – czystą potencjalność i jeśli uprawnione jest ujęcie stosunku duszy do ciała jako stosunku formy do materii lub aktu do potencji, to badanie ludzkiej natury musi dostarczyć dalszych informacji dotyczących aktu i potencji”⁴². Zwróćmy uwagę, że w tytule analizowanego przez nas dzieła Stein zawarte są dwa kluczowe pojęcia filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Na hierarchię bytową można popatrzeć

³⁸ Tamże. [Tłum. J.M.].

³⁹ Por. E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 384.

⁴⁰ Tamże, s. 422.

⁴¹ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, s. 132. [Tłum. J.M.].

⁴² E. STEIN, *Potenz und Akt*, s. 153. [Tłum. J.M.].

jak na przechodzenie z potencji do aktu. Hierarchia bytowa przedstawia – jeśli tak można powiedzieć – „materializację ducha, jeśli tworzymy ją „z góry”, a „od dołu” jest ona stopniową „spirytualizacją materii”⁴³.

Istnieniu poszczególnych stopni w hierarchii bytowej Stein poświęca wiele miejsca. Według tej myślicielki, być człowiekiem znaczy mieć udział w bycie fizycznej materii, w bycie roślinnym, zwierzęcym i w bycie duchowym. W bycie człowieka trzeba najpierw dostrzec jego organiczną jedność, dopiero na tym tle można wskazać na jego stronę materialną, wegetatywną, sensorywną i rozumną. Tym, co „podnosi” materię fizyczną (*Körper*) do żyjącego organizmu (*Leib*), jest dusza. Dusza człowieka ma charakter duchowy. W „części” wegetatywnej i „części” sensorywnej jest „związana” z ciałem, ale w „części” duchowej nie jest bezpośrednio związana z ciałem. Dusza ludzka nie jest „niemą, uwięzioną duszą, zamkniętą w samej sobie, niezdolną do wyjścia poza siebie i ujęcia samej siebie”⁴⁴. Dusza duchowa mówi o pełni bytu człowieka. Byt człowieka w stosunku do bytu zwierzęcia jest „obudzonym bytem”. Człowiek jako osoba jest otwarty na siebie samego i otaczający go świat. Ta wiedza, że „jestem” i że „jestem w świecie”, stanowi wiedzę źródłową. Człowiek ma udział w bycie duchowym, ale nie jest czystym duchem. Byt czystego ducha jest bytem „gotowym”, byt człowieka jest bytem „zadany”; duch jest, człowiek jest, stając się, „tworząc siebie”.

Czyste duchy są istotami niematerialnymi. „Ponieważ czyste duchy nie mają nic wspólnego z materią, dlatego nie mogą też od rzeczy materialnych niczego doświadczać”⁴⁵. Ludzkie poznanie intelektualne je „związane” z poznaniem zmysłowym. W intelekcie człowieka nie pojawi się nic, co wcześniej nie było mu dane w zmysłach. Cały przebieg naszego życia duchowego pozostaje w bezpośredniej zależności od stanu naszego ciała. Można jednak sobie wyobrazić – zdaniem Stein – takie życie duchowe, które nie bazuje na poznaniu zmysłowym. Wyższość czystych duchów w stosunku do duchowego bytu człowieka ujawnia się w ich intelektualnym poznaniu, jedności ich życia i jedności ich siły duchowej.

Dusza duchowa człowieka stanowi środek bytu człowieka. Życie duchowe człowieka różni się od życia czystych duchów. Jego dusza duchowa ma z czystymi duchami wspólną strukturę osobową i byt duchowy, ale nie jest ona duchem. To przez swoją duszę duchową człowiek jest substancjalną jednością ciała i ducha. Dusza ludzka musi siebie w ciele urzeczywistnić. Ona nie jest w danej chwili tym wszystkim, czym jest, potencjalnie jest czymś więcej, niż jest aktualnie. Innymi słowy: aktualność odsłania potencjalne głębie duszy, jako coś w niej i dla niej samej, ciemnego i nieprzeniknionego.

⁴³ Tamże, s. 79. [Tłum. J.M.].

⁴⁴ E. STEIN, *Der Aufbau der menschlichen Person*, s. 106. [Tłum. J.M.].

⁴⁵ E. STEIN, *Potenz und Akt*, s. 89. [Tłum. J.M.].

Dusza duchowa człowieka ma „naturalną” siłę, która zależy od całej psychofizycznej konstytucji człowieka. Siła cielesna nie jest tylko siłą mechaniczną i nie jest wcale siłą duchową. Cielesne zmęczenie nie sprzyja jednak pracy duchowej, a duchowy wysiłek prowadzi do fizycznego zmęczenia. Skąd bierze się fizyczna, psychiczna i duchowa siła człowieka? Oczywiście, z samego człowieka. Skoro przekonaliliśmy się, że jest on zakorzeniony w świecie materialnym i z niego czerpie siłę, to należy również dostrzec, że jest on postawiony w świecie duchowym i w nim żyje i tworzy siebie.

