

Aleksandra Szulc

STEIN I HEIDEGGER - DWIE FENOMENOLOGIE

Celem niniejszego artykułu jest przedstawienie koncepcji fenomenologii Edyty Stein i Martina Heideggera, a poczynione analizy staną się bazą dla próby wyjaśnienia podstaw Steinowskiej krytyki koncepcji autora *Bycia i czasu*.

I. Hermeneutyczna fenomenologia Heideggera

Projekt własnej fenomenologii Heidegger przedstawia w wykładach wygłoszonych po pierwszej wojnie światowej, najpełniej zaś prezentuje go na kartach *Bycia i czasu*. Wychodzi tam od analizy samego terminu, który powstał z połączenia słów „fenomen” i „logos”. Definiuje fenomen jako „to, co się samo w sobie ukazuje”¹, zaś za funkcję logosu uznaje „umożliwienie widzenia”. Fenomenologia to umożliwianie, by to, co się ukazuje, widzieć tak, jak się ukazuje, i w oparciu o nie samo.

Heidegger mówi o dwóch pojęciach fenomenu: potocznym i ścisłym (fenomenologicznym). Zgodnie z tym pierwszym, fenomen jest zjawiskiem, które prezentuje się świadomości. Przedmiotem fenomenologii jest jedynie fenomen w sensie ścisłym, który to skrywa się za tym potocznym, jest z nim ściśle skorelowany i stanowi jego podstawę. Tym, co w potocznym fenomenie jest skryte i ma być przedmiotem fenomenologicznych badań, jest bycie

¹ M. Heidegger, *Bycie i czas*, tłum. B. Baran, Warszawa 2010, s. 47.

bytu. „Ponieważ fenomen w rozumieniu fenomenologicznym jest zawsze tylko tym, co stanowi bycie, ono zaś zawsze jest byciem bytu, dlatego chcąc odsłonić bycie, trzeba najpierw należycie wyeksponować sam byt”². Tak też fenomenologia pozwala na widzenie tego, co stanowi przedmiot ontologii, czyli bytu, a ściślej – bycia. W tym sensie, od strony treściowej, jest metodą ontologii.

Autor *Bycia i czasu* projektuje radykalizację fenomenologii Edmunda Husserla. Za fundamentalne uznaje nie pytanie o świadomość, lecz pytanie o bycie (Husserl rozważa, czym jest poznanie istnienia, a nie samo istnienie). Fenomenologia nie ma być nauką dającą transcendentálny, ogólnie ważny fundament dla teorii poznania i innych nauk, lecz źródłową nauką o faktycznym byciu. Heidegger postuluje, by zamiast tradycyjnej ontologii (metafizyki), która za przedmiot swych dociekań obiera byt, uprawiać nową – ontologię fundamentalną. Jej badania skupiać się mają na byciu (*Sein*) bytu (*Seiendes*) wyróżnionego, czyli *Dasein*.

Fenomenologię Heideggera można określić mianem opisowej, jednakże opis ten pojęty jest inaczej niż u Husserla. Autor *Bycia i czasu* odchodzi od pojęcia naoczności jako prostego ujęcia tego, co dane tak, jak się ukazuje. To byłoby badanie fenomenów potocznych, a nie o nie chodzi. Zdaniem Heideggera, naoczność posiada przede wszystkim postać rozumiejącą, nie przedmiotową. Fenomenologia „nie powinna wychodzić od naoczności, jeśli naoczność tę pojmować jako naoczność «przedmiotów», lecz od «rozumienia». Opisu nie należy pojmować jako opisu przedmiotów, bytu rzeczowego, lecz musi przewodzić rozumienie”³. Heidegger zastępuje naoczność kategoriałną rozumieniem bycia. Adekwatny opis tego, jak rzeczy dane są świadomości, zastępuje fenomenologią *Dasein* (jestestwa), które rozumie bycie i dokonuje jego opisu, wykładając to rozumienie. Tym samym przetransponowuje transcendentalno-eidetyczną fenomenologię Husserla w fenomenologię hermeneutyczną⁴.

