

Rozwój człowieka i jego zasada według Edyty Stein

W niniejszym opracowaniu zajmiemy się zagadnieniem rozwoju człowieka. Nie będzie jednak naszym zamiarem podjęcie analiz dotyczących „wszelkiego” rozwoju człowieka, a jedynie ten, który dotyczy jego istoty. Pomijamy zatem rozwój bytu ludzkiego w wymiarze przypadłościowym.

Zagadnienie rozwoju bytu: *eidos* i *morfe*

Jedną z głównych kwestii podejmowanych przez Edytę Stein stanowi zagadnienie statyczności i dynamiczności bytu. Według niej procesowi rozwoju podlega sama istota człowieka. Sytuacja staje się kłopotliwa. Oto bowiem z jednej strony utrzymujemy, że „bycie człowiekiem” nie powstaje, z drugiej natomiast twierdzimy, że każdy człowiek ma swoje, podlegające rozwojowi „bycie człowiekiem”, różne od każdego innego, które nie istnieje zanim nie zaistnieje ów konkretny człowiek. Jeżeli w obydwu przypadkach (człowieka „w ogóle” oraz „tego” człowieka) mówimy, że ich fundamentalnym aspektem konstytutywnym jest forma, to musi ona mieć w nich różny sens¹. Analizy E. Stein potwierdzają taki właśnie stan rzeczy. Proces „dochodzenia”, „dorastania” do siebie bytu przygodnego wyjaśnia i uzasadnia ona poprzez wyróżnienie w nim dwóch rzeczywistości: *eidos* – „formy czystej”² i *morfe* – „formy istotowej”³. „Czysta forma”, którą w przypadku człowieka daje się wyrazić właśnie przy pomocy słowa „człowiek” ani nie powstaje ani nie przemija.



Święta Teresa Benedykta od Krzyża
Edyta Stein (1891-1942)

Źródło: Archiwum OO. Paulinów

¹ E. Stein (1955, 250).

² „Formy czyste” to „sensy”. Istnieją one w umyśle Bożym. Szerzej na ten temat zob. np. E. Stein (1955, 254-255, 258-259, 267).

³ E. Stein (1955, 254-255).

Natomiast „sens jednostkowy” jest związany z istnieniem konkretnego człowieka, w nim jest on rzeczywisty i działający, z nikim go nie dzieli, nie istniał on przed zaistnieniem tego człowieka, ale zaczyna istnieć właśnie dopiero wraz z nim⁴. Ów „sens jednostkowy” określa czym dany człowiek „każdorazowo jest, a zmieniające się jego ‘Co’ jest większym lub mniejszym zbliżeniem się do celu, czyli do czystej formy”⁵. Widać tu wyraźnie, że Autorka odchodzi od koncepcji Arystotelesa, dla którego forma pokrywała się z określonością gatunkową⁶. Według niej każdy człowiek znajduje się w procesie nieustannego „stawania się”. Jakkolwiek jednak proces ów by przebiegał, człowiek, który mu podlega, zawsze znajduje się mniej lub bardziej w tyle za tym, co przepisuje mu jego czysta forma.

Kształtowanie się człowieka nie jest wyłącznie procesem świadomym. We wczesnych stadiach swojego rozwoju, a także w pewnych sferach późniejszego życia nie dokonuje się ono wyłącznie poprzez świadome i rozumne dążenie do poznanego celu, ale także według celowości niedobrowolnej i ukrytej. Z powyższego wynika, że nawet świadome dążenie do celu jest w pewnym sensie poprzedzone i przygotowane przez celowość pierwotnie tkwiącą w człowieku⁷.

Celowość

Wszelka istota żywa – a więc i człowiek – jest rzeczywista, ale nie jest „wykończona”. Uzyskanie takiego stanu jest dla niej celem. Rozwój, który ma do niego doprowadzić, jest zarówno dziełem formy istotowej, w której tkwi siła skierowana na cel, jak i w formie czystej, od której pochodzi „kierunek i impuls”, jako „wezwanie”, aby dana istota stała się tym, czym powinna.

