

BOOK REVIEWS / RECENZJE KSIĄŻEK

Jerzy Machnac, Monika Małek-Orłowska, Krzysztof Serafin (Red.),
The hat and the veil. The phenomenology of Edith Stein / Hut und Schleier. Die Phänomenologie Edith Steins (seria: *Ad Fontes*)

Nordhausen: Traugott Bautz, 2016, 272 s., ISBN: 978-3-95948-063-5



Prezentowana monografia została przygotowana przez pracowników Studium Nauk Humanistycznych i Społecznych Polityki Wrocławskiej: Jerzego Machnacza, Monikę Małek-Orłowską i Krzysztofa Serafina jako trzeci tom w serii *Ad Fontes*, poświęconej badaniu źródeł fenomenologii, wydawanej przez Traugott Bautz. Publikowane teksty zostały napisane w językach niemieckim i angielskim. Monografia stanowi efekt międzynarodowej współpracy badaczy zainteresowanych myślą Edyty Stein — świętej Teresy Benedykty od Krzyża. Należy zauważyć, że niektóre z artykułów zostały opublikowane wcześniej w języku polskim w pracy *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne* (Machnac et al., 2012)¹.

Książka została podzielona na cztery działy (*Philosophical encounters, Ontological investigations, Theological reflection, Society*). Podział ten jest dyskusyjny. W części pierwszej znajdują się artykuły dotyczące dialogu Stein z innymi myślicielami. Wyszczególniono tu Tomasza z Akwinu, Martina Heideggera, Edmunda Husserla i z niejasnych powodów Dietricha Bonhoeffera, z którym

¹ Pozycja ta zawiera artykuły: Machnac, J. *Fenomenologia w ujęciu H. Conrad-Martius i Edyty Stein* (15–32); Brejda, J. *Pozytywność świadectwa versus negatywność metody — Edyta Stein czyta Martina Heideggera* (33–42); Serafin, K. *Problem doświadczenia drugiego podmiotu w świetle wczesnej fenomenologii Edyty Stein i dialogiki Józefa Tischnera* (55–68); Klüeting, H. *Edyta Stein i Dietrich Bonhoeffer* (69–84); Wojcieszek, K. A. *Czy rozpacz może prowadzić do wiary w Boga? Przypadek Edyty Stein* (113–120). Kozłowski, R. „Niewidzialni rodziciele”. *Istota duszy męskiej w świetle refleksji filozoficzno-teologicznej Edyty Stein* (131–144), stanowiące podstawę tłumaczeń tekstów tych autorów zawartych w omawianej monografii.

Stein zasadniczo nie łączyło nic. Trzeba przy tym zauważyć, że formuła niemal wszystkich pozostałych artykułów również opiera się na komparatyście. Tytuł pierwszej części, *Philosophical encounters*, z powodzeniem mógłby być zatem podtytułem całego dzieła. Pozostałe działy wydają się być bardziej spójne, choć i tutaj pojawiają się niespodzianki. Bardzo dobry skądinąd tekst Krzysztofa Serafina, porównujący teorię wczucia i filozofię dialogu Tischnera, przyporządkowano do działu dotyczącego ontologii, zaś tekst Krzysztofa A. Wojcieszka o rozpaczy do części *Society*.

Nie jest łatwo dokonać recenzji tego typu pracy zbiorowej, gdyż nie stanowi ona monolitycznej całości, ale kompilację wielu głosów, wieloaspektowe dzieło, w którym wielu badaczy, każdy na swój własny, oryginalny sposób, mierzy się z myślą Stein. Zamiast zatem wchodzić w dyskusję z poszczególnymi autorami, chciałbym wyszczególnić trzy ważne problemy, wokół których zdają się oni koncentrować, by następnie zastanowić się, czy ich wspólne dzieło przybliżyła nas do pogłębienia rozumienia tych problemów. Pierwszym problemem jest kwestia filozoficznej tożsamości Stein, czyli pytanie o wpływ tradycji filozoficznych, zwłaszcza fenomenologii i tomizmu, na jej myślenie. Problem ten nasuwa już sam tytuł, sugerujący, iż zawartość dotyczyć będzie fenomenologii i źródeł myśli niemieckiej filozof.