Rozumienie czegoś to określanie możliwości jego bycia, projektowanie. *Dasein* rozumie możliwości napotykaných bytów (na przykład rozumienie narzędzi polega na umiejętności posługiwania się nimi), jak i swoje własne możliwości (trafnie je rozpoznaje i realizuje), dlatego też rozumienie określane jest mianem samego egzystowania.

² Tamże, s. 58.

³ O. Pöggeler, *Droga myślowa Martina Heideggera*, tłum. B. Baran, Warszawa 2002, s. 77.

⁴ Zob. T. Kisiel, *Od naoczności do rozumienia: Heideggerowska transpozycja fenomenologii Husserla*, tłum. M. Bonecki, w: *Heidegger w kontekstach*, red. N. Leśniewski, Bydgoszcz 2007, s. 15-34.

Heidegger wypracowuje dla fenomenologii metodę różniącą się od tej, którą proponuje Husserl. Nie przyjmuje możliwości wychodzenia w analizach od punktu zerowego. Dla niego badanie fenomenologiczne posiada charakter dziejowy.

Wszelkie badanie – także to, które porusza się w kręgu centralnej kwestii bycia – jest pewną ontyczną możliwością jestestwa. Jego bycie znajduje swój sens w czasowości. Ta zaś jest równocześnie warunkiem możliwości dziejowego charakteru jako czasowego sposobu bycia samego jestestwa [...]. Określenie dziejowości sytuuje się przed tym, co zwie się „dziejami” (dzianie się dziejów świata). „Dziejowość” oznacza ukonstytuowanie bycia „dziania się” jestestwa jako takiego; dopiero na jego gruncie możliwe są „dzieje świata” i dziejowa przynależność do dziejów świata⁵.

Dasein jako bycie-w-świecie nie jest izolowane, jest już zawsze jakoś położone, będące w takim, a nie innym czasie, warunkach historycznych, społecznych etc. W tym sensie jest ono swoją przeszłością, wyrasta z pewnej odziedziczonej wykładni. Na jej podstawie rozumie siebie, zaś rozumienie to otwiera możliwości jego bycia. Tym samym badanie fenomenologiczne ma wedle Heideggera „wewnętrzną, nieprzezwyteczną granicę w dziejowości rozumienia: tradycja wyznacza perspektywę pytania i tylko z wnętrza aktualnej sytuacji otwiera się widok na fenomeny”⁶.

Proponowana metoda badania fenomenologicznego obejmuje trzy etapy. Pierwszym jest fenomenologiczna redukcja, która polega na odwróceniu spojrzenia z bytu na rozumienie jego bycia. Kolejnym jest fenomenologiczna konstrukcja, która opisuje rozumienie bycia w projekcie jego możliwości, czyli jest projektowaniem „danego z góry bytu na jego bycie i struktury tego bycia”⁷. Ostatni etap stanowi destrukcja, będąca rozbiórką pojęć i odkrywaniem ukrytych założeń.

U Husserla prym wiedzie nastawienie teoretyczne, które okazuje się wystarczające dla nauk ścisłych, jednakże nie jest w stanie sprostać doświadczeniom życia codziennego, faktycznej egzystencji *Dasein*. Ujęcie autora *Ideji* sprowadza się do jednego aspektu fenomenu: do jego horyzontu teoretycznego. Heidegger w fenomenie wyróżnia trzy aspekty: sens zawartości (*Gehaltssinn*), sens odniesienia (*Bezugssinn*) i sens dokonywania (*Vollzugssinn*), czyli sposobu realizacji odniesienia. Rozróżnienie to po raz pierwszy opisuje w *Anmerkungen zu Karl Jaspers' „Psychologie der Weltanschauungen”*: „Pełny sens jakiegoś fenomenu obejmuje jego intencjonalny charakter odniesienia,

⁵ M. Heidegger, dz. cyt., s. 36.

