Univerzita Palackého v Olomouci

Filozofická fakulta

Katedra filozofie

Diplomová práce

Bc. Veronika Berecková

Edita Steinová: pokus o křesťanskou filosofii

Edith Stein: An Attempt at a Christian Philosophy

Olomouc 2019 Vedoucí práce: Prof. PhDr. Ivan Blecha, CSc.

Poděkování:
Děkuji Prof. PhDr. Ivanu Blechovi, CSc. za trpělivost a vstřícnost při vedení práce a za inspirativní dialog.

Prohlášení:

Prohlašuji, že jsem diplomovou práci vypracovala samostatně, že jsem řádně citovala všechny použité prameny a literaturu a že práce nebyla využita v rámci jiného vysokoškolského studia či k získání jiného nebo stejného titulu.

V Olomouci, dne 2. května 2019

Bc. Veronika Berecková

Klíčová slova (česky)

Edita Steinová, transcendentální idealismus, temporalita, já, bytí, smysl, důkazy Boží existence, víra, rozum, křesťanská filosofie, sv. Tomáš Akvinský, Edmund Husserl, fenomenologie, Martin Heidegger, *Konečné a věčné bytí*

Abstrakt (česky)

Diplomová práce se zabývá filosofií Edity Steinové, a to se zaměřením na její druhé filosofické období, které lze interpretovat jako určitý pokus o křesťanskou filosofii. Steinové intelektuální kořeny leží ve fenomenologii, nicméně vůči E. Husserlovi se kriticky vymezuje, a to konkrétně vůči jeho tzv. transcendentálnímu idealismu. Významným předělem v jejím osobním a filosofickém vývoji je její konverze ke křesťanství. Tato událost ji motivuje ke snaze o syntézu fenomenologie a křesťanské filosofie sv. Tomáše Akvinského. S její konverzí souvisí také promýšlení vztahu víry a rozumu, přičemž jejím závěrem je, že křesťanská filosofie *je* možná: obsahy víry mají inteligibilní strukturu, a je tedy možné uvést je do vztahu k myšlenkovým strukturám typu filosofie. Steinová zastává názor, že obsahy víry mohou sloužit jako hypotetické odpovědi na filosofické otázky. Součástí práce je také exkurz o možnosti důkazů Boží existence a Steinové postoji k nim. Nakonec je podrobně pojednáno o jejím závěrečném filosofickém díle *Konečné a věčné bytí*, kde Steinová podává aposteriorní důkaz Boží existence, který staví na analýze „já“ jako temporálně omezeného a tedy vyžadujícího jako svůj zdroj věčného Stvořitele. Steinové výzkum bytí a jeho smyslu je příležitostně komparován s obdobnými úvahami M. Heideggera.

Klíčová slova (anglicky):

Edith Stein, transcendental idealism, temporality, ego, being, meaning, proofs of God's existence, faith, reason, christian philosophy, St. Thomas Aquinas, Edmund Husserl, phenomenology, Martin Heidegger, *Finite and Eternal Being*

Abstract (in English):

The thesis examines the philosophy of Edith Stein, particularly her second philosophical period which can be interpreted as an attempt at a christian philosophy. Stein's intellectual roots lay in phenomenology, nevertheless Stein criticizes E. Husserl, specifically his transcendental idealism. An important point of Stein's personal and philosophical development is her conversion to christian faith. This event motivates Stein to endeavor to fuse phenomenology and christian philosophy of St. Thomas Aquinas. The conversion also has a connection with Stein's reflecting on the relationship between reason and faith and Stein concludes that a christian philosophy *is* possible: the contents of faith have an intelligible structure and thus can be related to the thought structures of philosophy. Stein argues that the contents of faith can serve as a hypothetical answer for philosophical questions. Part of the thesis is an excursion into possibility of proofs of God's existence and Stein's attitude to them. The thesis ends with detailed discussion of her final philosophical work *Finite and Eternal Being* where Stein gives an *a posteriori* proof of God's existence which is based on analysis of the ego as temporarily limited and thus requiring the eternal Creator as its source. Stein's inquiry into being and its meaning is occasionally compared with the parallel reflexions of M. Heidegger.

OBSAH

Úvod **9**

1. Život a filosofický vývoj Edity Steinové **13**

1.1. Vratislav – dětství, dospívání a studijní počátky **13**

1.2. Göttingen – cesta za fenomenologií **14**

1.3. Válka a první impulzy ke konverzi **15**

1.4. Husserlova asistentka **16**

1.5. Steinové konverze ke křesťanství **18**

1.6. Poslední pokus o habilitaci, vstup na Karmel a závěr života **20**

2. Fenomenologické období **23**

2.1. Disertace K problému vcítění **23**

2.2. Husserlův transcendentální idealismus **25**

2.3. Steinové kritika Husserlova transcendentálního idealismu **27**

3. Pokus o křesťanskou filosofii **31**

3.1. Od Husserla ke sv. Tomáši Akvinskému **31**

3.2. Je zde nějaká křesťanská filosofie? **37**

3.3. Víra hledající nahlédnutí **42**

3.4. Exkurz o důkazech Boží existence a Steinové postoji k nim **45**

4. Od konečného k věčnému bytí **49**

4.1. Počáteční bod – naše vlastní bytí **49**

4.2. Temporální charakter existence **50**

4.3. Zkušenostní jednoty **51**

4.4. Omezenost zakoušejícího „já“ **52**

4.5. „Vrženost“, srovnání s M. Heideggerem **54**

4.6. Esenciální bytí **56**

4.7. Plnost Božího bytí **58**

Závěr **60**

Seznam použité literatury: **63**

Tabulkový přehled edic a překladů děl Edity Steinové **66** Chyba! Záložka není definována.

Úvod

V předložené práci se zabývám filosofií Edity Steinové (1891–1942), německé fenomenoložky a křesťanské filosofky. Steinová byla původem Židovka z Vratislavi, jako mladá žena se rozhodla pro studium filosofie, což ji nakonec přivedlo do göttingenského okruhu žáků Edmunda Husserla (1859–1937), jehož asistentkou se později stala. Významný předěl v jejím životě znamenala konverze ke křesťanství (1922), která změnila také její filosofické směřování: od jisté doby lze její dílo interpretovat jako pokus o křesťanskou filosofii. Po převzetí moci nacisty v roce 1933 jí bylo jako Židovce znemožněno jakékoli veřejné působení. Téhož roku vstoupila do karmelitánského kláštera, kde pokračovala ve své filosofické práci až do roku 1942, kdy byla transportována do Osvětimi a následně zavražděna.