Drugi problem dotyczy drogi do Boga, zarówno w sensie osobistej drogi Stein do Niego, jak i jej teoretycznego namysłu nad tym problemem, obecnego w jej dziełach filozoficznych, teologicznych i mistycznych.

Trzeci główny problem, który wyłania się z lektury niniejszej publikacji, to zagadnienie człowieka, struktury osoby, relacji człowieka z innymi i drogi do poznania drugiego.

ŹRÓDŁA MYŚLI EDYTY STEIN

Pierwszy problem wydaje się koncentrować wokół pytania, czy Stein wraz z konwersją na chrześcijaństwo dokonuje filozoficznej konwersji i staje się przedstawicielką tomizmu, wierną wskazaniom encykliki *Aeterni Patris*, czy też raczej jedynie w swoich późniejszych tekstach płaci „haracz” oficjalnej doktrynie Kościoła, w głębi duszy pozostając wierną fenomenologii. Alternatywa ta jest pozorem. Lektura *The hat and the veil* pokazuje, że kwestia filozoficznej przynależności Stein to sprawa o wiele bardziej złożona. W książce wbrew podtytułowi *The phenomenology of Edith Stein* wyraźnie położono nacisk na zainteresowania niemieckiej filozof myśłą chrześcijańską, wskazując na jej badania myśli Dionizego, scholastyków jezuickich, Augustyna czy Teresy z Ávili. Choć autorom udało się wyjść poza związki Stein z tomizmem, analiza jej fenomenologii pozostawia pewien niedosyt. Wyjątek stanowi praca Jerzego Machnacza, w której autor nieco dokładniej pochyła się nad specyfiką własnej fenomenologii Stein,

pokazując jej fascynację metodą Husserla, dającą nadzieję na uchwycenie najbardziej dla niej interesującego fenomenu — człowieka (Machnac: 149–150)². Autor ten podkreśla, że Stein pozostaje wierna fenomenologii z okresu *Badani logicznych*, filozofii nastawionej na badanie istoty samej rzeczy, i nie podąża za Husserlem ku analizom transcendentálnym. Do myśli mistrza Stein nie podchodzi zatem bezkrytycznie, ponieważ kwestionuje sens redukcji transcendentálnej, w której sama rzecz właściwie traci swoje bytowe podstawy (Machnac: 143). Zasadniczo niewielu autorów podejmuje szerszą analizę kategorii wczucia, której Stein poświęciła pierwsze lata badań w Getyndze (Stein, 1988). Alice Togni, badając pojęcie osoby u niemieckiej myślicielki, wyraźnie przedkłada nad jej fenomenologiczne osiągnięcia w tym zakresie (Togni: 42–47) „pełnię” myśli chrześcijańskiej (Togni: 40–41). Nieco szerzej aspekt wczucia omawiają wspomniany powyżej Krzysztof Serafin (Serafin: 155–158) oraz Joachim Feldes (Feldes: 230–231). W monografii podkreśla się niemal na każdym kroku rolę metody fenomenologicznej dominującą w jej myśleniu, a także rozumieniu myśli chrześcijańskiej (Togni: 41; Bello: 25; Gonzales: 124), jednakże nie precyzuje się, na czym ta metoda dokładnie polega.

Znacznie lepiej książka ukazuje zainteresowania myślą chrześcijańską uczennicy Husserla. Ich rozwój wiąże się oczywiście z nawróceniem i przyjęciem chrztu w Kościele katolickim, który nie otrząsnąwszy się jeszcze w pełni po walce z modernizmem, ostrożnie podchodził do nowych koncepcji filozoficznych Husserla czy Heideggera. Stein jako filozof i katoliczka musiała zatem zająć jasne stanowisko wobec encyklik *Aeterni Patris* i *Pascendi Dominici gregis*, które jednoznacznie zachęcają katolickich duchownych i nauczycieli do preferowania wąsko rozumianego tomizmu. Sama Stein w *Bycie skończonym a bycie wiecznym* podkreśla, że podjęła wysiłek badań nad średniowieczną myślą świętego Tomasza, aby zbliżyć ją do fenomenologii i dokonać jej filozoficznego „przekładu” na język współczesnej filozofii (Stein, 1995: 27–28, 38–39, 44–45).