⁶ O. Pöggeler, dz. cyt., s. 85.

⁷ M. Heidegger, *Podstawowe problemy fenomenologii*, tłum. B. Baran, Warszawa 2009, s. 26.

zawartości i dokonania [...], którym przysługuje szczególne znaczenie przy ujęciu intencjonalności jako «mniemania» lub «bycia domniemywanym»⁸.

Dla Heideggera nie istnieją redukcja transcendentálna (w sensie Husserlowskim), podmiot transcendentálny czy nieuprzedzony obserwator. Tworzy on hermeneutyczną fenomenologię, w której hermeneutyka jest pojęta nie jako sztuka interpretacji tekstów czy dzieł, lecz jako wykładanie (*Auslegung*) sposobu bycia *Dasein*. „Badanie hermeneutyczne ma za swój temat każdorazowo własne *Dasein*, i to w sposób hermeneutyczny zapytywane o jego charakter bycia, z zamiarem wykształcenia sięgającej źródeł [*wurzelhafte*] przytomności jego samego”⁹. Hermeneutyczna fenomenologia jest dla Heideggera metodą ontologii fundamentalnej, czyli analityki jestestwa.

II. Personalna fenomenologia Stein

Stein w swojej pracy doktorskiej pisze:

Celem fenomenologii jest wyjaśnienie, a przez to ostateczne uzasadnienie wszelkiego poznania. Aby ten cel osiągnąć, wyłącza ona ze swych rozważań wszystko, co w jakikolwiek sposób jest „powątpiewalne”, co da się usunąć. [...] Cóż może jeszcze pozostać, gdy skreślamy wszystko, cały świat i [nawet] sam przeżywający go podmiot? Naprawdę pozostaje jeszcze nieskończone pole czystego badania; zastanówmy się bowiem, co oznacza owo wyłączenie: mogę wątpić, czy rzecz, którą przed sobą widzę, istnieje, zachodzi możliwość złudzenia i dlatego muszę wyłączyć stwierdzenie istnienia, nie mogę czynić zeń żadnego użytku; tym jednak, czego wyłączyć nie mogę, co nie podlega żadnej wątpliwości, jest moje przeżywanie tej rzeczy [...] wraz ze swym odpowiednikiem, z pełnym „fenomenem rzeczy” [...], który zachowuje cały swój charakter i który można uczynić obiektem rozważania. [...] Takie właśnie „fenomeny” są przedmiotem fenomenologii. Chodzi teraz jednak o to, aby nie tylko uchwycić je jako poszczególne fenomeny i, idąc za tendencjami zawartymi w samym ich posiadaniu, wyeksplikować to, co one *implicite* zawierają, ale [także o to], by dotrzeć do ich istoty¹⁰.

Fenomenologia stanowi dla Stein przede wszystkim metodę filozofowania, metodę dochodzenia do samych rzeczy. Obejmuje ona zawieszenie całej dotychczasowej wiedzy, wyeliminowanie przed-sądów i wszystkiego, co

⁸ Tenże, *Anmerkungen zu Karl Jaspers* „Psychologie der Weltanschauungen”, cyt. za: M. Potępa, *Fenomenologia faktycznego życia. Martin Heidegger*, Warszawa 2004, s. 29. Zob. też: M. Heidegger, *Fenomenologia życia religijnego*, tłum. G. Sowiński, Kraków 2002, s. 59.

⁹ M. Heidegger, *Ontologia (Hermeneutyka faktyczności)*, tłum. M. Bonecki, J. Duraj, Nowa Wieś 2007, s. 22.

¹⁰ E. Stein, *O zagadnieniu wczucia*, tłum. D. Gierulanka, J.F. Gierula, Kraków 1988, s. 15-16.

może być powątpiewalne. Za podstawowe prawo fenomenologii uważa Stein zorientowanie na rzeczy same i nieuprzedzony bezpośredni ich ogląd, z którego czerpie się poznanie. Za fundamentalną przyjmuje Husserlowską zasadę wszelkich zasad¹¹.