Trzeba więc jeszcze zapytać o stosunek czystych form do rzeczy rzeczywistych i ich form istotowych. Gdzie znajduje się zasada ich zgodności? Jeżeli bowiem rzeczy jawią się nam jako „odbitki form czystych”, a formy czyste jako prawzory, do urzeczywistnienia których dążą formy istotowe, to staje się całkiem nie do pomyślenia, aby mogła zachodzić tu jedynie jakaś przypadkowa zgodność dwóch zupełnie oddzielonych od siebie „światów”. Trzeba raczej powiedzieć, że obydwa „światy” wskazują, jako na swoje źródło, na tę samą rzeczywistość. Dzięki niemu staje się zrozumiałe ich powiązanie. Źródłem tym jest boski Logos. Czyste formy wciągnięte w Jego jedność stają się prawzorami rzeczy w boskim umyśle, który osadza w istnieniu rzeczy z wpisaną w nie postacią celu⁸. W ten sposób – wyjaśnia Autorka - można mówić o bycie rzeczy w Bogu; św. Tomasz nazywa ten ich byt w Bogu bytem bardziej prawdziwym aniżeli byt, który mają w sobie samych. Przyczynowość wiecznych prawzorów to stwórcza, utrzymująca i porządkująca działalność Boga, ich rzeczywistość jest rzeczywistością boską czy nadrzeczywistością. Tomasz

⁴ E. Stein (1955, 254-255).

⁵ E. Stein (1955, 255).

⁶ E. Stein (1955); Arystoteles (1983, z. 8, 1034 a 2n) .

⁷ E. Stein (1955, 256-258).

⁸ E. Stein (1955, 258).

nazywa ich byt potencjalnym, jednakże 'wyższym niż aktualny byt rzeczy w sobie samych, ponieważ potencja aktywna doskonalsza jest niż akt, będący jej skutkiem'⁹. W takim ujęciu Boska Istota jawi się nam jako nie tylko sprawca ruchu ale, także jako pozostająca w szczególnej łączności z każdym poszczególnym stworzeniem. Pomiędzy formą prawzorczą a formą istotową istnieje tu swoiste, bardzo mocne i bliskie powiązanie. Człowiek więc jawi się nam jako byt, który musi „dojść do siebie”, niejako do siebie „dorosnąć”, dojść do swojej „pełni”¹⁰. Proces ten uzyskuje swoje wykończenie wówczas, gdy człowiek jednoczy się z Bogiem. Wtedy rozpoznaje on siebie najpełniej, najlepiej też poznaje możliwości swojego rozwoju. Uprzytomnia sobie, że jest wezwany do tego, aby żyć w zjednoczeniu z Bogiem, że jego dusza ludzka, jako duch, jest zdolna do tego, aby przyjąć w siebie Ducha Bożego¹¹. (Stein 1955, 497).

Z zaprezentowanych analiz wyłania się przed nami obraz człowieka jako „bytu otwartego”, a nawet więcej jako „bytu wezwanego”. Druga z wymienionych tu rzeczywistości stanowi dopełnienie pierwszej. Otwarcie bez wezwania byłoby pustą, niezaspokojoną przestrzenią. Człowiek jest tu „otwarty”, przede wszystkim na samego siebie, na prawdę o sobie. Dalej, jest on otwarty na proces samokształtowania. O tym, jak ów proces ma przebiegać najpełniej dowiaduje się on z głosu wezwania – od Drugiego. W pewnych wymiarach realizuje się to w miłości międzyludzkiej, ale swój szczyt osiąga w zjednoczeniu z Bogiem. Do człowieka, jako do istoty wyjątkowej ze swoim wezwaniem przychodzi sam Bóg – Stwórca. Otwierając się na Niego i przyjmując Jego wezwanie, człowiek realizuje swoje największe możliwości, najpełniej wypowiada siebie, a jego otwarcie otrzymuje odpowiedź, otrzymuje sens od najpełniejszego wezwania¹².

Podobnego zdania wydaje się być L. Kołakowski. Wyjaśnia on, że pogląd taki podzielają nie tylko filozofowie chrześcijańscy, ale czynią to także niektórzy ateści. Pisze on: *Wielu o tym mówiło, wielu ateistów także o tym wiedziało, Nietzsche wśród nich: ład i sens są z Boga, a jeśli zaprawdę Bóg umarł, to na próżno wmawiamy sobie, że sens może ocaleć; obojętna próżnia wsysa nas i unicestwia, nic z życia naszego i trudu nie ocaleje, żaden ślad nie zostanie po nas w bezsensownym tańcu atomów, wszechświat niczego nie chce, do niczego nie dąży, o nic się nie troszczy, nie nagradza ani karze. Kto mówi, że Boga nie ma i jest wesoło, sobie kłamie*¹³.