Najszerzej problem stosunku Stein do tomizmu podejmuje Angela Ales Bello, która zauważa, że tomizm niemieckiej filozofki znacznie różni się od koncepcji neotomistów francuskich, jak chociażby Jacques’a Maritaina, czy Étienne’a Gilsona. Choć w porównaniu z nimi osiągnięcia Stein wydają się być skromne, udało jej się położyć silniejszy nacisk na rolę wiary, łaski i mistyki (Bello: 18), włączyć tomizm w dialog z fenomenologią, nurtem w ówczesnym Kościele szerzej nieznanym, odnieść klasyczne tomistyczne kategorie, jak potencja i akt, istota i istnienie, do najbardziej palących filozoficznych problemów, jak chociażby do analizy czasowości *Dasein* dokonanej przez Heideggera

² W przypisach, jeśli nie zaznaczono inaczej, odwołuję się do recenzowanej monografii, podając nazwisko autora artykułu, do którego się odnoszę. Szczegółowa lista artykułów znajduje się w bibliografii.

(Bello: 20–21). Bello zauważa jednak, że Stein pozostaje fenomenolożką, również gdy czyta Tomasza, odrzucając jałowe spekulacje, szuka w jego myśli tego, co prowadzi do poznania „rzeczy samej” (Bello: 25).

Robert Goczał stawia natomiast w sprawie fenomenologii dość odważną, choć kontrowersyjną tezę. Uważa mianowicie, że najważniejsze swoje idee fenomenologia zawdzięcza scholastyce, rozpowszechnionej od Lizbony po Królewiec dzięki rozsianym po Europie szkołom prowadzonym przez jezuitów (Goczał: 103). Stein, jego zdaniem, otwierając swoją fenomenologię na metafizyczną tradycję, zwłaszcza koncepcję bytu (pojęcia przygodności, konieczności, absolutu), przywraca swojej filozofii kontakt z rzeczywistością, który fenomenologia, skupiająca się na analizie istotnościowej, utraciła. Ta droga, droga poznania realnie istniejącego bytu, z konieczności prowadzi do poznania Boga (Goczał: 108). Drogę tę Stein przedstawia w metaforycznej koncepcji wewnętrznej twierdzy. Twierdza ta złożona jest z siedmiu koncentrycznie umiejscowionych komnat, odzwierciedlających kolejne, coraz bardziej intymne „obszary” duszy. W siódmej komnacie, najbardziej „własnej” części duszy, człowiek może spotkać Boga. W kategorii wewnętrznej twierdzy, zbieżnej zdaniem Goczáła z jezuicką koncepcją supertranscendentalności, Stein miałaby przekroczyć ograniczenia zarówno fenomenologii, jak i tomizmu (Goczał: 107), oddalając się tym samym od błędnej koncepcji transcendentalności wywodzącej się od Immanuela Kanta na rzecz pochodzącej od Tomasza z Akwinu i Jana Dunsza Szkota nauki o transcendentaliach (Goczał: 112–115). Badanie przejścia pomiędzy metafizycznym ujęciem transcendentaliów a transcendentalnością w nowożytnej filozofii podmiotu czyni artykuł Goczáła jednym z najbardziej interesujących tekstów w omawianej monografii, choć powiązanie tej myśli z koncepcją Stein budzi wątpliwości. Być może nawet teza, iż niemiecka myślicielka, porzucając fenomenologię na rzecz metafizyki, przechodzi niejako „wspak” drogę od filozofii podmiotu ku transcendentaliom, jest słuszna, jednakże ze względu na brak jakichkolwiek odwołań autora do jej tekstów (brak śladu w przypisach i bibliografii) czyni tę część jego pracy dość wątpliwą.

Goczał pokazuje jednak, jak złożona i wielopoziomowa jest tradycja myśli chrześcijańskiej, w którą Stein się wczytuje. Obok Tomasza wskazuje Bonaventurę, Dunsza Szkota i Henryka z Gandawy (Goczał: 114). Natomiast sama *Twierdza duchowa* Teresy z Ávili, w której koncepcja siedmiu komnat się znajduje, silniej niż do Tomasza odwołuje się do tradycji augustiańskiej i karmelitańskiej — trójpodziału duszy jako obrazu Trójcy Świętej (Kozłowski: 207), sokratejskiej idei poznania samego siebie jako pierwszego kroku na duchowej drodze (Stein, 2006: 95), kluczowej roli daru i łaski mistycznej (Stein, 2006: 101, 104).