Dusza ludzka nie może być bez Ja. Do niej przynależy osobowa struktura. Ja człowieka jest w duszy duchowej u siebie, „w domu”. Najgłębszym punktem duszy jest miejsce jego „odpoczynku i skupienia”. Z tego też miejsca Ja podejmuje wszystkie akty. W głębi swego istnienia ono rozstrzyga o sobie. Sprawą wolności jest „szukanie samego siebie”, wchodzenie we własne głębie i ujmowanie w nich siebie jako całości. Dlatego jest winą osoby, jeśli dusza nie osiągnie pełnego bytu i pełni kształtu.

Zgodnie z teorią hylemorfizmu człowiek jest substancjalną jednością formy i materii. Trzeba zaznaczyć, że forma, czyli dusza ludzka, jest o tyle, o ile jest w ciele i dla ciała. A ciało człowieka o tyle jest ciałem, o ile jest „zamieszkiwane” przez duszę. Im bardziej organizm jako taki jest doskonały, to tym bardziej jest doskonały jako fundament, wyraz i narzędzie duchowo-osobowej duszy człowieka.

Ciało człowieka i dusza człowieka nie są względem siebie oddzielnie istniejącymi wielkościami, one tworzą w bycie człowieka ontyczną jedność. Ciało człowieka bez duszy nie jest żadną substancjalną zasadą. Tylko człowiek jest substancją⁴⁶.

Stein pisze: „By to zrozumieć – o ile to w ogóle możliwe – i by na podstawie pierwszego bytowania dojść do lepszego zrozumienia istnienia skończonego, staraliśmy się wyjaśnić, co oznacza osoba”⁴⁷. Zrozumienie bytu w ogóle, a bytu osoby ludzkiej w szczególności, jest możliwe – według Stein – tylko od strony bytu absolutnego. Wagę tego twierdzenia dokumentuje tytuł analizowanego dzieła. Byt osoby ludzkiej można „oświetlić”, ale nie można go do końca wyjaśnić. Jest on w potrójnym sensie tajemnicą: a) tajemnicą bytu duchowego, który „wychodzi z siebie, pozostając w sobie”; b) tajemnicą bytu psychicznego, którego istota polega na skrytości; c) tajemnicą faktycznego istnienia rozciąglej, „zamkniętej w samej sobie” materii⁴⁸.

Przez co człowiek jest osobą? Nie chodzi nam o określenie bytu człowieka jako człowieka, lecz o określenie istoty tego oto człowieka. Już starożytni dostrzegli różnicę między tzw. substancją pierwszą, realnie istniejącym Sokratesem, tym oto człowiekiem, i substancją drugą, Sokratesem jako Sokratesem, człowiekiem jako człowiekiem. Według Boecjusza osoba jest: *rationalis naturae individua substantia*⁴⁹.

⁴⁶ Por. E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 155.

⁴⁷ Tamże, s. 373.

⁴⁸ Tamże.

⁴⁹ Por. M.A. KRĄPIEC, *Ja – człowiek. Zarys antropologii filozoficznej*, Lublin 1979, s. 364.

Substancjalność człowieka polega na tym, że „osoba ludzka niesie i obejmuje «swoje» ciało i «swoją» duszę, ale równocześnie jest przez nie niesiona i obejmowana”. Życie duchowe duszy człowieka „podnosi się” z ciemnych podstaw, wyłania się z głębi bytu człowieka. Dusza duchowa oświecła, nie będąc światłem, ludzki duch dostrzega sam siebie, ale nie jest dla siebie całkowicie przezroczysty; on może coś rozjaśnić, ale nie może całkowicie przeniknąć⁵⁰.

„Całe życie świadome nie jest równoznaczne z «moim bytowaniem»; podobne jest do rozjaśnionej powierzchni ciemnej głębi, która przejawia się poprzez tę powierzchnię. Jeżeli chcemy zrozumieć ludzkie istnienie osobowe, musimy spróbować wniknąć w tę ciemną głębię”⁵¹. Aby rozjaśnić te „ciemne głębie” bytu osoby ludzkiej, musimy jeszcze raz zbliżyć się do tego, co stanowi o niej.

Przez Ja osoby ludzkiej Stein rozumie byt, który posiada życie. Życie człowieka to aktywność duchowa. Rozbudzone i świadome życie Ja jest drogą dojścia do duszy i jej ukrytego życia, tak jak życie zmysłowe daje dostęp do ciała i jego ukrytego życia⁵². Ja „mówi”, co się dzieje w duszy i ciele człowieka. Nie jest ono duszą, a tym bardziej ciałem. W pewnym sensie Ja identyfikuje się z osobą. Stein opisuje to w ten sposób: „Przez o s o b ę rozumieliśmy Ja świadome i wolne. Wolne – bo jest «panem własnych czynów», bo z siebie, w formie w o l n y c h a k t ó w określa swoje życie”⁵³. Ja ożywia i oświecła duszę, wchodząc w jej głębie.