Przygodność

Proces dochodzenia do swojej pełni dokonuje się w czasie, przeto czasowość ma dla człowieka znaczenie wyjątkowe. Człowiek uświadamia sobie bowiem, iż jest on

⁹ E. Stein (1955, 258-259). Szerzej o istnieniu czystych form w umyśle Boskim zob. tamże, rozdz. III par. 12.

¹⁰ E. Stein (1955, 432-433, 386).

¹¹ E. Stein (1955, 497)

¹² E. Stein (1955, 497-500).

¹³ L. Kołakowski (2000).

pewnym Ja, które to Ja, z jednej strony, znajduje siebie jako „żywe”, jako „obecnie istniejące”, z drugiej zaś, jako nieustannie wylaniające się z przeszłości i „wzywające” się w przyszłość. Doświadcza zatem, że Ja wraz ze swoim, właściwym mu istnieniem, są nierozdzielne tylko „tu oto”¹⁴. Człowiek uświadamia sobie, że istnienie jego Ja odżywa z chwili na chwilę i że jest ono bezsilne wobec tego procesu. Nie może ono swojego obecnego istnienia zatrzymać, gdyż „‘niepowstrzymanie’ uchodzi”. Dlatego też Ja nigdy swojego istnienia tak naprawdę nie posiada. Człowiek jest więc zmuszony do tego, aby swoje istnienie – tę nieustannie zmieniającą się żywą terażniejszość – określić jako otrzymane. Musi przyznać, że jego Ja jest osadzone w istnieniu i utrzymywane w nim z chwili na chwilę. Wskazuje to zarazem na ograniczenie przez początek i koniec takiego sposobu istnienia¹⁵. W doświadczeniu swojego sposobu istnienia rozpoznaje więc człowiek, że jest on „czymś ‘wrzuconym w istnienie’”. Jego wyróżnione istnienie w świecie widzialnym doznaje „rozdarcia”. Oto, z jednej strony, jest on byciem-tu-przytomnym, świadomym siebie samego, w pewnym sensie rozpoznany przez siebie i zrozumiałym – a z drugiej, jego „rzuconość” przeczy temu wszystkiemu. Stanowi ona bowiem najskrajniejsze przeciwieństwo samowładności i samozrozumiałości bytu, który istnieje z samego siebie.

Edyta Stein pozostaje tu, zwłaszcza gdy określa Ja jako „wrzucone w istnienie”, pod wyraźnym wpływem M. Heideggera i jego głównego dzieła *Sein und Zeit*. W wyrażeniu „rzuconości w istnienie” uzyskuje akcent to, że człowiek (Dasein) zastaje siebie w istnieniu. Nie wie on jak w nie wszedł, ale wie, że nie istnieje sam z siebie, ani poprzez siebie. Nie może także spodziewać się jakichś informacji, które odnosiłyby się do jego niewiadomych ze strony swojego własnego bycia¹⁶. Człowiek staje więc wobec siebie poniekąd bezradny. Pomimo tego nie może on „usunąć” pytania dotyczącego jego bytu. Autorka przestrzega, że nawet przy najintensywniejszych próbach przemilczenia, wyśmiewania go, traktowania jako bezsensownego, będzie ono zawsze, nieodparcie, na nowo wylaniało się przed człowiekiem, powodowane właściwą mu naturą jego bycia¹⁷. Pytanie to będzie stawało i *domagało się bytu posiadającego w sobie – bez dalszego ugruntowania – podstawę bytu ludzkiego, (domagało się) bytu ugruntowanego w samym sobie – domagało się tego jedynego, który rzucał to, ‘co rzucone’ w istnienie. W ten sposób rzuconość odstania się jako stworzonosc*¹⁸. Byt „wrzucony” będzie zatem domagał się Bytu, który „wrzucił”. Byt skończony, będzie się domagał Bytu Wiecznego, czyli takiego, którego „Ja jestem” będzie stanowić żyjąca obecność, bez początku i bez końca, bez luk i ciemności. Ja Bytu Wiecznego ma bowiem całą pełnię w sobie i z samego siebie. Tę doskonałość najlepiej wypowiada się w języku, który dla wyrażenia „Ja jestem” posiada tylko jedno słowo, np. w łacińskie sum. (Możliwość tę daje również język polski.) W przypadku

¹⁴ E. Stein (1955, 85).