Fenomenologia odsłania obszar absolutnego poznania – jest nim sfera czystych przeżyć, czyli fenomenów. „Fenomenologia jest nauką o czystej świadomości, która nie jest częścią, lecz korelatem świata, i obszarem, w którym na drodze czystego i wiernego opisu można uzyskiwać poznanie absolutne”¹². W tym sensie filozofia posługująca się metodą fenomenologiczną jest nauką podstawową. Daje ona ugruntowanie naukom pozytywnym, które nie pytają o własne założenia.

Stein zgadza się z Husserlem aż do momentu jego zwrotu w kierunku idealizmu transcendentnego. Jest bowiem zdania, że rozwiązywanie problematyki konstytucji nie musi prowadzić do stanowiska, które ostatecznie przyjął jej nauczyciel. Przejmuje wypracowaną przez niego metodę, ale transcendentny idealizm uważa za nienależący z istoty do fenomenologii i będący osobistym wyborem autora *Idei*. Swemu zdystansowaniu wobec idealizmu daje wyraz już w *O zagadnieniu wczucia*¹³ i w liście do Romana Ingardena¹⁴. Wyraźną krytykę przedstawi dopiero w pracy habilitacyjnej *Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seines* z 1931 roku¹⁵.

W drugim okresie swej twórczości, po przyjęciu wiary katolickiej, Stein odkrywa owocność metody fenomenologicznej dla myślenia scholastycznego. Do swoich rozważań włącza chrześcijańskie Objawienie, w którym dostrzega źródło prawd nieosiągalnych na innej drodze. Punktem wyjścia staje się dla Stein stwierdzenie własnego absolutnego (w sensie: takiego, co do którego nie można mieć wątpliwości) istnienia, będącego już uwikłanym w bycie. Ja odnajduje siebie jako czasowe, czyli mające przygodny charakter. Zdaniem Stein taka bytowa struktura wskazuje na coś, co istnieje absolutnie, ale w zupełnie innym sensie niż transcendentna świadomość: transcendujący siebie przygodny podmiot u podstaw swego bytu odkrywa transcendentny Byt absolutny.

¹¹ Zob. E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, t. I, tłum. D. Gierulanka, Warszawa 1967, s. 78-79.

¹² E. Stein, *Einführung in die Philosophie*, cyt. za: taż, *Zadanie i metoda filozofii*, tłum. M. Olejniczak, M. Mozler-Wawrzinek, „Fenomenologia” 2008, nr 6, s. 140.

¹³ Zob. A. Fidalgo, *Edith Stein, Th. Lipps und die Einfühlungsproblematik*, w: *Studien zur Philosophie von Edith Stein: Internationales Edith Stein-Symposium, Eichstätt 1991*, red. R.L. Fetz, M. Rath, P. Schulz, Freiburg 1993, s. 91.

¹⁴ Zob. E. Stein, *Spór o prawdę istnienia. Listy Edith Stein do Romana Ingardena*, tłum. M. Klen-tak-Zabłocka, A. Wajs, Warszawa 1994, s. 22.

¹⁵ Z powodów polityczno-kulturowych Stein nie dopuszczono do procedury habilitacyjnej.

Stein posługuje się metodą fenomenologiczną do badań struktury bytu ludzkiego, prowadząc dialog głównie ze św. Tomaszem z Akwinu, neoscholastyką, Husserlem i Heideggerem. Swoje zadanie widzi w byciu pośrednikiem między tradycją a myśleniem współczesności – w utrzymywaniu tak zwanej „filozofii wieczystej” (*philosophia perennis*).

W ostatnim, mistycznym okresie twórczości, Stein prowadzi swe rozważania, nawiązując do mistyków Kościoła: św. Teresy z Ávila i św. Jana od Krzyża. Sięga do ich świadectw, by uzupełnić swą myśl o treści doświadczeń niedostępne na drodze rozumowej, a nawet w Objawieniu¹⁶. Okres ten przynosi bogate rozważania na temat wewnętrznego życia człowieka.