Dusza ludzka nie jest duchem. Ona ma charakter duchowy, ale jest w naturalny sposób „związana” z ciałem, jest duszą dla ciała, jest formą ciała w najbardziej właściwym sensie. Zatopienie (*Einsenkung*) ducha w rzeczywistości materialnej i przyporządkowanie go do ciała ludzkiego jest dziełem duszy duchowej.

Ja człowieka jest nosicielem wolności. Wolność człowieka należy rozumieć – według Stein – jako zdolność i moc do określania samego siebie. A to dokonuje się w aktach podejmowanych przez Ja. To czyny stanowią o osobie, wyznaczają jej panowanie. Na ile Ja działa na ciało i duszę, na tyle jest cała natura ludzka włączona w życie osobowe. Wolność osoby ludzkiej przejawia się w obszarze jej bytu.

Wolność jest wyborem jednej możliwości z wielu. Dlatego można powiedzieć zupełnie słusznie, że człowiek tworzy samego siebie zależnie od kierunku i obszaru, który wybiera, aby osiągnąć pełnię swej istoty. Wolność jest zawsze oddaniem (*Hingabe*), a przez to związaniem, jako zaniechaniem wolności⁵⁴. Wolność jest zawsze oddaniem – w tym też sensie ofiara z życia Stein jest aktem wolności, najwyższym aktem człowieka.

⁵⁰ Por. E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 377.

⁵¹ Tamże, s. 378.

⁵² Por. tamże, s. 387.

⁵³ Tamże, s. 388.

⁵⁴ Por. J. SALMEN, *Personverständnis bei Edith Stein*, Rom 1968, s. 145.

Człowiek może w potrójny sposób korzystać ze swej wolności. Pierwsza możliwość polega na tym, że człowiek „powierza się” naturalnemu biegowi wydarzeń, żyje w świecie bez intelektualnego zaangażowania. Jest to sytuacja ekstremalna, graniczna, ponieważ z jego życia zostaje niejako wyłączone życie osobowe. Wyrzeczenie się wolności jest wolnym aktem człowieka. Również uprawianie swa-woli jest wolnym aktem człowieka. W przypadku swa-woli mamy do czynienia z innym rodzajem nieliczenia z tym, kim jest człowiek. W pełni osobowe, wolne akty człowieka „wychodzą” z jego Ja, ze środka bytu człowieka, z głębi jego duszy. Wnętrze człowieka jest tym miejscem, w którym „on nie tylko ujmuje swój cały byt i może o nim decydować”, lecz również miejscem, w którym może spotkać Boga. Dlatego oddanie, powierzenie się człowieka Bogu jest „najwyższym czynem wolności”⁵⁵.

Dochodzimy do istotnych ustaleń, poczynionych przez Stein, w jej antropologii metafizycznej. „Poszukiwanie sensu istnienia doprowadziło nas do istnienia będącego sprawcą i prawzorem wszelkiego istnienia skończonego. Odstąpiło się ono nam jako istnienie osobowe (*in Person*), a nawet trójosobowe”⁵⁶. Zwróćmy uwagę, że Stein rozpoczyna analizy od istnienia własnego bytu, czyli od bytu podmiotu filozofującego, i dochodzi do istnienia bytu absolutnego: czasowy byt człowieka prowadzi ją do wiecznego bytu Boga. Osiągnąwszy istnienie bytu absolutnego „inną drogą”, wraca do istnienia czasowego bytu człowieka: z osobowego bytu Boga można zrozumieć osobowy byt człowieka.

Dla analiz antropologicznych Stein nabierają szczególnego znaczenia ustalenia poczynione przez św. Augustyna i św. Tomasza. Analizując relacje między trzema Osobami w jednym Bogu, św. Augustyn rozróżnił między substancją i hipostazą. Substancja jest dla niego nosicielem hipostaz. Jedność, substancja Boga jest nosicielem trzech hipostaz, Osób.

Według św. Tomasza osoba jest czymś najdoskonalszym, gdyż istnieje sama z siebie i posiada rozumną naturę. Ponieważ wszystko, co przynależy do doskonałości, należy przypisać Bogu, Jego istota zawiera w sobie wszelką doskonałość, dlatego przyjęto Boga nazywać Osobą, ale nie w tym samym sensie, co stworzenie, lecz w sensie doskonałym⁵⁷. Byt osobowy można spotkać tylko w obszarze bytów rozumnych. „Osoba jest hipostazą, której decydującym przymiotem jest godność. Ponieważ jest wielką godnością być nosicielem rozumnej natury, dlatego każda poszczególna istota o rozumnej naturze jest nazwana osobą”⁵⁸. Hipostazę można potraktować w Bogu jako – twierdzi Stein – nosiciela, ale tylko przy uwzględnieniu, że: a) nosiciel nie jest rzeczą w sensie niesienia przez coś ogólnej natury, gdyż

⁵⁵ E. STEIN, *Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften*, Tübingen 1970, s. 142. [Tłum. J.M.].

⁵⁶ E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 369.

⁵⁷ Por. STh I, q. 29, a. 3.