¹⁵ E. Stein (1955, 85-86).

¹⁶ E. Stein (1955, 86).

¹⁷ E. Stein (1955, 85-86, przyp. 40).

¹⁸ E. Stein (1955, 86, przyp. 40).

Ja, którego istnienie jest życiem, Ja i życie nie stanowią dwóch różnych rzeczy, ale nierozdzieloną jedność; ukształtowaną osobowo pełnię bytowania. Człowiek dochodzi do poznania takiej idei pełni wówczas, gdy przekreśla we własnym istnieniu to, co odczuwa jako brak¹⁹. Aktualne istnienie naszego Ja jawi się wobec doskonałego bytu, wobec aktu czystego, jedynie jako jego „odległa odbitka”. Jeżeli istnienie rzeczywiste nazwiemy aktem, to wobec aktu czystego, jako istnienia wykończonego, czyli niezmiennego i wiecznego, które ogarnia całą pełnię bycia z największą dającą się pomyśleć żywością, akty skończone będą jedynie słabymi odbitkami w najróżniejszym ustąpieniu. Idea aktu czystego, czy też możemy powiedzieć, Bytu Wiecznego, jest dla ludzkiego Ja, (które ideę tę oczywiście uchwyciło) miarą jego własnego istnienia. Ponieważ Ja, jako akt skończony, doświadcza znikomości i ulotności swojego własnego istnienia to staje się dlań jasne, że gdy chce ogarnąć siebie myślą, musi znaleźć dla siebie podstawę poza sobą²⁰. Chociaż Istnienie Boskie i istnienie ludzkie jawią się nam jako oddzielone od siebie „nieskończonym dystansem”, to jednak są one przecież do siebie podobne bardziej niż może być podobne do nich cokolwiek innego, co leży w zasięgu naszego doświadczenia. Dzieje się tak, bo pomimo dzielących je przepaści zarówno Bóg, jak i człowiek są bytami osobowymi. Trzeba jednak pamiętać, że „osoba” jest tu rozumiana analogicznie²¹. W przeciwieństwie bowiem do tego, co powyżej zostało powiedziane o Bogu, istnienie człowieka, jawi się jako istnienie nicościowe. Znaczy to, że nie istnieje on z siebie, że z siebie samego jestem niczym. W każdej chwili stoi on wobec nicości i z chwili na chwilę musi być istnieniem na nowo obdarowywany. A przecież to jego nicościowe istnienie jest jednak istnieniem i w każdej chwili styka się przez nie z jego pełnią. Jest ono jednak jedynie przedłużane z chwili na chwilę, chociaż jego pragnieniem jest uciec przed nicością, przed którą się wzdyga; ono chce przedłużyć swoje istnienia w nieskończoność, oraz w pełni je posiadać²². *Ja chce osiągnąć takie istnienie, które by w niezmiennej teraźniejszości mogło objąć całą swoją zawartość, zamiast widzieć, jak to, co właśnie wzniosło się ku życiu, ciągle na nowo z niego uchodzi*²³. Takie jest dążenie ludzkiego Ja, ale doświadczenie „trwogi” niejako przypomina mu o tym, co stanowi jego własną rzeczywistość²⁴. Chociaż E. Stein ciągle nawiązuje tu do terminologii i rozwiązań podanych przez Martina Heideggera, to jednak rozwiązań podanych przez filozofa ze Scharzwaldu nie akceptuje. „Trwoga” w jego ujęciu jest czymś, co jest dane człowiekowi w sposób pierwotny. Poprzedza ona wszelki namysł, refleksję czy retrospekcję. *Jednakże przed wszelkim badaniem retrospektywnym i analizą swego życia, Ja – pisze E. Stein o koncepcji M. Heideggera – styka się z nimi (tzn. ze znikomością i ulotnością swojego istnienia) także przez trwogę, która towarzysząc człowiekowi*

¹⁹ E. Stein (1955, 360-361).

²⁰ E. Stein (1955, 87).

²¹ E. Stein (1955, 360).

²² E. Stein (1955, 87).

²³ E. Stein (1955, 87).