Wraz z włączeniem do rozważań prawd z Objawienia, Stein żegna się z czystą filozofią, tworząc własną filozofię chrześcijańską. Zdaje sobie doskonale sprawę z radykalności takiego rozwiązania. Swoje wyjście z czystej filozofii określa mianem „skoku nad przepaścią” – skoku będącego próbą złączenia filozofii z wiarą. Ta droga możliwa jest jedynie dla ludzi wierzących, choć tę część filozofii chrześcijańskiej, która bazuje na rozumie naturalnym, może uznać i niewierzący. „Niewierzący nie ma żadnego rzeczowego powodu traktować nieufnie wyników jej [filozofii chrześcijańskiej – przyp. A.S.] naturalnego toku myślenia z tej tylko racji, że uzgadnia się nie tylko z najwyższymi prawdami rozumu, ale także z prawdą wiary. Wolno mu przecież posługiwać się z całą surowością miernikiem rozumu i odrzucić wszystko, co go nie zadowala”¹⁷. Myślicielka zauważa, że niewierzący filozof może przyjąć prawdy wiary jako hipotezy. „Jeżeli jest wolny od uprzedzeń, a taki według jego własnych przekonań powinien być filozof, to w żadnym razie nie cofnie się przed podjęciem takiej próby”¹⁸.

Motywy przewodnim całej twórczości Stein jest badanie bytu ludzkiego: jego struktury ontycznej, reguł życia wewnętrznego, możliwości poznania. Jej fenomenologia ma charakter personalny. Gdy weźmie się dodatkowo pod uwagę Steinowskie dociekania na temat istoty człowieka, myśl tę można określić jako personalizm esencjalistyczny¹⁹.

¹⁶ Wiele wskazuje na to, że Stein na kanwie mistycznych doświadczeń świętych przedstawia własne przeżycia mistyczne. Zob. J.I. Adamska OCD, *Niewidzialna, Nowa Rzeczywistość*, w: *Nowa Rzeczywistość. Filozofia i świadectwo Edyty Stein*, red. A. Grzegorzcyk, Poznań 2000, s. 197; J. Machnac, *Edyta Stein – życie i filozofia. Poszukiwanie samego siebie*, „Perspectiva. Lignickie Studia Teologiczno-Historyczne” 2008, nr 1 (12), s. 135.

¹⁷ E. Stein, *Byt skończony a byt wieczny*, tłum. J.I. Adamska OCD, Poznań 1995, s. 61.

¹⁸ Tamże.

¹⁹ Zob. P. Secretan, *Istota a osoba. Przyczynek do poznania Edyty Stein*, tłum. S. Cichowicz, „Znak – Idee” I: *Edyta Stein albo filozofia i krzyż*, red. P. Taranczewski, K. Tarnowski, H. Woźniakowski, Kraków 1989, s. 34.

III. Dyskusja

W przypadku Stein i Heideggera mamy do czynienia z zasadniczo odmiennym ujmowaniem fenomenologii i jej celu. Oboje wychodzą od fenomenologii Husserla, dalej podążając własną drogą: Heidegger tworząc ontologię fundamentalną, dla której fenomenologia jest metodą badawczą, Stein włączając w swe rozważania chrześcijańskie Objawienie.

Główną cechą wspólną rozważań obojga filozofów jest obieranie bytu ludzkiego (*Dasein*) za punkt wyjścia w dochodzeniu do sensu bycia czy też bytu (*Sein*). Heidegger tworzy analitykę *Dasein*, opisując je od strony sposobów bycia w świecie jako bycie-ku-śmierci. Stein opisuje człowieka jako istotę cielesno-duszno-duchową, której istnienie domaga się pytania o podstawę samego siebie i jest, by tak rzec, byciem-ku-Bogu.