⁵⁸ Tamże.

w Bogu „nie ma żadnej wspólnej natury konkretyzującej się w Osobach; co jest Im wspólne, to jest też jednym i jednorazowym”; b) że w Bogu nie ma nosiciela i czegoś niesionego, gdyż „To, co jest «noszone», jest jedyną, niepodzielną boską istotą, a osoby są tym, które ją noszą”⁵⁹.

Tym, co jest u podstaw bytu osobowego, co pozostaje w osobie niezmiennie przy wszystkich zmianach, to określa Stein jako: „jądro osoby”. Temu pojęciu poświęca ona wiele uwagi nie tylko tutaj, ale i we wcześniejszych pracach.

„Dla jądra osoby jest tylko do pomyślenia byt aktualizujący się w życiu duchowym, o ile aktualne życie jest aktualizacją potencji i ciągle się rozwija. Dlatego o osobie należy powiedzieć, że ona ciągle się przemienia, mimo że jądro określające od wewnątrz cały proces kształtowania się nie przemienia się i nie kształtuje w ten sam sposób”⁶⁰.

Im bardziej akty człowieka mają charakter osobowy, tym bardziej wypływają z jądra osoby. „Zmysłowe” akty wypływają z powierzchni, a duchowe z samego centrum jądra.

Przejście z potencji do aktu stanowi o życiu duchowym człowieka, które odnosi się do jego życia intelektualnego, wolitywnego i uczuciowego. „W przypadku rozumu mamy zewnętrzne przyjmowanie świata, w uczuciu – wewnętrzne zmaganie się ze światem, w woli – wyjście z siebie do zewnętrznego świata”⁶¹. Zewnętrzny świat mogą intelektualnie przyjmować do siebie, odnosić się do niego wolitywnie i zamykać go w swoich uczuciach. Ten podział na sfery życia duchowego jest sensowny, ale abstrakcyjny, bowiem życie intelektualne, wolitywne i uczuciowe jest „powiązane” ze sobą, stanowi jedno bogate życie osoby ludzkiej: nie ma aktu woli bez aktu rozumu, tak jak aktu uczucia bez aktu woli.

Jądro osoby jest podstawą prawdziwego życia osobowego. Stein zwraca uwagę, że osoba może żyć „życiem pozornym”, dzieje się to wtedy, kiedy żyje bez posiadania dostatecznej podstawy bytowej we własnym jądrze. Pozorne życie nie wypływa z jądra osoby, nie jest jej własnym życiem.

Osoba ludzka „jest dla samej siebie i dla innych zawsze czymś tajemniczym, nigdy nieujawnionym i nieujawnianym, nigdy, to znaczy: o ile i jak długo jej byt jest przechodzeniem z potencji do aktu w czasowym następstwie”. Jądro jest potencją aktualizowaną w aktach osoby. Przechodzenie z potencji do aktu nazywa Stein „płynącym życiem”. „Jądro jest niezmiennie, jest czymś, co się mniej lub bardziej realizuje w aktualności życia podczas trwania ziemskiego bytu, ale na końcu jest tym samym, jakie było na początku”⁶².

⁵⁹ E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 372.

⁶⁰ E. STEIN, *Potenz und Akt*, s. 122. [Tłum. J.M.].

⁶¹ Tamże, s. 124. [Tłum. J.M.].

⁶² Tamże, s. 145. [Tłum. J.M.].

Być osobą znaczy – według Stein – być podmiotem własnego życia. Byt osobowo człowieka, jako jedność przyrody i ducha, nie jest ostatecznie i całkowicie „wydany” światu, ponieważ stanowi o nim moment duchowy.

Filozofia arystotelesowsko-tomistyczna nie jest dla Stein celem samym w sobie, lecz stanowi dla niej punkt wyjścia dla własnych poszukiwań i rozwiązań⁶³.

3. ANTROPOLOGIA TEOLOGICZNA

13 października 1933 roku Edyta Stein wstępuje do Karmelu w Kolonii. Rozpoczyna się ostatni etap jej życia i twórczości. Wstąpienie do klasztoru, złożenie ślubów zakonnych jest dla niej całkowitym oddaniem siebie na służbę Bogu i ludziom. Stein przyjmuje w Karmelu imię Teresa Benedykta od Krzyża⁶⁴.

Edyta Stein w świecie – Teresa Benedykta od Krzyża w Karmelu bierze na siebie krzyż Chrystusa. Jej życie, cierpienie i śmierć mają charakter wstawienniczy. Pisze: „Istnieje powołanie do cierpienia z Chrystusem i przez nie do współdziałania w Jego zbawczym dziele. Złączeni z Panem stajemy się członkami Jego Ciała Mistycznego. W swych członkach Chrystus przedłuża własne życie i On sam w nich cierpi. Cierpienie w zjednoczeniu z Panem staje się Jego cierpieniem, jest włączone w wielkie dzieło zbawienia i dlatego płodne” (TBL 234).