Vzhledem ke Steinové dramatickému i symbolickému životnímu příběhu, převažoval po určitou dobu zájem o její biografii nad zájmem o její filosofii. Výstižně tuto skutečnost uchopil jeden z prvních steinovských badatelů John H. Nota v článku „Misunderstanding and Insight about Edith Stein's Philosophy“: „Pět let po Steinové smrti [...] jsem napsal ‚Důležitější než dílo Edity Steinové je její osobnost.‘ V určitém smyslu to byl nesmírně vlivný výrok. Osoba je vždy hodnotnější než kniha. Filosofka je důležitější než její filosofie. Ke svému velkému překvapení a zklamání jsem však shledal, že lidé [...] začali citovat má slova, aby ‚dokázali‘, že Steinové filosofická fenomenologie není moc zajímavá. Což je něco, co nikdy nebylo mým záměrem.“[1]

V roce 1988 byla Steinová papežem Janem Pavlem II prohlášena za svatou katolické církve a později také za spolupatronku Evropy. Není proto překvapením, že u nás po roce 1989 vyšlo množství publikací týkajících se především Steinové života, osobnosti a myšlenek o spiritualitě (přičemž se jedná buď zcela, nebo částečně o překlady a obvykle je součástí také výběr ze Steinové autentických textů, ač tematicky omezený). Z těchto převážně biografických textů chci vyzdvihnout *Život Edity Steinové* od Andrease U. Müllera a Amáty Neyerové vydané Karmelitánským nakladatelstvím v roce 2013, solidní a podrobnou biografii, která se snaží zachytit také Steinové myšlenkový vývoj. Můžeme však konstatovat, že se v českém prostředí opakuje to, o

[1] John H. Nota, „Misunderstanding and Insight about Edith Stein’s Philosophy", *Human Studies* 10, č. 2 (1987): s. 205.

čem psal John H. Nota v celosvětovém kontextu: Steinové osobnost a biografie jsou známé – filosofie neznámá. Jednoznačnou naději v tomto ohledu představuje činnost Nadačního fondu Edity Steinové, který byl založen za účelem vydání Steinové kompletního díla v českém jazyce. Dosud v tomto nakladatelství vyšly dva díly: její disertační práce *K problému vcítění* (2013) z období rané fenomenologie a jeden z antropologických a pedagogických spisů odkazující na její feminismus – *Žena* (2016). Pro úplnější představu o Steinové díle a stavu jeho vydávání zařazuji na konec této práce přílohu s tabulkovým přehledem edic sebraných spisů E. Steinové a jejich překladů.

S ohledem na to, že bádání o Steinové filosofii je v českém prostředí na samém počátku, klade si tato práce za cíl uchopit alespoň něco z jejího filosofického myšlení. Za tímto účelem se zaměřím na to, v čem spočívá „drama" Steinové filosofického vývoje, které je zároveň neoddělitelné od jejího dramatu životního: ateistická filosofka přijme křesťanství, a dokonce vstoupí do kláštera. Jak bude tuto skutečnost filosoficky reflektovat? Jak skloubí svou žitou víru s moderní filosofií, v níž zapustila své intelektuální kořeny? Domnívám se, že postihnu něco pro Steinové myšlení zásadního, když se budu ve své práci soustřeďovat právě na výsledek tohoto „nevyhnutelného vnitřního střetu", jímž je určitý pokus o křesťanskou filosofii.

K naplnění tohoto záměru považuji za nezbytné začít v první kapitole vylíčením Steinové osobnosti a života, čímž mimo jiné přiblížím Steinové místo v rámci fenomenologického hnutí. Sledováním biografických souvislostí se také vyjasní, nakolik mohlo mít Steinové fenomenologické studium vliv na její konverzi. Domnívám se, že sama fenomenologie není nějak „křesťanská", ačkoli bude Steinová později hledat „genetickou" příbuznost Husserlovy fenomenologie a křesťanské filosofie sv. Tomáše Akvinského a argumentovat pro to, že mají mnoho společného. Předpokládáme, že spíše než sama fenomenologie hráli zde roli fenomenologové: M. Scheler, A. Reinach, H. Conrad-Martiusová. Jak píše sama Steinová:

> Rozhodnu se věnovat určitému studiu a za tím účelem si vyberu univerzitu, která nejlépe odpovídá mému zájmu – to je docela smysluplná a inteligibilní soudržnost motivů a okolností. Avšak fakt, že v tomto konkrétním městě poznám osobu, která je „náhodou" imatrikulována na stejné škole a že se s ní později dám „náhodou" do řeči o otázkách týkajících se životních názorů – to na první pohled jen stěží vypadá jako skutečně inteligibilní souvislost událostí. Přesto když po mnoha letech přemýšlím o svém životě, docházím k jasnému poznání, že tato

> konkrétní rozmluva měla pro můj život zásadní význam a že byla možná ještě „esenciálnější“ než celé moje studium, takže mám dnes tendenci myslet si, že právě toto setkání bylo „ve skutečnosti tím důvodem,“ proč jsem „měla“ jít studovat do onoho města. [...] z Božího pohledu – nic není náhoda.[2]

Porozumět Steinové potřebě skloubit svou žitou víru s filosofií, která byla do té doby v nějakém ohledu „smyslem jejího života“, nelze bez prozkoumání jejího počátečního filosofického zakotvení ve fenomenologii. Ve druhé kapitole proto nastíněním obsahu Steinové disertace *K problému vcítění* se nahlédne do toho, co z fenomenologie Steinovou zajímalo. Prozkoumání problému vcítění má v širším kontextu význam v souvislosti s možností kritického zdůvodnění reality vnějšího světa. Dále bude pojednán Steinové myšlenkový rozchod s Husserlem, který byl reakcí na jeho směřování k idealistické interpretaci fenomenologie: zjednodušeně řečeno je problém v tom, že existence je ztotožněna s „ukazováním-se“ pro vědomí.