Oboje uznają hasło „Z powrotem do rzeczy samych!” za naczelne dla fenomenologicznego badania i kierują się nim, dokonując radykalizacji Husserlowskiej fenomenologii. Dla Stein oznacza ono szukanie prawdy (w dwóch wymiarach: teoretycznym i praktycznym, życiowym), w którym to upatruje ona zadania filozofii. W imię prawdy zdecyduje się na rozszerzenie zakresu doświadczenia, z którego czerpie, i wplecenie w rozważania elementów wiary, a tym samym na rezygnację z czystej filozofii. To jest Steinowska radykalizacja fenomenologii²⁰.

Dla Heideggera fenomenologia to źródłowa nauką o byciu. Jej celem jest stawianie pytania o to, jak w ogóle możliwe jest rozumienie bycia. Radykalizacja fenomenologii, jaką przeprowadza autor *Bycia i czasu*, to sięganie do tego, co jest bardziej pierwotne niż sama świadomości. Można powiedzieć, że również jemu chodzi o prawdę – o prawdę bycia. Dla niego jednak czerpanie z wiary jest nie do przyjęcia.

Stein jest pod wielkim wrażeniem Heideggerowskich rozważań z *Bycia i czasu*. Jej zdaniem miał on w swoich rękach klucz do nauki o byciu. Było nim określenie *Dasein* jako rozumiejącego siebie samego w swoim istnieniu. Heidegger jednak, wedle Stein, nie wykorzystał tego w owocny sposób. Zamiast zbadać, jak poznające *Dasein* wykracza poza samo siebie, i czerpać z jego rozumienia nie tylko własnego bycia, lecz także bycia świata i Boga, pozostawił on jestestwo samemu sobie. Stein uznaje więc Heideggerowskie rozważania za niekompletne. Swoje uwagi przedstawia w dodatku do dzieła *Byt skończony a byt wieczny*, zatytułowanym *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*²¹.

²⁰ Zob. J.H. Nota, *Misunderstanding and Insight about Edith Stein's Philosophy*, „Human Studies” 1987, nr 10, s. 207-208.

²¹ E. Stein, *Filozofia egzystencjalna Martina Heideggera*, w: tejsze, *Twierdza duchowa*, tłum. J.I. Adamska OCD, Poznań 2006, s. 135-203. Dokładne przedstawienie Steinowskiej krytyki

Główne zarzuty można sformułować następująco:

1. Heidegger ogranicza rozumienie bycia do bycia wyłącznie ludzkiego (*Dasein*).
2. Niekompletnie ujmuje fenomen śmierci, mówiąc o niej jako o kresie, a nie biorąc pod uwagę tego, że może być przejściem do innego życia.
3. Za wyróżnioną ekstazę czasową uznaje przyszłość, co jest błędne (według Stein jest nią teraźniejszość jako umożliwiająca antycypację pełni w chwilach spełnienia, a przez to dająca przedsmak wieczności).

Zarzutom Stein nie można odmówić trafności i wnikliwości. Warto jednak zauważyć, że w znacznej mierze wynikają one z różnic, jakie istnieją między dwojgiem myślicieli w samym podejściu do fenomenologii i filozofii. Stein ocenia Heideggerowskie rozważania przez pryzmat własnego rozumienia filozofii, która z założenia jest chrześcijańska, to jest przyjmująca do swych rozważań prawdy Objawienia. Argumenty Stein wysuwane przeciw koncepcji autora *Bycia i czasu* bazują przede wszystkim na braku w jego rozważaniach pytania o Boga, na jego milczeniu w kwestii możliwości wiecznego życia. Jednakże filozofia Heideggera z założenia jest ateistyczna – nie w sensie negowania istnienia Boga, ale metodycznie, to znaczy nie przyjmuje one perspektywy religijnej, zostawiając ją teologii. Heidegger wyraźnie mówi o rozdziale między filozofią a teologią między innymi w wykładzie *Der Begriff der Zeit*: „teologia traktuje o ludzkim *Dasein* jako byciu [postawionym] przed Bogiem, o jego [to jest *Dasein* – przyp. A.Sz.] przemijającym byciu w relacji do wieczności. [...] Filozof nie wierzy. Jeśli filozof pyta o czas, wtedy jest zdecydowany rozumieć czas z [punktu widzenia – przyp. A.Sz.] czasu”²². W *Fenomenologii i teologii* mówi z kolei: „Teologia jest nauką pozytywną i jako taka różni się od filozofii absolutnie”²³.