W klasztorze kończy rozważania o bycie skończonym i bycie wiecznym, a ostatnie rozdziały książki poświęcone są ukazaniu bytu skończonego, czyli przygodnego bytu (człowieka) w kontekście bytu wiecznego (Boga)⁶⁵. Te teoretyczne rozważania otrzymują praktyczny wymiar w jej duchowym dziele: *Kreuzeswissenschaft – Wiedzy Krzyża*, w którym zawarła swe ostateczne rozumienie człowieka. Andreas Bejass uważa, że „doświadczenie krzyża jest kluczowym doświadczeniem mistyki Edyty Stein”⁶⁶. Rolf Kühn twierdzi, że mistyczna nauka św. Jana od Krzyża stanowi spełnienie filozoficznych intencji Stein, gdyż „duchowość Karmelu zawiera wypełnienie lub spełnienie wznoszenia się bytu jako stawania-się-osobą. Mistyka, gdzie immanencja i transcendencja osoby przenika się w zatopieniu boskiej i ludzkiej osoby, zawiera życie, którego prawdziwe urzeczywistnienie rozpoczyna się we «wczuciu»”⁶⁷.

⁶³ Por. P. SCHULZ, *Edith Steins Theorie der Person. Von der Bewußtseinsphilosophie zur Geistmetaphysik*, Freiburg 1994, s. 152 (rozdz. „Zur Theorie der menschlichen Person in *Endliches und ewiges Sein*”); R.L. FETZ, *Ich, Seele, Selbst. Edith Steins Theorie personalen Identität*, w: *Studien zur Philosophie von Edith Stein. Internationales Edith-Stein-Symposium Eichstätt 1991*, Freiburg 1993, s. 286.

⁶⁴ TBL 580: „imię zakonne wniosłam już do postulatu. Otrzymałam dokładnie takie, o jakie prosiłam. Pod krzyżem rozumiałam przeznaczenie ludu Bożego, które już wówczas zaczynało się zapowiadać. Uważałam, że ci, którzy rozumieją, iż to jest Krzyż Chrystusowy, w imię reszty winni wziąć go na siebie. Dziś wiem o wiele lepiej, co znaczy być poślubioną Bogu w znaku Krzyża”.

⁶⁵ E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 369 (rozdz.: „Odbicie Trójcy Świętej w stworzeniu”).

⁶⁶ *Edith Stein – Von der Phänomenologie zur Mystik*, Frankfurt a. M. 1987, s. 34. [Tłum. J.M.].

⁶⁷ R. KÜHN, *Leben aus dem Sein. Zur philosophischen Grundintentionen Edith Steins*, w: *Denken im Dialog*, s. 120. [Tłum. J.M.].

Wiedza Krzyża jest „testamentem duchowym” Stein, jest dziełem wiary, jest świadectwem. W nim Stein patrzy na swoje życie i szuka jego sensu. Odpowiedź na pytanie o tajemnice własnego istnienia i istnienia ludzkości znajduje w krzyżu Jezusa Chrystusa. W Jego krzyżu dostrzega swoje powołanie i wewnętrzne prawo historii.

Wzucie jest doświadczeniem istnienia drugiego Ja. Przeżycie mistyczne jest doświadczeniem istnienia Boga. Na ostatniej stronie doktoratu Autorka pisze o *hominus religiosus*, że jest w stanie zrozumieć człowieka religijnego, ale pewna warstwa jego osoby pozostaje dla niej niewypełniona, ponieważ do tej pory przeżycie religijne nie było udziałem Stein. Opisuje ona w *Wiedzy Krzyża*, na podstawie własnych przeżyć, niezmiernie złożoną i delikatną problematykę bezpośredniego doświadczenia Boga w przeżyciu mistycznym. Kto czegoś takiego nie doświadczył, zarówno przeżycia wczucia, jak i przeżycia mistycznego, czyli ktoś, „kto nie ma w tych sprawach doświadczenia, uzna to za przesadę”⁶⁸.

Stein uważa, że św. Janem od Krzyża, że zamieszkiwanie Boga w duszy człowieka może mieć charakter zamieszkiwania: 1) istotowego, 2) pełnego łaski. Bóg utrzymuje stworzenie w istnieniu, tym samym „mieszka” w nim w sposób istotny. W duchu filozofii arystotelesowsko-tomistycznej należy mówić tutaj o partycypacji: stworzenie ma udział w Bogu, partycypuje w Jego istnieniu. Między Stwórcą a stworzeniem istnieje „naturalna” więź istnienia. Bóg zamieszkuje w stworzeniu przez łaskę wtedy, kiedy stworzenie, czyli człowiek, świadomie przyjmuje Go do siebie. Ponieważ osoba ludzka ma udział w byciu duchowym, dlatego jest w stanie przyjąć do siebie inny byt duchowy. Bóg jest na tyle w duszy i tak w niej obecny, na ile to pozwala zdolność przyjmowania przyjmującego⁶⁹.