Jak již bylo řečeno, Steinové konverze znamenala zásadní předěl také v jejím filosofickém myšlení, které tak můžeme dělit na dvě poměrně jasně rozlišené fáze:

1. Fenomenologické období
2. Pokus o křesťanskou filosofii

Pro její druhé období je charakteristické silné ovlivnění filosofií sv. Tomáše Akvinského, proto se budeme třetí kapitola zabývat tím, jak sama Steinová tento svůj „přechod od Husserla k Tomášovi“ reflektuje. Dále bude sledováno Steinové řešení zásadních otázek jako: „Je křesťanská filosofie možná?“, „Jaký je vztah víry a rozumu?“, „Lze Boha dokázat?“ V jistém smyslu leží jádro mé práce v objasnění Steinové přístupu právě k těmto otázkám.

V závěrečné čtvrté kapitole představím konkrétní výsledek Steinové pokusu o křesťanskou filosofii, a to její *Konečné a věčné bytí* (rukopis, 1935–1936)[3], byť zdaleka ne vyčerpávajícím způsobem. Výklad zde bude sledovat cestu, jíž Steinová vede svůj aposteriorní „důkaz“ Boží existence a budu se snažit zdůraznit to, co chápu jako

[2] Edith Stein, *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, CWES, v. 9 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2002), s. 113.

[3] Vzhledem k tomu, že toto dílo nebylo zatím přeloženo do češtiny a také vzhledem k mým jazykovým omezením jsem pracovala s anglickým překladem, za účelem identifikace určitých termínů jsem přitom nahlížela do německého originálu.

základní intenci tohoto textu: ukázat možnost filosofické cesty vzhůru – od konečného bytí k věčnému Bytí, od omezeného k neomezenému a plnému.

1. Život a filosofický vývoj Edity Steinové

1.1. Vratislav – dětství, dospívání a studijní počátky

Edita Steinová se narodila v roce 1981 v pruské židovské rodině ve Vratislavi jako nejmladší potomek rodiny Steinových. Otec zemřel, když byly Editě necelé dva roky. Hlavou i srdcem rodiny byla tak po celé Editino dětství matka Auguste Steinová, která s velkou energií a rozhodností vedla rodinný obchod se dřevem. Tento příklad silné, samostatné, pracovité a zbožné ženy, jistě působil na její nejmladší dceru, která se později jako filosofka věnovala také feministickému tématu. Matka dbala na to, aby se zachovávaly všechny židovské svátky, včetně svátku Jom kipur, který byl zároveň dnem Editina narození (proto je Jom kipur, česky „Den smíření", v životopisné literatuře často dáván do symbolické souvislosti s Editinou „smiřující" rolí mezi Židy a křesťany či mezi Židy a Němci). Ačkoli byla Edita miláčkem své matky i všech starších sourozenců, už jako dítě pro ně byla zčásti hádankou: svá tajemství si nechávala pro sebe. V patnácti letech se rozhodla vzdát „modlitby naprosto vědomě a ze svobodného rozhodnutí"[4], přičemž zmíněná událost je interpretována tak, že se Steinová stala ateistkou. Osobně bych to nevnímala tak radikálně, dalo by se však říct, že na dobu neurčitou „uzávorkovala" Boha.

Edita v sobě postupně objevila, „že je spíše vážný člověk se sklonem k duševní práci a soustředění", což zřejmě spolu s její fascinací Schillerem způsobilo, že se rozhodla pro studium filosofie.[5] Doba byla pro Editino studium příznivá, a to hned v několika ohledech. Od roku 1896 mohly ženy v Prusku přistupovat k maturitní zkoušce a od roku 1907 směly studovat na univerzitách.[6] Navíc v době Editina dospívání dosáhla rodina Steinových nebývalého blahobytu, takže byla nejmladší dcera zproštěna povinností v domácnosti a mohla se naplno věnovat studiu. Maturitu na gymnáziu složila v roce 1911 a téhož roku se také zapsala ke studiu germanistiky, dějin, latiny a filosofie na univerzitě ve Vratislavi. Nejvíc ji to sice táhlo k filosofii, zvolenou kombinaci si však zapsala pro větší klid své rodiny, jelikož filosofie není příliš

[4] Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESW VII, s. 121. Cit dle Andreas Uwe Müller a Maria Amata Neyer, *Život Edity Steinové* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013), s. 29.

[5] Müller a Neyer, s. 35.

[6] Patricia M. Mazón, *Gender and the modern research university: the admission of women to German higher education, 1865-1914* (Stanford, Calif: Stanford University Press, 2003), s. 10.

výdělečný obor a kombinace s jazyky a historií skýtala možnost, aby se později uplatnila jako učitelka. Zároveň se na univerzitě od samého počátku věnovala psychologii. Navštěvovala zvláště přednášky psychologa Williama Sterna (1871–1938), empiricky orientovaného vědce, jednoho ze zakladatelů moderní psychologie, který mimo jiné definoval inteligenční kvocient (IQ). Steinová od svého vratislavského učitele přejala řadu inspirací, které se pak natrvalo staly součástí její filosofie, jmenujme zde pouze její důraz na koncept rozvíjení či „rozkvět" osobních kvalit člověka z osobnostního jádra, které představuje vrozené predispozice člověka.[7]

1.2. Göttingen – cesta za fenomenologií

Z Vratislavi však Steinová brzy přešla do Göttingenu. O zimních prázdninách 1912/13 se na doporučení jednoho svého přítele pustila do četby druhého dílu *Logických zkoumání* (1900/1) Edmunda Husserla. Uvědomila si, že „veškeré [její] studium psychologie [ji] [...] přivedlo k názoru, že tato věda zatím nevyrostla z dětských střevíčků, že jí chybí základní pojmový aparát a že sama o sobě není s to vypracovat si tyto základní pojmy"[8]. Proto ji *Logická zkoumání*, v nichž se Husserl snaží položit základy vědeckosti vědy[9], přivedly k zájmu o nový filosofický směr – fenomenologii. V kontextu problémů, kterými se Husserl zabýval, převládal v té době psychologismus, který tvrdil, že logické zákony jsou v posledku empiricky zjistitelné psychologické zákonitosti našeho uvažování. Husserl se naopak snažil vzdálit vědu od všech subjektivizujících tendencí a postavit její závěry na jistý základ. A právě zkoumání filosofických základů věd (zvláště psychologie a humanitních věd) a možnosti objektivního poznání bylo nyní také Steinové zájmem, proto se roku 1913 stěhuje za fenomenologií a fenomenology do Göttingenu. Původně chtěla v tomto menším univerzitním městě pobýt pouze jeden semestr, nakonec to ale byly semestry čtyři.