²⁴ E. Stein (1955, 88-89).

jeszcze nie zbawionemu przez całe jego życie i to w różnej postaci – jako strach przed tym czy owym – a w swej najgłębszej istocie jako trwoga przed jego własnym niebyciem, „stawia” go „przed nicością”²⁵. Podobną myśl wyczytujemy w dziełku Edyty Stein poświęconemu specjalnie filozofii Martina Heideggera. Pisze tam: *Stan uczuciowy, w którym człowiek zostaje doprowadzony przed oblicze nicości, jest... trwogą; podczas gdy istniejące zapada się (w jakąś obojętność) i my się zapadamy sobie, trwoga ujawnia się jako nicość. Odślania się ona w trwodze nie jako istniejące i nie obok istniejącego: „nicość” spotykamy w trwodze od razu i z istniejącym w całości*²⁶.

Dla Heideggera „trwoga” jest tym, co pozwala człowiekowi zrozumieć nicościowy charakter swojego istnienia. Ale jakże to być może, skoro „trwoga jako taka siebie samej nie rozumie”?²⁷ Heidegger nadaje trwodze podwójne znaczenie: po pierwsze, określa ją jako trwogę „przed” własnym byciem i – po drugie, jako trwogę „o” własne bycie. Czy w obu przypadkach bycie oznacza to samo? Albo inaczej: czy to „przed” czym i „o” co bycie się trwoży jest tym samym? Trwoży się ono „przed” nie-możliwością -bycia. Jej źródłem jest nieważność naszego bycia. To, „o” co się trwoży, i jednocześnie to, „o” co człowiekowi w jego byciu chodzi, jest to pragnienie bycia w jego pełni. Tę pełnię *chciałoby się zachować i nie porzucić* ale o niej *nie ma mowy w całej Heideggerowskiej analizie jestestwa*, a dopiero przez to jego analizy uzyskiwałyby uzasadnienie i grunt – pisze E. Stein. Gdyby jestestwo było po prostu nie-byciem, wtedy trwoga „przed” nie-możliwością-bycia i „o” możliwość bycia byłaby po prostu niemożliwa. Jednakże obydwie rzeczywistości są możliwe, ponieważ ludzkie bycie jest uczestnictwem w pełni, z której stale coś jest odsuwane i coś pozyskiwane²⁸.

Edyta Stein nie przyznaje zatem racji M. Heideggerowi także w odniesieniu do rozumienia roli „trwogi” w życiu człowieka. Trwoga – wyjaśnia ona – nie jest „uczuciem dominującym” w życiu człowieka. Staje się ono takim jedynie „w wypadkach, które określamy jako chorobliwe, natomiast w życiu codziennym, człowiek idzie przez życie z wielką pewnością, tak, jakby mu było dane mocno dźwżyć swoje istnienie”. Być może niekiedy owa pewność jest wynikiem zbyt powierzchownego patrzenia, które wprowadza człowieka w ułudę, iż jego byt „trwa niezmiennie” i w „zatrzymanym” czasie. Być może, że człowiek nie rozpoznaje prawdy o swojej „kondycji” wskutek tego, że jego życie wypełnione troskami nie sprzyja zastanawianiu się nad uchwyceniem nicościowego charakteru jego istnienia. Nie można jednak powyższych argumentów uważać ani za jedyne, ani za wystarczające. Takie tłumaczenie bowiem jest zbyt powierzchowne i pomijające inne, ważniejsze racje. E. Stein twierdzi, że nie można zgodzić się, iż owa „pewność” jest jedynie wynikiem prostego samołudzenia się. Choć retrospekcyjna, myślowa, analiza naszego istnienia wskazuje, że Ja samo w sobie nie ma powodu do takiej pewności,

²⁵ E. Stein (1955,89).

²⁶ E. Stein (1998, 198).

²⁷ E. Stein (1998,171).

²⁸ E. Stein (1998, 171).