Między zamieszkiwaniem istotowym i pełnym łaski jest różnica stopnia. Natomiast różnice w obszarze zjednoczenia pełnego łaski mają charakter jakościowej intensywności. Obecność Boga w duszy przez łaskę zostaje zapoczątkowana aktem wiary. Wiara jest przyjęciem za prawdziwe tego, co Bóg objawił człowiekowi. Bóg jest, ze swej istoty, prawdomówny. Rozum naturalny nie jest w stanie objąć tajemnicy istnienia Boga, dlatego poznanie przez wiarę jest „poznaniem ciemnym”. „Wiara jest w pierwszym rzędzie sprawą rozumu. Jeśli nawet w przypadku «przyjęcia» wiary wyraża się udział woli, jest to przecież przyjęcie poznania. «Ciemność» wiary określa swoistość tego poznania”⁷⁰. Z mocy wiary dusza przechodzi do uszczęśliwiającego oglądu i zjednoczenia z Bogiem. Kontemplacja, ogląd to sprawa serca. Zamieszkiwanie Boga w duszy przez łaskę jest mistycznym zjednoczeniem.

Mistyczne zjednoczenie przekształca duszę, można powiedzieć, że zmienia jej sposób istnienia: dusza zostaje przebóstwiona. Całkowicie zawierzyła i oddała się

⁶⁸ E. STEIN, *Wiedza Krzyża*, s. 263.

⁶⁹ Por. tamże, s. 247.

⁷⁰ Tamże, s. 255.

Bogu, dlatego Bóg „oddaje się” duszy, odsłania przed nią swoje tajemnice. Aby dusza mogła całkowicie, czyli ostatecznie, absolutnie oddać się Bogu, musi zrobić wszystko, aby wszystkiego się z siebie wyzbyć. Musi stać się absolutnie pusta po to, aby przyjąć do siebie absolutną Pełnię. W zjednoczeniu mistycznym dusza jest w Stwórca, a jej Stwórca jest w niej.

Obecność Boga w duszy człowieka na poziomie wiary nie musi być przez duszę zauważona. W tym sensie partycypacja, zjednoczenie Boga z człowiekiem, jest czymś naturalnym. „Mała liczba wybranych wyczuwa w swoim wnętrzu Trójjedynę Bóstwo. Większość ludzi dochodzi do żywej świadomości tego zamieszkiwania i do miłostego współżycia z Boską Trójcą w czystej wierze. Inni pozostają z Bogiem złączeni przez wiarę, nadzieję i miłość, choćby nawet nie wiedzieli, że Bóg żyje w ich wnętrzu i że tam mogą Go znaleźć”⁷¹. Dusza musi uwolnić się od wszystkiego, aby wszystko przyjąć. Musi zwrócić się całym swoim istnieniem do źródła istnienia. Ten zwrot jest jakby wbrew jej naturze, ponieważ dusza duchowa człowieka istnieje w powiązaniu z rzeczywistością fizyczną i psychiczną. Potęgą przyrody musi zostać przezwyciężona potęgą ducha, stworzenie musi zwrócić się ku Stwórcy.

W zjednoczeniu mistycznym dochodzi do spotkania Boga z duszą człowieka. Zjednoczenie Mistyczne jest doświadczeniem między osobą człowieka i Osobą Boga. „Istotą zaś Boga jest Jego Byt i On sam. On sam jest Osobą, Jego Byt – bytem osobowym. Wnętrze duszy to jakby serce i ośrodek jej życia osobowego, a jednocześnie właściwe miejsce spotkania z innym życiem osobowym. Spotkanie się osoby z osobą możliwe jest tylko we wnętrzu, gdzie jedna osoba daje drugiej znać o swojej obecności”⁷². W stanie zjednoczenia mistycznego dusza ma żywe czucie (*legedige Fühlung*) istnienia osobowego Boga. Wyzwolona ze wszystkiego może oddać Bogu tylko samą siebie. Zjednoczenie mistyczne jest śmiercią duszy dla samej siebie i świata, a jednocześnie jest dla niej zmartwychwstaniem, nowym życiem w Bogu, z Bogiem i dla Boga.

Wiedza Krzyża nie jest teorią, lecz praktyką. Edyta Stein – s. Teresa Benedykta od Krzyża nie tyle w teorii, w prawdach wiary, co w praktyce, w przeżyciach mistycznych znalazła prawdę istnienia człowieka, ponieważ tajemnicę człowieka w sposób ostateczny odsłania tajemnica Boga, tajemnica wcielenia Jezusa Chrystusa, tajemnica Jego śmierci krzyżowej i tajemnica Jego zmartwychwstania. Z istnienia Boga wyłania się nie tylko sens, lecz przede wszystkim istnienie bytu człowieka⁷³.

⁷¹ Tamże, s. 237.

⁷² Tamże, s. 249.