V Göttingenu navštěvovala Steinová semináře vedené Husserlem a Adolfem Reinachem (1883–1917) a stala se součástí kruhu mladých fenomenologů a

[7] Marianne Sawicki, „Editor's Introduction", in *Philosophy of Psychology and the Humanities*, Edith Stein, CWES, v. 7 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2000), s. XIV.

[8] Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESW VII, s. 190n. Cit. dle Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 56.

[9] Miroslav Petříček, *Filosofie en noir* (Charles University in Prague, Karolinum Press, 2018), s. 220.

fenomenoložek, mezi něž patřily postavy jako Max Scheler, Roman Ingarden, Hedwig Conrad-Martiusová, Dietrich von Hildebrand a další. Tito göttingenští (či mnichovští) filosofové a filosofky nebyli nicméně jednotní v chápání fenomenologické metody, sdíleli spíše stejný cíl, shodně odmítali skepticismus a omezené závěry psychologismu či pozitivizmu, naproti tomu věřili, že vědomí a to, co se ve vědomí ukazuje, nám může dát objektivní poznání reality. Šlo o společné úsilí životního i pracovního společenství, v němž Steinová zapustila své filosofické kořeny[10], přičemž s mnohými členy tohoto společenství ji pojilo osobní pouto do konce života.

V letním semestru 1913 získala také na jedné z Husserlových přednášek námět pro svou disertaci *K problému vcítění* (1916):

> Husserl mluvil o tom, že zkušenost objektivního vnějšího světa může být jedině intersubjektivní, tj. zkušenost určité plurality poznávajících individuí, které spolu navzájem komunikují. Proto je předpokladem něčeho takového zkušenost týkající se druhých individuí. Husserl označoval tuto zkušenost v návaznosti na práce Theodora Lippse jako vcítění, ale nehovořil o tom, v čem spočívá. Zde tedy byla mezera, kterou bylo třeba zacelit: chtěla jsem zkoumat, co je vcítění. A mistrovi to nebylo proti mysli.[11]

1.3. Válka a první impulzy ke konverzi

V průběhu Steinové fenomenologického studia a práce na disertaci vypukla první světová válka: mnoho ze studentů i profesorů narukovalo. Steinová se vždy cítila být součástí svého národa, a tak se i ona ocitla v horečném víru války: přihlásila se jako ošetřovatelka k Červenému kříži. Místo dostala v lazaretu infekčních chorob v Hranicích na Moravě, kde sloužila půl roku. V její autobiografii *Ze života jedné židovské rodiny* (rukopis, 1933–1939) zabírá tato doba co do vylíčených událostí největší prostor. Zásadní zkušeností zde bylo setkání se smrtí zblízka. Služba to však nebyla lehká: Steinová bývala „obvykle bledá a vyčerpaná, lila do sebe kávu a kouřila jednu cigaretu za druhou“.[12]

---

[10] „Edmund Husserl zformoval moje filosofické myšlení. V jeho škole jsem filosoficky dospěla, takže jsem byla schopná nezávisle bádat.“ (Edith Stein, *Knowledge and Faith*, CWES, v. 8 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2000), s. 81.)

[11] Maria Antonia Sondermann, „Úvod", in *K problému vcítění*, Edith Stein (Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013), s. XI–XII.

[12] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 79.

Když se posunula fronta, byl lazaret zrušen a ona se opět vrátila ke své doktorské práci. O Vánocích 1915 se účastnila rodinné oslavy narozenin svého učitele Reinacha, kterého boj na frontě vystavil „mezním zkušenostem, [...] za nocí, kdy padaly bomby objevil novým způsobem Boha a přiblížil se křesťanské víře.“[13] Po válce se chtěl Reinach věnovat filosofii náboženství, čteme u něj: „Hodlám vycházet ze zkušenosti Boha, ze zkušenosti bezpečí v Bohu, a nechci dosáhnout ničeho jiného než důkazu, že z hlediska ‚objektivní vědy‘ proti tomu nelze nic namítat. Rád bych přiblížil, co je obsaženo ve smyslu těchto prožitků.“[14] Reinach přitom není první filosof, který Steinové zprostředkoval kontakt s tímto pro ni novým světem, ještě dříve to byl Max Scheler, který v době, kdy působil na göttingenské fenomenology a fenomenoložky, byl „naprosto plný [...] katolických idejí“[15].

Zásadním impulzem v této oblasti pak bylo setkání s Anne Reinachovou, vdovou po Reinachovi. Steinová byla zprávou o tom, že Reinach na podzim roku 1917 padl, otřesená. Bylo jí nepříjemné setkat se s Anne, jelikož nevěděla, jestli najde patřičná slova útěchy, sama byla „na dně“. Vše ale dopadlo zcela jinak, „z hloubi Anina smutku vystupovala zvláštní síla. Ze smrti vystupovala víra ve věčný život. Asi nikdy neviděla [Steinová] Annu tak silnou a tak nesenou Bohem jako právě v této chvíli.“[16]

1.4. Husserlova asistentka

Doktorskou zkoušku složila Steinová roku 1916 ve Freiburgu (kam „mistr“ mezitím přesídlil), a to s hodnocením *summa cum laude*, což podle Husserlových slov znamenalo doporučení k habilitaci. Steinová proto nastupuje u Husserla jako asistentka a slibuje si od toho, že ji profesor podpoří v její vlastní akademické kariéře. Spolupráce s „mistrem“ však byla od začátku problematická: byla to zcela služebná a značně nevděčná práce. Husserlovy těsnopisné rukopisy představovaly velmi nepřehledný materiál a jejich přepisování (úkol asistenta) tak bylo dost obtížné. Steinové zásluhou z tohoto období je její příprava rukopisu „Příroda a duch“ (*Ideje II*) k tisku. Když práci

[13] Müller a Neyer, s. 82.

[14] Adolf Reinach, *Sämtliche Werke: textkritische Ausgabe in 2 Bänden* (München: Philosophia-Verlag, 1989), s. 789. Cit. dle Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 83.

[15] Edith Stein, *Aus dem Leben einer jüdischen Familie*, ESW VII, s. 230. Cit. dle Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 62.