gdyż jest narażone na unicestwienie, to jednak pewność bytu nie jest całkowicie nierozsądna i nie pozbawiona uzasadnienia. Swoje fundamenty ma ona w łączności człowieka z Bytem, który posiada swoje istnienie w sposób absolutny i może się nim dzielić z innymi. Dlatego wyjaśnienie E. Stein przybiera w zakończeniu formę pytania retorycznego. Pisze ona: czy rozsądna postawa życiowa to „namiętna, pewna siebie i bojąca się siebie wolność ku śmierci?”²⁹. Jej odpowiedź jest zdecydowana. Brzmi ona: *W żadnym wypadku*³⁰. Owszem, nie można zaprzeczyć temu, że nasze istnienie jest ulotne, że jest ono przedłużane z chwili na chwilę, że ciągle jest narażone na możliwość unicestwienia. Ale równocześnie jest czymś niezaprzeczalnym, że pomimo właściwej mu „ulotności”, każdy człowiek może powiedzieć: jestem³¹. Rozpoznając siebie, rozpoznaje człowiek również uzasadnienie swojego istnienia. *Wiem, że mnie ktoś podtrzymuje i dlatego jestem spokojna i czuję się bezpieczna – pisze Stein. 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. Rzeczowo biorąc, i takie poczucie bezpieczeństwa jest nie mniej rozsądne. Czyż „rozsądnym” byłoby dziecko, żyjące w ustawicznej trwodze, że matka może je upuścić?*³². A zatem, człowiek doświadcza – oprócz swojego – również istnienia innego. To „inne istnienie” jest właściwie „oparciem i podstawą” istnienia człowieka, które w sobie samym nie ma ani oparcia ani podstawy. Ku temu istnieniu, które jest fundamentem istnienia człowieka prowadzą dwie drogi: droga wiary i droga poznania filozoficznego. Ta druga prowadzi przez wnioskowanie. Przyczyną istnienia skończonego może być wszakże tylko taki byt, który „nie jest istnieniem otrzymanym”, ale który istnieje „sam z siebie”, Byt, który nie może nie istnieć, a więc jest to „Byt Konieczny”³³. Owszem, może się zdarzyć i tak, że człowiek poczuje, iż jego skończone istnienie ma oparcie w innym bycie skończonym. Ale wówczas musimy przyznać, że jest to oparcie zupełnie innej jakości. Albowiem byt skończony, nie może stanowić dla człowieka ani ostatecznego oparcia ani ostatecznej podstawy. Wszystko, co czasowe, z natury swojej jest ulotne i jako takie, potrzebuje oparcia dla siebie samego w tym, co jest wieczne³⁴. *Jeżeli w moim istnieniu jestem związana z innym bytem skończonym – pisze Stein – to wraz z nim bywam utrzymywana w istnieniu. Poczucie bezpieczeństwa w istnieniu, jakie odczuwam w mym ulotnym istnieniu, wskazuje na bezpośrednie jego zakotwiczenie w ostatecznym oparciu i podstawie mojego istnienia (co nie wyklucza możliwości zaistnienia jakichś podpróż pośrednich)*³⁵. To ostatnie zagadnienie stanowi jedynie rodzaj „dopowiedzenia”.

²⁹ E. Stein (1955, 90-91).

³⁰ E. Stein (1955, 91).

³¹ E. Stein (1955, 91).

³² E. Stein (1955, 91).

³³ E. Stein (1955, 92).

³⁴ E. Stein (1955, 92).

³⁵ E. Stein (1955, 92).

Powracając natomiast do głównej myśli musimy powiedzieć, że ten rodzaj poznania można określić jako „wycucie” i jako takie nie jest ono jasne i wyraźne. Zatem, informacje otrzymane na tej drodze „z biedą tylko można nazwać poznaniem”. Zdawał sobie z tego sprawę już św. Augustyn, gdyż poszukiwał drogi, która prowadziłaby od strony wewnętrznego bytu ku Bogu. Biskup z Hippony podkreślał na różne sposoby, jak nasze istnienie wskazuje poza siebie, na Byt prawdziwy. Kładł przy tym niustannie akcent na fakt naszej niemocy ujawniający się przy próbach poznania Tego, który jest przecież Nieograniczony. Niemniej jednak podkreślał przy tym również, że sytuacja człowieka nie jest zupełnie beznadziejna, albowiem owo ciemne wycucie prezentuje nam Nieogarnionego jako Kogoś nieuchronnie Bliskiego. Stanowi to sposobność do poznania Tego, w którym „żyjemy, poruszamy się, i jesteśmy” (Dz. 17,28), choć pozostaje On nadal Nieogarnionym. Myślenie wnioskujące, ponieważ doprowadza do utworzenia ścisłych pojęć, nie nadaje się do tego, aby ująć Nieogarnionego. Czasami nawet, niestety, oddala Go, co zresztą właściwe jest wszystkiemu co pojęciowe. Dlatego więcej niż na drodze poznania filozoficznego zyskuje człowiek na drodze wiary. Przybliżyła ona bowiem osobową bliskość Boga miłującego i miłosiernego oraz obdarza taką pewnością, jaka nie jest właściwa żadnemu poznaniu naturalnemu. Ale i droga wiary również jest drogą ciemną. Jednakże na niej sam Bóg przychodzi z pomocą człowiekowi i dostosowuje swoje słowa do miary człowieka, uprzystępniając Tego, który jest Nieogarniony³⁶.