Również Markus Enders zwraca uwagę na szerokie spektrum zainteresowań niemieckiej filozof. Choć jest ona przekonana do tomistycznych dróg naturalnego poznania Boga, dowodów, nauki o boskiej istocie, przymiotach Boga, analogii bytu (Enders: 176), kładzie znacznie większy nacisk na poznanie w wierze,

lekturę Biblii w liturgii oraz indywidualne mistyczne zjednoczenie z Bogiem. Wzoruje się przy tym na Pseudo-Dionizym Areopagicie (Enders: 185–186). Artykuł Endersa zasługuje na szczególne wyróżnienie, zwraca bowiem uwagę czytelnika na mało znane teksty Stein poświęcone teologii tego antycznego pisarza, w których zastanawia się ona nad możliwością poznania Boga siłami ludzkiego rozumu.

DROGA DO BOGA

Oprócz wspomnianej już wcześniej kategorii wewnętrznej twierdzy, która służy Stein do opisanego struktury ludzkiej duszy i jednocześnie drogi człowieka do Boga, w jej myśli pojawia się druga koncepcja służąca podobnemu celowi. Chodzi o wiedzę krzyża, którą nie bez powodu autorzy zestawili z myślą Heideggera, do którego Stein chętnie się odwołuje, doceniając głębię jego myśli i wykazując rzadko spotykaną w ówczesnym Kościele otwartość na jego koncepcje (Stein, 1995: 31).

Jak zauważa Jaromir Brejda, punktem wyjścia krytyki Heideggera była dla Stein jego analiza *Dasein*. W jej przeświadczeniu nie można sensownie ukazać czasowości bytu przygodnego, bez trwałego, nieruchomego punktu odniesienia — Bytu Wiecznego (Brejda: 30). Idąc tym tropem, Stein pokazuje, że analiza *Dasein* dokonana przez Heideggera zastępuje Boga Nicością, miłość trwogą, a stworzenie wrzuceniem w świat (Brejda: 27–28). Porządek łaski, stworzenia, czyli porządek wiary, nie pozwala patrzeć w ten sposób na człowieka. Łaska zmienia jego czasowy horyzont z horyzontu przyszłości (śmierć i brak odkupienia) na horyzont terażniejszości (bycie łaski, oczekiwanie chwały) (Brejda: 30).

Według Philipa Gonzalesa polemika Stein z Heideggerem ma przede wszystkim strzec klasycznego metafizycznego rozróżnienia bytu przygodnego i wiecznego — stworzenia i Stwórcy (Gonzales: 119). Autor kładzie w tekście największy nacisk na analizę analogii bytu, będącą dla wierzącego fundamentem możliwości relacji z Bogiem, który jest nie tylko „ponad nami”, ale również „w nas” (Gonzales: 124). Analogia jednak, właściwie pojęta, bardziej wskazuje na różnicę między Bogiem a Stworzeniem niż na prowadzące do antropomorfizmu podobieństwo (Gonzales: 126). Analogia bytów domaga się dostrzeżenia istnienia Stwórcy, podczas gdy myślenie Heideggera zatrzymuje się na, jak to zostało określone w artykule, człowieku ukazany jako „małym bogu”, którego istota tożsama jest z istnieniem. Tożsamość ta, należąca w tomizmie jedynie Absolutowi, przez Heideggera została zawłaszczona i przypisana człowiekowi (Gonzales: 126). Gonzales ostatecznie interpretuje myśl Heideggera jako wyraz buntu. O ile bowiem w *analogia entis* zawierają się miłość i posłuszeństwo stworzenia względem Stwórcy, u Heideggera stawiającego *Dasein* w miejscu Boga mamy lucyferiańskie *non serviam* — nie będę służył (Gonzales: 129).