[16] Joanne Mosley, *Edita Steinová jako žena modlitby* (Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011), s. 22.

dokončila, stálo ji spoustu energie přimět Husserla, aby si našel čas k závěrečné redakci textu. Za jeho života nakonec *Ideje II* tiskem nikdy nevyšly, nicméně strojopis připravený Steinovou koloval mezi Husserlovými studenty a měl v konečném důsledku značný vliv. Steinové frustrace prací, ze které podle vlastních slov „už napůl zhloupla,“[17] a prozření, že Husserl nemá v úmyslu její habilitaci podpořit,[18] vedlo roku 1918 k rozhodnutí práci asistentky vypovědět.

S Husserlem se však rozešla do značné míry také filosoficky. Podle svědectví Adelgundis Jägerschmid si Husserl později posteskl v tom smyslu, že i Edita Steinová ho doprovázela jen do roku 1917. Šlo přitom o vědomé a dlouho připravované „kacířství“[19]. Sporným bodem byl Husserlův tzv. transcendentální idealismus, z nějž byli rozčarováni v podstatě všichni příslušníci göttingenské školy (kromě Steinové kritizovali Husserla např. H. Conrad-Martiusová, M. Heidegger nebo R. Ingarden).[20]

[17] Edith Stein, *Briefe an Roman Ingarden*, ESW XIV, s. 33. Cit. dle Müller a Neyer, *Život Edity Steinové,* s. 91.

[18] „Jak si vyložit Husserlův postoj k [Steinové] záměru habilitovat se? Až dosud se na univerzitě nehabilitovala v oboru filosofie žádná žena [...] Husserl nepočítal s tím, že by Freiburská univerzita mohla být v tomto ohledu výjimkou. [...] Skrýval se za tím nepochybně i jeho konzervativní postoj. Jeho zásadní přístup k habilitaci žen vyplývá jasně z jeho odpovědi na dotazník ministerstva týkající se duchovních a pedagogických otázek z 19. ledna 1907. Jedna z jeho otázek zněla, zda mají být ženy připouštěny k akademické kariéře. [...] Husserl při svém zásadně negativním postoji argumentoval následovně: ‚Usilovná vědecká práce (jíž byla míněna písemná habilitační práce) skýtá [...] u mladého muže jiné naděje než u mladé dámy [...] : v prvním případě se předpokládá pozitivní důvěra v to, že dojde k progresivnímu rozvoji v činorodou badatelskou a učitelskou osobnost, v druhém případě nikoli.‘“ Müller a Neyer, s. 95.

[19] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové,* s. 92.

[20] „Proti tomuto bodu, proti tolik diskutovanému Husserlovu ‚idealismu‘ směřovaly ve skutečnosti hlavní útoky v letech následujících vydání jeho *Idejí,* v nichž bylo toto pojetí poprvé rozpracováno. Znovu a znovu byla tato otázka tématem rozhovorů s horlivými žáky, aniž by se dosáhlo nějakého výsledku: myšlenkové postupy, které byly pro Husserla rozhodující, se v takových rozhovorech při pokusech přesvědčit protivníka ukazovaly jako neúčinné, a i když ten musel v té či oné chvíli uznat, že byl přemožen, vracíval se po kratší či delší době se svými starými nebo také novými námitkami. Takto byl Husserl nucen k tomu, aby v posledních letech svého života vynaložil všechny své síly k prohloubení a vyostřená svých analýz, které jej vedly k tomuto výsledku a k nalezení přesvědčivé formy podání, která by i jiným umožnila objevení souvislostí v tak průzračné jasnosti, v jaké se je on sám domníval vidět.“ (Edita Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského* (Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996), s. 16.)

Zhruba řečeno jde podle Steinové o to, že Husserl ztotožnil existenci s „ukazováním-se“ pro vědomí[21], což mělo z jejího pohledu nepřijatelné důsledky.

1.5. Steinové konverze ke křesťanství

Steinové křest v lednu 1922 byl událostí, která zásadně ovlivnila její další životní i filosofické směřování. Přijetí křtu přitom znamenalo dovršením pozvolného procesu, při němž se Steinová čím dál víc otevírala víře a přibližovala církvi. Zmiňovala jsem již některá důležitá svědectví, kterých se jí dostalo od M. Schelera či od manželů Reinachových.

Dalším rozhodujícím momentem byla četba *Života* sv. Terezie z Avily (1515–1585), zakladatelky Řádu bosých karmelitánů. Autobiografie sv. Terezie se Steinové dostala do ruky v létě 1921, kdy byla na návštěvě u H. Conrad-Martiosové v Bad Bergzabernu (idylické lázně poblíž francouzské hranice obklopené vinicemi a ovocnými sady, kam jezdila odpočívat a také pomáhat Conradovým se sklizní).[22] Steinová měla knihu přečíst za jedinou noc a po jejím dočtení jednoduše zvolat „Tak toto je pravda!“[23] Každopádně ještě to ráno vyhledala místního faráře a požádala o křest.[24] Conrad-Martiosová pak byla Steinové křestní kmotra, přestože sama byla evangelička.[25]

Steinové konverze byla velmi bolestná pro její židovskou matku, která svou dceru mimo jiné finančně podporovala v její filosofické kariéře. Nepřipadalo v úvahu, aby Steinová nadále působila jako soukromý učenec v rodné Vroclavi, neboť soužití židovské matky a křesťanské dcery bylo o to náročnější, že je k sobě pojilo silné citové pouto. Steinová proto hledala zaměstnání, které by jí zajistilo materiální nezávislost a které by zároveň odpovídalo jejímu čerstvému přijetí do církve. Na dívčím lyceu a v učitelském semináři sester dominikánek ve Špýru nalezla obojí. Toto místo bylo vzhledem k jejímu dosavadnímu působení v oblasti fenomenologie poměrně skromné, přesto zde byla nakonec šťastná.[26] Jako učitelka ve Špýru působila v letech 1923–1931.

---

[21] Steinová, s. 16.

[22] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 125.

[23] Mosley, *Edita Steinová jako žena modlitby*, s. 24.

[24] Prodleva mezi konverzí a samotným křtem je pochopitelná: v katolické církvi prochází adept křtu přípravným obdobím, tzv. katechumenátem.

[25] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 131.

[26] Müller a Neyer, s. 139–42.

Vztah Steinové a její matky byl přitom až do konce velmi intenzivní, po celou dobu si prokazovaly vzájemný respekt, aniž by se však jedna nebo druhá vzdala své víry.