W podobnym duchu o filozoficznych interpretacjach rzeczywistości dokonanych przez M. Heideggera wypowiadała się również H. Conrad – Martius. Jej stanowisko przypomina E. Stein. Pisze ona: *Hedwig Conrad-Martius wypowiedziała się o poczynaniach Heideggera, że jest ono „jak gdyby ogromną siłą, która z pełną mądrości przezornością i nie słabnącym uporem wysadziła drzwi długo nie otwierane i prawie nie do otwarcia, i zaraz znowu je zatrzasnęła, zaryglowała i tak mocno zabarykadowała, że ponowne otwarcie wydaje się niemożliwe”*. *Dzięki swej jedynej w swoim rodzaju ostrości filozoficznej i energii wypracował on koncepcję ludzkiego Ja, dającą mu w ręce klucz do nauki o byciu (byciu), która – płosząc wszelkie subiektywizujące, relatywizujące, i idealizujące upiory – mogła w tę i z powrotem prowadzić w prawdziwy, kosmologiczny i Boży (niesiony przez Boga świat). „Nadał on bytowi (byciu) zrazu i najpierw pełne i całkowite prawa”, choćby w tym jednym miejscu: przy Ja określając bycie Ja przez to, że rozumie on siebie w aspekcie istnienia utworzył drogę, aby móc – bezbłędnie przez krytyczne pytanie, jak poznające Ja mogłoby przekroczyć siebie samo – czerpać odpowiedź z samego (do ludzkiego bycia należącego) rozumienia bycia i pojęć nie tylko własne bycie, lecz także bycie świata i boskie bycie, zakładające bycie całego stworzenia. Zamiast tego Ja zostało z powrotem rzucone na siebie³⁷.*

³⁶ E. Stein (1955, 92-93).

³⁷ E. Stein (1955, 180-181). Wypowiedź H. Conrad – Martius pochodzi z: Taž, Heideggers 'Sein und Zeit', „Kunstwart”, 1933. (Nowe wydanie dzieła H. Conrad Martius znajduje się [w:] Taž, Schriften zur Philosophie, t. III, München 1956)

Heidegger poszukiwał zrozumienia sensu bycia bytu wychodząc od Dasein, a ono jawiło mu się jako Sein zum Tode. Możemy powiedzieć, że widział on byt ludzki w perspektywie „tanatologicznej”. E. Stein szukała sensu dla sensu bycia bytu, poszukiwała wyjaśnienia sensu jego bycia w ogóle i doszła do Bytu-Istnienia, do Bytu Wiecznego. Droga ta zaprowadziła ją aż do miejsca, z którego mogła ujrzeć człowieka w perspektywie „transtanatologicznej”. Dla Heideggera śmierć oznaczała „koniec Dasein”. Edyty Stein takie myślenie było obce. Jeśli bowiem ostatecznym sensem Dasein jest bycie ku śmierci, to sens Dasein powinien dać się rozjaśnić poprzez sens śmierci³⁸. Dla Heideggera człowiek wraz z jego „rzucnością” w świat i perspektywą „bycia ku śmierci” był bytem, w którym najpełniej wypowiadał się absurd. Ale to była jedyna „sensowna” odpowiedź, jaka mogła być dana w takim ujęciu. Nie ma bowiem możliwości, poza perspektywą Bytu Wiecznego, odnalezienia sensu bycia bytu. Dlatego „bezsens” jest tu jedyną „sensowną” odpowiedzią. W takim samym duchu wypowiada się na ten temat także E.L. Mascall. Pisze on, co prawda głównie o postawie sartrystów, ale jego wypowiedź można odnieść do wszelkiego, szeroko rozumianego, ateizmu. Czytamy: *Jako system zamknięty świat jest niezrozumiały; założywszy swój ateistyczny dogmat sartryści mają zupełną rację, gdy twierdzą, że istnienie jest niedorzeczne, że świat nie ma sensu. Być może, jest na ogół zjawiskiem zdrowszym to, że ateista stwierdza, iż świat jest bezsensowny, niż gdyby trwał w złudzeniu, że świat jest zamkniętym w sobie racjonalnym układem. (...) Właśnie przygodność świata głosi, że nie zachodzi żadna konieczność, stworzenia go, uprzednia w stosunku do samego aktu stwórczego*³⁹.