Gonzales wydaje się pokazywać tomistyczne przewyciężenie Heideggera dokonane w myśli Edyty Stein i Ericha Przywary. Dokonując jednakże takich porównań, należy pamiętać, jak słusznie zauważa Aleksandra Szulc (Szulc: 198), o przyjętym przez autora *Sein und Zeit* punkcie wyjścia — odrzuceniu rozwiązań, a nawet pojęciowości klasycznej metafizyki i filozofii człowieka, czego celem jest uchronienie się przed pułapkami dowodów na istnienie Boga, antropomorfizowania Go w analogii czy absolutystycznej wizji człowieczeństwa. Nie można zarzucać Heideggerowi, że jego myśl nie prowadzi do rezultatów, które on w swej filozofii programowo odrzuca czy też bierze w fenomenologiczny nawias. Taka komparatystyka prowadzi nie tylko do znacznych uproszczeń i wypaczenia myśli tego filozofa, ale również do postawienia samej Stein zarzutu naiwności w odbiorze jednego z najbardziej znaczących myślicieli jej czasów. Brejda i Szulc, pokazując fachowość Steinowskiej analizy Heideggera, pozwalają ten zarzut oddalić. Trudno jednakże ustrzec się przed wrażeniem, że Stein włącza się w projekt, w którym filozofia tomistyczna, zamiast służyć rozwojowi teologii (*philosophia ancilla theologiae*), sama traktuje tę ostatnią jako strażniczkę swoich własnych tez. Na zjawisko to celnie wskazał Józef Tischner w *Schyłku chrześcijaństwa tomistycznego* (Tischner, 2002: 213).

Droga Stein do Boga to poszukiwanie prawdy w namyśle filozoficznym, ale również kształtowanie własnego charakteru i konsekwentne kroczenie drogą rozpoznaną jako droga słuszna. Zdaniem Krzysztofa A. Wojcieszka u początków osobistej drogi Stein do nawrócenia pojawia się przeżycie silnej rozpacz i beznadziei po śmierci Adolfa Reinacha. Postawa żony zmarłego, wierzącej chrześcijanki, miała być dla niemieckiej filozof świadectwem sensu religii i nadziei pokładanej w wierze. Sam autor świadomy jest, że w dużej mierze opiera się na domysłach i okruchach biograficznych informacji, rekonstruuje wewnętrzne stany psychiczne Stein. W żaden sposób nie podważa to jednak wyrażonej w tekście, interesującej tezy, o rozpacz jako „potencjalnym dowodzie na istnienie Boga” (Wojcieszek: 264–265).

Analizę osobistej drogi Stein do Boga przedstawia w swoim biograficznym artykule Harm Klueing, pokazując różne sposoby realizacji idei naśladowania Chrystusa w życiu katolickiej zakonnicy Teresy Benedykty od Krzyża i protestanckiego teologa, członka antyhitlerowskiego ruchu oporu Dietricha Bonhoeffera (Klueing: 72–74). Konsekwentne kroczenie drogą Chrystusa doprowadziło ich do męczeńskiej śmierci (Klueing: 78–81).

MYŚL O CZŁOWIEKU

Szczególnie interesującym aspektem myśli Stein jest jej filozofia osoby, omówiona najszerzej przez dwóch autorów: Alice Togni i Christofa Betscharta. Pownownie uwidaczniają się w tym kontekście wpływy metody fenomenologicznej

oraz myśli scholastycznej (Togni: 40). Togni w swoim tekście stara się pokazać rozmaite składowe pojęcia osoby w myśli niemieckiej filozof, która nieprzekonana Husserlowską koncepcją czystego Ja, domaga się uwzględnienia w antropologii przestrzeni aksjologicznej (Togni: 42), a w końcu rozbudowuje swoją koncepcję duszy o zaczerpnięte z duchowości chrześcijańskiej najgłębiej ukryte centrum, miejsce zamieszkałe przez Boga (Togni: 48–49). Na rozumienie człowieka u Stein ma również wpływ klasyczna koncepcja Boecjusza czy Tomaszowe rozróżnienie materii i formy (Togni: 48). Filozofia człowieka Stein jest koncepcją złożoną i skomplikowaną, przez całe życie przez nią ponadto rozwijaną i rozbudowywaną. Artykuł Togni systematyzuje zawiłą Steinowską antropologię, co stanowi jego największą zaletę.