V tomto období na podnět E. Przywary[27] přeložila do němčiny mimo jiné *De veritate* (1931–3, 1935) sv. Tomáše Akvinského. Przywara se stal Steinové rádcem a inspirátorem[28] a lze předpokládat, že podstatně přispěl k jejímu zájmu o Tomášovu filosofii[29]. Ve srovnávací studii „Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského“ (1929) identifikuje Steinová jako jeden ze zdrojů motivace Akvinského filosofie to, že „jeho věku bylo odkryto množství do té doby netušeného vědění [zvl.

[27] Erich Przywara, S.J. (1889–1972) byl mezi válkami neobyčejně vlivnou osobností katolické teologie, i když dnes je spíše zastíněn svým protestantským současníkem Karlem Barthem. Podle dobových svědectví (mezi jeho žáky patřil například von Balthasar, Karl Rahner či Josef Pieper) byl jeho řečnický styl neobyčejně působivý a z jeho osoby čišela neodolatelná intelektuální síla. Což je bohužel poněkud zastřené v jeho písemném díle, které je dnes považováno za velmi nesrozumitelné a není téměř vůbec recipováno. (John R. Betz, „Erich Przywara and the Analogia Entis: A Genealogical Diagnosis and Metaphysical Critique of Modernity", in *Christian Wisdom Meets Modernity*, ed. Kenneth Oakes (Bloomsbury Publishing, 2016).)

[28] V předmluvě ke *Konečnému a věčnému bytí* mluví Steinová o „živoucí myšlenkové výměně mezi autorkou [tj. Steinovou] a P. Przywarou v letech 1925–1931“. (Stein, *Finite and Eternal Being*, s. xxix.)

[29] O vztahu, který si Steinová k myšlení sv. Tomáše Akvinského postupně vytvořila, může svědčit tento její komentář: „Kdo studuje jeho spisy, ten v nich najde jasnou a určitou odpověď na více otázek, než by snad sám byl schopen položit. Ba co víc: organon, které v sobě nosil a které mu umožnilo odpovědět na množství otázek jasným a klidným *respondeo dicendum*, přechází do ‚žáka‘ tohoto mistra a uschopňuje jej zodpovědět v jeho duchu otázky, které si sv. Tomáš nekladl a které eventuálně v jeho věku ani být položeny nemohly. To je snad i důvod dnešního návratu k jeho spisům. Dnešní doba se už nespokojuje s metodickými úvahami. Lidé jsou bez opory, a proto nějakou oporu hledají. Chtějí uchopit obsažnou pravdu, která se osvědčí v životě, chtějí nějakou ‚filosofii života‘. Tu nacházejí u sv. Tomáše. Tomu, co je pod tímto jménem známo dnes, je však jeho filosofie na hony vzdálená. Vzletný sloh bychom u něj hledali marně. Není tam nic než pravda, střízlivě a abstraktně zachycená v pojmech. Při povrchním čtení se jeho dílo leckdy zdá jako čistě teoretické ‚puntičkářství‘, které nemůže být k ničemu. Dokonce i při vážném studiu si člověk stěží všimne, že získal něco praktického. Kdo však s tímto jasným a ostrým, tichým a rozvážným duchem stráví delší dobu, tomu se stále častěji přihodí, že lehce a jistě najde správnou odpověď v těžkých teoretických otázkách i praktických situacích, ve kterých si dříve připadal bezmocný. Když se poté – sám překvapen – zamyslí nad tím, jak to bylo možné, zjistí, že to byl sv. Tomáš, kdo pro to vytvořil svým ‚puntičkářstvím‘ podklad. Přirozeně, ani on sám při zpracování té či oné otázky netušil, k čemu by jednou mohla ‚být dobrá‘, a ani se o to nestaral. Následoval vždy jen zákon pravdy, která své plody přináší sama od sebe.“ (Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*, s. 13–14.)

Aristotelovy texty]. Myslitele tehdy zaměstnávala otázka: smíme si něco z toho všeho přivlastnit, a když ano, *co* je tedy možné převzít?“[30] Něco obdobného můžeme říct o Steinové. Po její konverzi nemohla být její filosofie stejná, ocitla se najednou v „křesťanské situaci“ a stála tak před otázkou „Co z moderní filosofie (z Husserlovy fenomenologie), která ‚přerušila s vírou styky,‘ je možné převzít?“. Dalo by se říct, že to, co byl Aristoteles pro Akvinského, byl Husserl pro Steinovou.

Steinové filosofický vývoj[31] se tak dá dělit na dvě poměrně jasně rozlišené fáze:

1. Fenomenologické období
2. Pokus o křesťanskou filosofii

Je vhodné nedatovat druhou fázi přímo od křtu v roce 1922, ale až od roku 1925[32], kdy se Steinová začala seriózně zabývat filosofií sv. Tomáše Akvinského. V této době se rodí to, co považovala za svou „skutečnou misi“ ve filosofii, svůj „životní úkol“[33]: dát do souvislosti fenomenologii svého učitele E. Husserla a Tomášovu scholastiku.

1.6. Poslední pokus o habilitaci, vstup na Karmel a závěr života

V době po své konverzi se Steinová, co se týká akademických textů, na dlouho téměř zcela odmlčela. Také její životní okolnosti se změnily: zaměstnávala ji práce učitelky ve Špýru. Od jisté doby se však její životní potřebou stal překlad křesťanského myšlení a tradice do fenomenologického pojmosloví. V souvislosti s úkolem přeložit *De veritate* sv. Tomáše Akvinského do němčiny se Steinová ponořila do důkladnějšího studia jeho filosofie, s níž se do určité míry identifikovala. Jako přirozené vyústění pak chápala konfrontaci učení obou svých „mistrů“. Tuto snahu však můžeme chápat jako výraz

[30] Steinová, s. 13.

[31] Dělení Steinové filosofického vývoje může mít samozřejmě různé obměny. Mette Lebech například uvádí tři fáze: 1. Kritické rozvíjení fenomenologie, analýza sociálně konstruovaných fenoménů, 2. Antropologie a překlad křesťanského myšlení a tradice do fenomenologického pojmosloví, 3. Oddanost křesťanské filosofii a mystice. (Mette Lebech, „Why do we need the Philosophy of Edith Stein?", *COMMUNIO* XXXVIII (2011): s. 685.) Druhou fázi taky můžeme charakterizovat jako „křesťanskou filosofii bytí“ či „pokus o syntézu mezi fenomenologií a scholastikou“ apod.