⁷³ Por. E. OTTO, *Welt – Person – Gott. Eine Untersuchung zur theologischen Grundlagen der Mystik bei Edith Stein*, Vallendar – Schönstatt 1990, s. 101–120 (rozdz. „Auf dem Weg zu einem Denken aus gelebter Glaubenserfahrung”); W. ZYSAK, *Fundamentalna rola wiary w życiu i pismach św. Teresy Benedykty od Krzyża (Edyty Stein)*, Kraków 2005, s. 417–470 (rozdz. „Wiara jako droga do zjednoczenia z Bogiem”); H.-B. GERL, *Edith Stein. Philosophie – Mystik – Leben*, Mainz 1991, s. 178 (rozdz.: „Im Dunkel wohl geborgen. Die Mystik der reuzeswissenschaft”); C.M. WULF,

ZAKOŃCZENIE

Filozofia Edyty Stein jest w szerokim sensie antropologią. Motywem przewodnim intelektualnego wysiłku tej myślicielki jest osoba ludzka. Próbuje opisać jej istotę przy pomocy metody fenomenologicznej, wskazać na jej przygodność w kontekście bytu wiecznego i pokazać pełnię istnienia w zjednoczeniu z Bogiem.

Po chwilowym zachwycie psychologią kontynuuje „poszukiwanie samej siebie”, zgłębianie tajemnicy własnego istnienia przy pomocy metody fenomenologicznej, gwarantującej „powrót do rzeczy”. Jej intelektualne życie rozwija się równolegle do jej życia duchowego. Problem osoby dotyczy tajemnicy jej życia. Egzystencjalna problematyka osoby ludzkiej zawiera się dla niej w pytaniach: w jaki sposób dojdę do siebie samej? Gdzie odkryję sens mego życia? Jak osiągnąć pełnię istnienia?

W okresie fenomenologicznym Stein zwraca uwagę na problem wczucia, ciała i wartości. Wzucie „otwiera” przed wczuwającym możliwość doświadczenia istnienia drugiego Ja, a przez to głębsze poznanie własnego istnienia i możliwość uchwycenia sensu całości. We wczuciu doświadczam istnienia drugiego Ja, będącego dla mnie Ty. Osoby nie są zatem monadami bez okien. Moje Ja i drugie Ja jest w stanie „podnieść” swoje istnienia ponad istnienie psychofizyczne, przedmiotowe na poziom istnienia duchowego, podmiotowego.

Do bytu osoby ludzkiej przynależy ciało. Osoba człowieka jest „duchem zatopionym w ciele”. Ciało (*Leib*) jest czymś szczególnym przez to, że „łączy” przestrzeń zewnętrzną, w której istnieją przedmioty, z przestrzenią wewnętrzną, która jest przestrzenią mego Ja.

Przez świat wartości mamy – według Stein – bezpośredni dostęp do siebie samego i do drugiego Ja. Wartości stanowią o podmiocie, one są „obiektywizacją” naszej podmiotowości.

Fenomenologiczne poszukiwanie samej siebie doprowadziło Stein do odkrycia chrześcijaństwa. W chrześcijaństwie odnalazła ona siebie, dlatego porównuje ten moment do ponownych narodzin.

Chrześcijaństwo ma dla niej wymiar życiowy i intelektualny. Jej filozofia zaczyna żyć wiarą. W wierze nie chodzi o prawdy teoretyczne, lecz o pełnię istnienia. Problematyka wczucia, doświadczenia istnienia drugiego Ja, ze względu na fenomenologiczną metodę ograniczona do obszaru świadomości, zostaje w postawie metafizycznej otwarta na realnie istniejącą rzeczywistość. Metafizyka bada realnie istniejący byt, stara się wskazać ostateczne przyczyny tego wszystkiego, co istnieje. W bycie skończonym Stein odkrywa istnienie bytu wiecznego, absolutnego. Czło-

Freiheit und Grenze. Edith Steins Anthropologie und ihre erkenntnistheoretischen Implikationen, Vallendar-Schönstatt 2002, s. 365 (rozdz.: „Der Übergang zum positiven Christentum”); B. BECKMANN, *Phänomenologie des religiösen Erlebnisses. Religionsphilosophische Überlegungen im Anschluß an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, s. 147 (rozdz.: „Gotteserlebnis und Gotteserkenntnis bei Edith Stein”).

wiek jest – według Stein – najbardziej u siebie, kiedy jest w swojej duszy. Dusza stanowi centrum bytu i bycia człowieka. W niej człowiek może znaleźć i spotkać się z Bogiem. Prawdy objawione ukazują najgłębsze struktury rzeczywistości. U ich podstaw jest Absolut, Bóg. Bóg stał się Człowiekiem w swoim Synu Jezusie Chrystusie. Dlatego Jezus Chrystus i Jego Krzyż stanowią fundamentalną odpowiedź na pytania o sens bytu osoby ludzkiej. Filozofia Stein nie zna granic rozumu naturalnego, „wznosi się” od bytu skończonego do bytu wiecznego. Kolejny raz Stein przekracza granice i podejmuje myślenie teologiczne.

Najgłębszym punktem w duszy człowieka jest miejsce jego spotkania z Bogiem. Jest to doświadczenie Boga w życiu człowieka wierzącego. Wiara jest łaską Boga i jest aktem wolności człowieka. Wiara otrzymuje nowy wymiar, zostaje „z głębi” w przeżyciu mistycznym, które wiedzie ku pewności. W przeżyciu mistycznym rodzi się pewność istnienia osobowego Boga.