E. Stein próbuje, jak to tylko możliwe, usprawiedliwić „nicościową” perspektywę przedstawioną przez Heideggera⁴⁰. Trudno jednak jest znaleźć usprawiedliwienie dla ulegania przez filozofa emocjom. W badaniach nie może on pozwolić dać się prowadzić afektom, a jedynie rozumowi. Natomiast w pismach Heideggera – pisze Stein – *język przyjmuje swoiste zabarwienie zawziętej pogardy, np. kiedy prawdy wieczne zostają zaliczone do „nie wymięcionych jeszcze radykalnie resztek chrześcijańskiej teologii w obrębie problematyki filozoficznej”. Przebija tu afekt antychrześcijański, ogólnie panujący, będący być może walką przeciw własnemu, nie wygasłemu bynajmniej bytowi chrześcijańskiemu*⁴¹.

Edytę Stein kruchość bytu skończonego przywiodła nie do nicości, ale do Bytu Wiecznego. Nie „nicość” jest najpierwszą i centralną rzeczywistością, ale jest nią Byt Wieczny. „Nicość” nie jest w stanie niczego wytłumaczyć, nawet samej siebie, natomiast Byt Wieczny jest światłością pozwalającą uchwycić człowiekowi, na miarę jego sił, całość bytu⁴².

³⁸ J.H. Nota (1999, 82).

³⁹ E.L. Mascall (1961, 172- 73). „Nie możemy pojąć, dlaczego Bóg istnieje, ani jak istnieje, a nawet jak to jest możliwe, że w ogóle istnieje; możemy pojąć tylko, że gdyby nie istniał, wówczas nie mogłoby istnieć nic innego”.

⁴⁰ E. Stein (1955, 89-90, przyp. 45).

⁴¹ E. Stein (1955, 173, przyp. 42).

Literatura

- Arystoteles, 1983, *Metafizyka*, przeł., K. Leśniak, PWN, Warszawa.
- Conrad-Martius H., 1933, *Heideggers 'Sein und Zeit', „Kunstwart”*.
- Kołąkowski L., 2000, *Mini wykłady o maxi sprawach. Seria druga*, Znak, Kraków.
- Mascall E.L., 1961, *Istnienie i analogia*, przeł. J.W. Zielińska, PAX, Warszawa.
- Nota J.H., 1999, *E. Stein and Martin Heidegger*, [w:] *Tajemnica osoby ludzkiej. Antropologia Edyty Stein*, tłum i oprac. J. Machnac, TUM, Wrocław.
- Stein E., 1955, *Byt skończony a byt wieczny*, przeł. I. J. Adamska, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Kraków.
- Stein E., 1998, *Egzystencjalizm Martina Heideggera*, [w:] E. Stein, *Twierdza duchowa*, przeł. I.J. Adamska, Wyd. OO. Karmelitów Bosych, Poznań.
- Wilk R.K., 2003, *Człowiek istota wezwana*, Paulinianum, Kraków.

Development of the human being and its base according to Edith Stein

Summary

The purpose of the presented article was to show the development of the human being and its base emerging from the philosophical works of Edith Stein; not to describe every possible development that takes place in humanity but to explain what is called “essential development”.

Executed analysis proved that a living finite (accidental) entity is never “finished” but it continually “becomes”. To show this process, Edith Stein distinguished “eidos” and “morfe”. “Eidos” is a “pure form” and it delimits the goal to which a human being should be developed. “Morfe” is an “individual form” of each human person. It (morfe) is the means thanks to which a man should achieve the fulfillment demarked by “eidos”.

Life of a human being receives its meaning from God. Without God life is incomprehensible and nonsensical. The last topic became an issue of discussion with the philosophical thought of Martin Heidegger. His thought stated that human life is achieved only in perspective of death (Dasein is Sein zum Tode) whereas Edith Stein shows humanity in, so to say, transthanatological perspectives. E. Stein characterizes a human person as called by God in whom only he/she receives his/her fulfillment.

Translated by author

O. Rafał Kazimierz Wilk
OSPPE
Wyższe Seminarium Duchowne
Zakonu Ojców Paulinów
Kraków–Skałka