[32] Lebech, s. 685, pozn. 4.

[33] Walter Redmond, „Translator’s Note", in *Potency and act: studies toward a philosophy of being*, Edith Stein, CWES, v. 11 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2009), s. vii.

ještě hlubší potřeby, a to potřeby skloubit svou žitou víru s filosofií. „Je křesťanská filosofie možná?“, „Je možné dokázat Boha?“ – takové otázky si při své konverzi novodobá filosofka musí položit.

Po osmi letech ve Špýru začala Steinová podporována svým okolím usilovat znovu o habilitaci na univerzitě[34]. Na počátku roku 1931 se setkala s Martinem Heideggerem[35] a Martinem Honeckerem, kteří reprezentovali freiburskou katedru filosofie, oba se nakonec vyslovili povzbudivě, proto se Steinová neprodleně pustila do psaní habilitační práce: výsledkem byl rozsáhlý text *Potence a akt* (rukopis, 1931), který na konci října 1931 odeslala k posouzení. Cílem textu bylo zkoumání základních principů Akvinského filosofie z pohledu fenomenologie. Mimochodem Husserl ve svém dobrozdání napsal, že syntéza tomismu a fenomenologie, o niž Steinová usiluje, „není tak úplně v jeho duchu“[36].

Steinové pokus o habilitaci nakonec nedopadl úspěšně. Posudky z Freiburgu konstatovaly, že je pro přednášení způsobilá, že ale z ekonomických důvodů[37] nemůže být přijata, a bylo jí doporučeno zažádat později. Steinová však neměla vlastní finanční prostředky k tomu, aby projekt dotáhla do konce (tj. aby vyvíjela další akademickou činnost jako soukromý učenec). Proto na jaro 1932 přijala nabídku Ústavu vědecké pedagogiky v Münsteru, kde však působila pouze necelý rok, a to do převzetí moci nacisty v roce 1933, kdy jí bylo jako Židovce znemožněno jakékoli další veřejné působení.

Ačkoli vnější situace se zdála neutěšená, pro Steinovou to byl nový počátek, neboť nastal čas, kdy mohla být naplněna její touha, kterou v sobě pociťovala více méně

[34] Konkrétní vnější podnět jí dal Heinrich Finke (1855–1938), emeritní profesor na Univerzitě ve Freiburgu. Steinová a Finke se potkali poprvé v roce 1929; od té doby profesor Steinovou povzbuzoval, aby „nepohřbila svůj talent“. Z jejich vzájemné korespondence v lednu 1931 vyplynulo, že by se pro Steinovou rýsovala možnost akademického postu ve Freiburgu.

[35] Mimochodem *Bytí a čas*, kterým se ve Freiburgu 1927 habilitoval Martin Heidegger, zanechalo ve Steinové „hluboký dojem“, o čemž se dozvídáme z poznámky, kterou doplnila předmluvu svého habilitačního textu *Potence a akt* (rukopis, 1931). Steinová zde explicitně zmiňuje vliv Heideggerova textu, s nímž se kriticky vyrovnávala a který prý možná bude vyzařovat také z předložené práce.

[36] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové,* s. 168.

[37] Objevuje se domněnka, že důvodem mohly být vzhledem k tehdejší politické situaci také rasistické důvody. Viz Edita Steinová a Vladimír Petkevič, *Myšlenky a meditace*, přel. Vladimír Petkevič (Praha: Trinitas, 2000), s. 88.

od momentu své konverze, a to vstup k bosým karmelitkám (k řádu, který spoluzaložila sv. Terezie z Avily). Roku 1933 byla přijata společenstvím karmelitek v Kolíně nad Rýnem. Dokonce zde mohla pokračovat ve své filosofické práci. Nějakou dobu po svém vstupu totiž byla provinciálem řádu vyzvána, aby se znovu chopila své habilitační práce a připravila ji k vydání. Steinová sama o tom řekla, že se často cítila nedostačující na takový úkol – v klášteře měla omezený čas a jen skromnou studijní literaturu. Výsledkem byl text téměř dvakrát delší, který byl v podstatě hotový (po roce a půl práce) v roce 1936. *Konečné a věčné bytí*, tak se „nová verze" jmenovala, bylo předloženo vydavateli, ale německé protižidovské zákony zabránily jeho vydání. K tomu nakonec došlo až v roce 1950 v rámci vydávání Steinové sebraných spisů.[38]

Aby unikla perzekuci, byla Steinová svým společenstvím odeslána do kláštera v Echtu v Nizozemsku. Avšak nacisté obsadili i tuto zemi a Steinová byla zatčena a odvezena spolu s mnoha jinými křesťany židovského původu do koncentračního tábora Osvětim-Březinka, kde byla 9. srpna 1942 zavražděna v plynové komoře. V roce 1988 byla papežem Janem Pavlem II prohlášena za svatou a později také za spolupatronku Evropy.

[38] „Foreword to the ICS Publications Edition", in *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, Edith Stein, The Collected Works of Edith Stein 9 (ICS Publications, 2002).

2. Fenomenologické období

2.1. Disertace K problému vcítění

Jak již bylo řečeno, téma své disertační práce získala Steinová na jedné z Husserlových přednášek. Zabývat se vcítěním mělo ve fenomenologickém kontextu význam pro možnost kritického zdůvodnění reality vnějšího světa.[39]

Vcítění je akt, při němž zakoušíme (ač „neoriginárně“) cizí zkušenost. Rozlišení „originárních“ a „neoriginárních“ aktů vědomí je pro Steinové analýzu vcítění zásadní. „Originárně“ se nám dává naše vlastní přítomná zkušenost. „Neoriginárně“ se nám (skrze vcítění) dává zkušenost druhého člověka. „Originárně dávající zkušeností je vnímání, v běžném smyslu toho slova.“[40] Jde o naši původní a nezprostředkovanou přítomnou zkušenost. Naproti tomu třeba vzpomínání si na svůj vlastní minulý prožitek je akt neoriginární, který se však vztahuje k obsahu, jenž byl v minulosti prožíván originárně. Podobným způsobem se vztahujeme ke zkušenosti druhého člověka: neoriginárně prožíváme to, co on prožívá originárně.[41] Je to tedy jakási neoriginární zkušenost, v níž *se ohlašuje* zkušenost originární.[42]

Steinová upozorňuje na to, že vcítění je podmínkou pro úplnou konstituci nás samých. Bez vcítění bychom nedokázali pochopit sebe sama jako objektivně existující pro druhé. Naše „já“ je v našem těle, což se učíme právě skrze vcítění se do druhých. V současné psychologii je sebe-vědomí testováno identifikací sebe sama v zrcadle.