Betschart przychyliła się do przekonania, że Stein próbowała pogodzić nowożytną filozofię zorientowaną na analizę podmiotu oraz klasyczną, scholastyczną koncepcję opartą na pojęciu osoby i substancji (Betschart: 91). Kategorie te nie wywodzą się z filozofii, ale teologii — namysłu nad Osobami Trójcy Świętej i dogmatu o Wcieleniu (Betschart: 93–94). Autor akcentuje zatem nie tyle wpływ myśli scholastycznej, ale raczej biblijne i wczesnochrześcijańskie źródła koncepcji osoby wypracowanej przez Stein.

Robert Kozłowski z kolei podjął temat kobiecości duszy, stanowiący szczególnie oryginalny wątek filozofii Stein wyrażony w *Die Frau*. Autor ten robi coś wielce interesującego — zamiast rozwijać pojęcie kobiecej duszy bądź z nim polemizować, stara się w Steinowskim duchu uzupełnić tę specyficzną teologię kobiecości teologią męskości. Dusza mężczyzny może rozwijać się na dwa sposoby — odkrywając w sobie ojcostwo oraz nawiązując więź z własnym ojcem i z Bogiem Ojcem (Kozłowski: 208) lub w związku z kobietą, która staje się dla niego zwierciadłem, w którym widzi samego siebie jako ojca (Kozłowski: 209–210). Abstrahując od oceny myśli Stein czy koncepcji samego Kozłowskiego, zarówno jego artykuł, jak i *Die Frau* — mniej znane dzieło Stein, stanowią ważną pozycję w filozoficznym i pedagogicznym dyskursie dotyczącym płci.

Dwa artykuły, autorstwa Krzysztofa Serafina i René Raschkego, próbują łączyć Steinowską fenomenologię z filozofią dialogu Józefa Tischnera. Autorzy zastanawiają się, czy myśl Edyty Stein, która już na studiach badała możliwość wczucia się w innego, może być interpretowana jako ogniwo łączące te nurty filozofii XX wieku.

Wzrucie, według niemieckiej filozof, polega na źródłowym doświadczeniu nie źródłowo danej treści płynącej z doświadczeń kogoś innego, w którego miejscu niejako w akcie tym jesteśmy postawieni. Jest sposobem samopoznania, niedostępnego jednostce na żadnej innej drodze (Serafin: 158). Można uznać to za antycypację zasady dialogicznej, jednakże, jak słusznie zauważa Serafin, jest to raczej podtrzymanie fałszywego przeświadczenia o znajomości stanów i przeżyć drugiego. Filozofia dialogu podkreśla raczej przepaść między

mną a innym niż możliwość przerzucania poznawczych mostów. W spotkaniu z innym z całą pewnością chodzi o coś innego — o wzięcie odpowiedzialności (Lévinas, 2000: 21–24) czy odpowiedź miłości na inicjatywę objawiającego się Boga (Rosenzweig, 1998: 304–305).

Słusznie zatem Serafin stwierdza, że fenomenologia Stein tkwi jeszcze w zupełnie innym myślowym paradygmacie niż filozofia dialogu Tischnera. Dopiero w mistyce niemiecka myślicielka znajduje, jego zdaniem, drogę do innego (Serafin: 166). Raschke pokazuje natomiast, że drogi tej Stein nie mogła odnaleźć również w precyzyjnym, lecz mało plastycznym tomizmie (Raschke: 246). Nie można jednakże odmówić filozof słusznej intuicji, gdy w swoim fenomenologicznym opisie człowieka wyraźnie odczuwa pewien brak, spowodowany nieprzyznaniem adekwatnej roli drugiemu człowiekowi. Brak ten podkreśla Stein w odróżnieniu zbudowanej dzięki wczuciu wspólnoty od społeczeństwa, w którym drugi jest dla mnie przedmiotem, a każdy członek społeczeństwa „monadą bez okien”, samotnym bytem niezwiązanym z innymi (Raschke: 248–249). O tym, że Stein próbuje przekroczyć Husserlowski paradygmat, świadczy kategoria solidarności, która jest dobrowolną postawą otwarcia się na innych, chęcią wspólnego życia. Dzięki tej otwartości może zawiązać się wspólnota między ja a ty (Raschke: 249–250).