Heidegger nie ustosunkował się do zarzutów Stein, jak i nie odnosił się eksplicytnie do jej myśli jako takiej. Można jednak domniemywać, że zachowywał względem niej dystans, chociażby na podstawie decyzji o opublikowaniu w Księdze Pamiątkowej z okazji siedemdziesięciolecia urodzin Husserla nie całości, a jedynie fragmentów tekstu Stein *Co to jest filozofia? Rozmowa między Edmundem Husserlem a Tomaszem z Akwinu*²⁴. Najprawdopo-

i analiza jej zarzutów wykracza poza ramy objętościowe niniejszego artykułu. Pragnę tutaj zwrócić uwagę jedynie na kluczowe punkty tej krytyki.

²² M. Heidegger, *Der Begriff der Zeit*, Tübingen 1989, s. 5-6.

²³ Tenże, *Fenomenologia i teologia*, tłum. J. Mizera, w: tegoż, *Znaki drogi*, Warszawa 1999, s. 48.

²⁴ E. Stein, *Co to jest filozofia? Rozmowa między Edmundem Husserlem a Tomaszem z Akwinu*, tłum. J. Zychowicz, w: *Światło rozumu i wiary*, wybór tekstów i komentarz J.I. Adamska OCD, Poznań 2002, s. 29-61.

dobniej uznawał Steinowskie analizy jako głównie teologiczne, nie filozoficzne.

W przypadku myśli Stein i Heideggera mamy do czynienia z, by tak to ująć, dwiema fenomenologiami. Tych dwoje myślicieli obiera odmienne podejście do rzeczy. U Heideggera była to hermeneutyczna fenomenologia i ontologia fundamentalna z jej pytaniem o bycie i szukaniem odpowiedzi „w” i „przez” pryzmat bycia wyróżnionego, czyli *Dasein*; rozważania o Bogu filozof zostawia teologii. Stein buduje swoją personalną fenomenologię, włączając do rozważań prawdy wiary chrześcijańskiej. Oboje filozofowie mają swoje racje. Można zapytać, czy w myśli Heideggera rzeczywiście nie ma miejsca na Boga? Czy też może jego filozofia bez Boga do Boga właśnie ma prowadzić²⁵? Są to już jednak kwestie, którym należałoby poświęcić odrębne rozważania.

Stein and Heidegger – Two Phenomenologies

Summary

The main aim of this article is to explain Heidegger's and Stein's conception of phenomenology. These analyses provide a basis for an attempt to explain Stein's critique of Heidegger's thought. First, I present Heidegger's phenomenology, which can be described as hermeneutic, that is to say his conception assumes an understanding of being as a fundamental category. Next, I introduce Stein's personal phenomenology, termed as such because her explorations focus on human being. In the last part of my paper, I show how Stein considers the incompleteness of Heidegger's analysis of *Dasein*, death and temporality as the main shortcomings of his thought. Stein accuses Heidegger of saying nothing about the possibility of eternity and takes into account only finite existence. My interpretation is that Stein's appraisal, in the main, stems from her understanding of phenomenology which differs from Heidegger's.

²⁵ Zob. H. Philippe, *Filozoficzno-religijna (pascalowska) strategia Heideggera. O problemie reinterpretacji egzystencjalistów*, tłum. N. Leśniewski, w: *Heidegger w kontekstach*, dz. cyt., s. 99-118; J. Brejda, *Philosophia crucis. Studia Heideggera nad Apostołem Pawłem*, „Nowa Krytyka” 1999, nr 10, s. 127-128.