Ostateczne wyjaśnienie sensu i urzeczywistnienie osoby człowieka jest możliwe tylko z Bogiem i w Bogu. Bóg ukazuje wielkość człowieka w tym, że pokazuje, kim On jest dla człowieka. Stein wyznaje:

„Wiem, że mnie ktoś podtrzymuje, i dlatego jestem spokojna i czuję się bezpiecznie. Nie jest to pewne siebie poczucie bezpieczeństwa mężczyzny, który o własnych siłach stoi na pewnym gruncie, ale słodkie i szczęśliwe poczucie bezpieczeństwa dziecka, niesionego na mocnym ramieniu rodzica. Rzeczowo biorąc, takie poczucie bezpieczeństwa jest nie mniej rozsądne. Czyż rozsądnym byłoby dziecko żyjące w ustawicznej trwodze, że matka może je upuścić? [...] Gdy mnie Bóg zapewnia ustami Proroaka, że stoi przy mnie wierniej niż ojciec i matka, co więcej – że sam jest Miłością, widzę wtedy jasno, jak rozsądne jest moje zaufanie do Ramienia, które mnie podtrzymuje, i jak niemądra byłaby wszelka trwoga przed wpadnięciem w nicość – oczywiście, jeśli się tylko z własnej woli nie oderwę od owego chroniącego mnie Ramienia”⁷⁴.

RIASSUNTO

JERZY MACHNACZ

Fedeltà a se stessi. Un abbozzo dell'antropologia di Edith Stein

Le riflessioni presentate nell'articolo sono un abbozzo dell'antropologia di Edith Stein – Santa Teresa Benedetta della Croce – elaborato sulla base di tre opere sue.

⁷⁴ E. STEIN, *Byt skończony a byt wieczny*, s. 91.

La filosofia di Stein ha un carattere personale e personalistico. Il punto culminante è questa sua tesi: l'essere della persona raggiunge il suo pieno senso e la pienezza dell'esistenza nell'Essere assoluto, cioè Dio.

Stein non è interessata all'esistenza dell'uomo in quanto tale, ma all'esistenza della sua persona. Alla domanda: Chi sono in realtà?, cerca di rispondere in diversi periodi della sua vita e con metodi diversi. Nell'articolo sono stati presentati i punti fondamentali della sua 1) antropologia fenomenologica, 2) antropologia metafisica e 3) antropologia teologica. L'antropologia fenomenologica, elaborata nel primo periodo del suo lavoro scientifico, è presentata, essenzialmente, nella sua tesi dottorale: *Zum Problem der Einfühlung*. L'antropologia metafisica, scritta dalla posizione della filosofia cristiana, raggiunge la sua pienezza nel libro: *Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins*, mentre l'antropologia teologica è contenuta nel capolavoro della sua vita: *Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz*.

Stein è una studentessa di Husserl, anche nel Carmelo rimane un filosofo-fenomenologo. Affrontando il problema dell'empatia, mostra che l'esperienza dell'esistenza di un altro Io è possibile, quindi, che ci sono molti soggetti che creano la comunità, rimanendo in contatto l'uno con l'altro. La persona umana non è un puro Io. L'uomo è unità di anima e corpo. La persona umana ha una sua partecipazione nel mondo oggettivo e soggettivo, perciò ha una "doppia" esperienza di se stessa. L'esperienza dell'esistenza dell'altro Io amplifica ed approfondisce la comprensione della sua vita.

Il battesimo di Edith Stein, avvenuto il 1 gennaio 1922, rappresenta una cesura sia nella sua vita sia nel suo lavoro scientifico. Siccome alla vita cristiana appartiene anche il pensiero cristiano, si sforza di conoscere la filosofia di S. Tommaso d'Aquino e di elaborare le basi della filosofia cristiana. Essere persona significa: essere soggetto della propria esistenza-vita, che è immagine del Dio Uno e Trino.

Il 14 ottobre 1933 Edith Stein entra nel Carmelo di Colonia e prende il nome di Teresa Benedetta della Croce. La filosofia aristotelica-tomista e l'antropologia elaborata su tale base, sono ora, per lei, un passaggio verso analisi ulteriori e più profonde, che si focalizzano nel presentare l'esperienza umana dell'esistenza di Dio, cioè nella descrizione dell'esperienza mistica. Stein, come un fenomenologo e come una persona profondamente credente, ricorre a "la cosa in sé". Ci sono molte indicazioni che sottolineano come l'interpretazione della descrizione delle esperienze mistiche di S. Giovanni della Croce poggia sull'esperienza mistica. La sapienza della Croce non è, in realtà, la teoria, ma la pratica, cioè la vita stessa. La spiegazione definitiva del senso della vita umana ed il raggiungimento della sua pienezza è possibile solo in Dio e per Dio. Un uomo è venuto da Dio e va verso Dio e, per tutto il tempo, Dio è presente nella sua esistenza-vita.