Joachim Feldes analizuje z kolei fragmenty pism i życiorysu myślicielki pod kątem jej osobistych przyjaźni, relacji z innymi, umiejętności akceptacji poglądów innych osób. Rysuje przy tym obraz osoby pewnej swoich własnych przekonań, a jednocześnie otwartej na dialog i dysputę, zdolnej do nawiązywania głębokich, osobistych relacji, gotowej do obrony swojej wiary, ale pozbawionej mentalności „oblężonej twierdzy”. Artykuł nie stanowi jednak hagiograficznego peanu ku czci Teresy Benedykty od Krzyża. Autor otwarcie mówi o neofickim zapale Stein, który w pierwszych momentach po jej nawróceniu objawił się ostrą krytyką Romana Ingardena czy przestrzeganiem Jadwigi Conrad-Martius i wszystkich protestantów przed wiecznym potępieniem (Feldes: 228). Niemniej jednak niemiecka filozof została ukazana jako osoba, która potrafi odnaleźć drogę pomiędzy fundamentalizmem i postawą zamknięcia na innych, a rozmyciem własnej tożsamości w relatywizmie (Feldes: 241).

Podsumowując, monografia szczegółowo ukazuje filozoficzne inspiracje obecne w pracy Edyty Stein, co może przyczynić się do zerwania ze stereotypowym określeniem jej myśli jako syntezy fenomenologii i tomizmu. Autorzy zwrócili uwagę na szerokie spektrum zainteresowań autorki. W artykułach zaprezentowano względnie całościowy obraz myśli Stein, choć jak podkreślałem wcześniej, położono, wbrew tytułowi dzieła, nieco większy nacisk na jej związki z myślą chrześcijańską (nieograniczoną do samego tomizmu) niż fenomenologią. Sama forma artykułów, w których myśl Stein zawsze konfrontowana jest z myślą innego filozofa, pozostawia jednak wrażenie pewnej filozoficznej niesamodzielności w myśli Stein. Może się wydawać, że jej filozofia jest interesująca tylko w zestawieniu z myślą innych filozofów — Edmunda Husserla, Martina Heideggera,

Karla Jaspersa, Józefa Tischnera itd. Przeświadczenie o oryginalności filozofii Stein na kartach samej książki z całą pewnością samo się nie broni.

Najważniejszą ukazaną w monografii cechą myślicielki jest konsekwentne dążenie do prawdy, któremu podporządkowane są wszystkie decyzje i działania Stein, zarówno w życiu osobistym, jak i w zakresie filozoficzno-teologicznych zainteresowań. Droga ta wiodła od fenomenologii poprzez filozofię i teologię katolicką aż po mistykę. Z tego ostatniego wymiaru monografia zdaje sprawę najślabiej. Analizy *Drogi krzyża czy Twierdzy duchowej* koncentrują się raczej na filozoficznej komparatystyce i zasadniczo nie wglębiają się w mistyczny wymiar tej myśli. Trudno się oczywiście temu dziwić z uwagi na naturę tego typu doświadczeń i ich subiektywny wymiar. Natomiast aspekt filozoficznego namysłu nad duchowością osoby czy badanie teologicznych odniesień Stein, na przykład do Pseudo-Dionizego, w których widoczne są fenomenologiczne dążenia do „rzeczy samej” oraz scholastyczna skrupulatność i ścisłość, ukazują wewnętrzną spójność i pełnię jej myślenia o duchowości, a także podkreślają rolę rozumowej drogi do Boga jako koniecznego etapu poprzedzającego ewentualne wyższe poznanie.

Najcenniejsze, w moim przeświadczeniu, prace koncentrują się wokół Steirowskiej antropologii, ukazując niezwyklej delikatność i subtelność w podejściu do zagadnienia osoby, jej duchowego wnętrza czy nadprzyrodzonego powołania, a także procesy zachodzące w łonie samej fenomenologii zmierzającej w kierunku filozofii dialogu.

Monografia z całą pewnością przyczyni się do rozwoju badań nad myślą Stein. Redaktorzy starali się dotknąć niemal każdego obszaru namysłu filozof, co sprawia, że dzieło to stanowi bardzo cenną lekturę dla wszystkich zainteresowanych myślą niemieckiej fenomenolożki. Komparatystyka, na którą pozwoliłem sobie nieco narzekać, mocno sytuuje myśl Stein w rozmaitych kontekstach współczesności, co stanowi z całą pewnością zaletę stosowania tej metody.

Książka *The hat and the veil* jest też w końcu dobrym przykładem promocji polskiej nauki poza granicami kraju, ukazującym żywy namysł nad myślą świętej Teresy Benedykty od Krzyża i filozofii w ogóle, co jest kolejną zaletą tej pracy i świadczy o jej doniosłości.

BIBLIOGRAFIA

- Lévinas, E. (2000). *Inaczej niż być lub ponad istotą*. (Przeł. P. Mrówczyński). Warszawa: Aletheia.
- Machnac, J., Małek M., & Serafin, K. (Red.). (2012). *Wokół myśli Edyty Stein św. Teresy Benedykty od Krzyża. Szkice filozoficzne*. Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Rosenzweig, F. (1998). *Gwiazda zbawienia*. (Przeł. T. Gadacz). Kraków: Znak.
- Stein, E. (1988). *O zagadnieniu wczucia*. (Przeł. D. Gierulanka & J. F. Gierula). Kraków: Znak.
- Stein, E. (1995). *Byt skończony a byt wieczny*. (Przeł. I. J. Adamska). Kraków: Wydawnictwo Karmelitów Bosych.
- Stein, E. (2006). *Twierdza duchowa*. (Przeł. I. J. Adamska). Poznań: Zysk i S-ka.
- Tischner J. (2002). *Myślenie według wartości*. Kraków: Znak.

Poszczególne artykuły składające się na treść recenzowanej pracy:Part I: *Philosophical encounters*

Ales Bello, A. *Thomas von Aquino in Edith Steins interpretation* (15–25).

Brejdak, J. *Positivität des Zeugnisses versus Negativität der Methode. Edith Stein liest Heidegger* (26–38).

Togni, A. *Edith Stein in dialogue with Husserl: The person as a psycho-physical unity* (39–64).

Klueting, H. *Edith Stein und Dietrich Bonhoeffer* (65–87).

Part II: *Ontological investigations*

Betschart, Ch. *Edith Steins Vermittlung zwischen einem klassischen und einem modernen Personbegriff* (91–101).

Goczał, R. *Metaphysics or essentialism? The seventeenth century theory of supertranscendentalism and the seventh chamber in the philosophy of Edith Stein* (102–118).

Gonzales, P. *Analogia entis and creatureliness: Stein and Przywara's refutation of Heidegger* (119–130).

Machnac, J. *Phänomenologie in der Auffassung von Hedwig Conrad-Martius und Edith Stein* (131–152).

Serafin, K. *The issue of the experience of another subject's consciousness: Edith Stein's early phenomenology and the dialogic of Jozef Tischner* (153–168).

Part III: *Theological reflection*

Enders, M. „*Wege menschlicher Gotteserkenntnis*” *Die drei Grundformen menschlicher Gotteserkenntnis in Steins Dionysius-Rezeption* (171–186).

Szulc, A. *Die Kreuzeswissenschaft Edith Steins und das Sein zum Tode bei Martin Heideggers. Der Versuch eines Vergleichs* (187–200).

Kozłowski, R. *'The unseen birthgivers': The essence of the masculine soul in the philosophical-theological reflections of Edith Stein* (201–211).

Part IV: *Society*

Dupuis, M. *University as a philosophical problem: Edith Stein and Karl Jaspers* (215–225).

Feldes, J. *Weltoffenheit und Dialektik. Edith Stein in Dialog und Freundschaft mit Andersdenkenden* (226–243).

Raschke, R. *Gemeinschaft und Solidarität. Versuch einer Verbindung von Edith Stein und Józef Tischner* (244–257).

Wojcieszek, K. A. *Can despair lead to belief in God? The case of Edith Stein* (258–266).

Paweł SZNAJDER*

* Dr, adiunkt w Katedrze Filozofii Współczesnej Instytutu Filozofii i Socjologii Uniwersytetu Pedagogicznego w Krakowie. E-mail: pawel.szajder196@gmail.com.