---

[39] Peter Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej: metafyzické základy poznania u Edity Steinovej v porovnaní s Edmundom Husserlom a Tomášom Akvinským* (Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998), s. 213.

[40] Edmund Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I* (Praha: Oikoymenh, 2004), s. 22.

[41] Edita Steinová, *K problému vcítění* (Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013), kap. Popis vcítění ve srovnání s jinými akty, s. 11-18.

[42] Obsahy vciťující se zkušenosti se jeví odlišně pro toho, kdo je původně zakouší, a odlišně pro toho, kdo je zakouší sekundárně tím, že se vciťuje. Avšak k tomuto rozdílu docházíme teprve až ve zpětné reflexi. Při události samotné zakouší oba účastníci jakoby totéž. Oba v prvním momentu registrují podobným způsobem význam určité události. Například když dvě přítelkyně rozmlouvají při přípravě večeře, obě jsou otřeseny, když si jedna z nich uřízne prst, a to ještě předtím než poraněná začne krvácet a než přihlížející popadne provizorní obvaz. Nebo jiný příklad: Špatná zpráva, která se týká mě samotné, možná vžene slzy do očí mé přítelkyně dřív, než začnu plakat já sama. (Sawicki, „Editor’s Introduction", s. xii.)

Když například kočka vidí v zrcadle sebe samotnou a ne jen nějakou další kočku, považujeme to za znak sebe-uvědomění. Podle Steinové nám vcítění se do zkušenosti druhých bytostí slouží jako zrcadlo, v němž se učíme rozpoznávat sebe sama. Vnímáme druhé jako nám podobné a to nám slouží jako znázornění naší vlastní vnímatelnosti, naší vlastní objektivity pro druhé.[43]

Tato parafráze je však pouhým zjednodušením. Steinová rozlišuje prožívající tělo [Leib] a fyzické tělo [Körper]. Své prožívající tělo chápeme přirozeně jako své vlastní, cítíme ho, vidíme jeho části atd. Avšak až vcítění do druhých, jejichž tělo vnímáme jako předmět mezi předměty, nám umožní vidět i své tělo jako jeden z těchto fyzických předmětů, ztotožnit své prožívající tělo [Leib] s tělem fyzickým [Körper].[44]

Vcítění je však důležité především právě pro konstituci reálného vnějšího světa – právě proto se jím Steinová začala zabývat: aby svou detailní analýzou podepřela možnost objektivní reality. Pokud může být nějaká věc intersubjektivně identifikována jako táž objektivní skutečnost, vykazuje se tato věc (ač vnímaná s různými modifikacemi) jako nezávislá na individuálním vědomí. Husserl mluví v této souvislosti o množství subjektů, které jsou navzájem v „souhlasu“.[45] A právě ve vcítění se ukazuje společný svět: ve vcítění je mi (ač neoriginárně) dána zkušenost tohoto světa z perspektivy druhého. Reálná existence vnějšího světa je intersubjektivně předpokládána. Pokud se ve vcítění díváme na svět očima druhého, klademe tento svět jako reálně existující (na rozdíl třeba od světa, který si představujeme ve fantazii).[46]

[43] Tvrzení, že „vlastní individuum [...] vzniká na základě vnímání cizích fyzických těl, v nichž nacházíme (prostřednictvím vcítění) život vědomí“ není Steinové původní myšlenkou. Na příslušném místě (Edita Steinová, *K problému vcítění* (Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013), s. 71, pozn. 37) odkazuje k Theodoru Lippsovi. Lipps však neanalyzoval, jak je něco takového možné. Steinová naproti tomu ve své disertaci přináší podrobnou a poctivou analýzu, která chce v nějakém smyslu „zaplnit mezery“. Vůči Lippsovi se však (v souladu s Husserlovým vedením) vymezuje zčásti kriticky, když přesvědčivě polemizuje s jeho teorií vcítění chápaného jako nápodoba.

[44] Steinová, *K problému vcítění*, s. 70.

[45] Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 315.

[46] Stein, *K problému vcítění*, s. 70–71.

2.2. Husserlův transcendentální idealismus

Možnost reality vnějšího světa však byla ohrožena samotným Husserlem, který zabsolutizoval sféru „čistého já“. Zde se dostáváme k problému Husserlova tzv. transcendentálního idealismu.

Husserl převzal po roce 1908 pojem „transcendentální“ od Kanta.[47] Kant chápal jako předmět své transcendentální filosofie nikoli věci, ale náš způsob poznání věcí vůbec, tedy vědění *a priori*. Zatímco „věc o sobě“ poznat nemůžeme, můžeme poznat „věc pro nás“, tedy věc jak se nám jeví. Podobně pro Husserla je sféra transcendentálně čistého subjektu, na rozdíl od vnějšího světa, mimo veškerou pochybnost. Při jeho transcendentální redukci dochází k jedné podstatné věci, a to k „vyřazení teze přirozeného postoje“. Přirozený postoj spočívá v tom, že poznávající subjekt chápe jako svůj protějšek „tento“ svět, který je „jako skutečnost stále zde, [a který] je nanejvýš v tom či onom ‚jiný‘, než jsem mínil, [... který je však] neustále jsoucím světem. [...] *Místo abychom nyní v tomto postoji zůstávali, chceme jej radikálně změnit*.“[48]. Výsledkem je, že Husserl chce tezi tohoto postoje („svět, který se ukazuje ve vědomí, je více méně skutečný svět“) uzávorkovat, vyřadit z platnosti, neboť platnost takové teze není evidentně zřejmá, způsob její danosti v sobě nezahrnuje „apodiktickou“ jistotu. Přičemž vyřazení či redukce se týká celého světa: světa fyzického i psychického, včetně myslitele samotného jakožto psychofyzického subjektu.

Husserl tímto „vyřazení teze přirozeného postoje“ nesměřuje k nějakému sofistickému popření světa, avšak jde mu o metodický postup, který v návaznosti na Descarta pochybuje o všem, co není poznáváno *clare et distincte*. Jeho cílem je uskutečnění náhledu, „*že vědomí má samo o sobě vlastní bytí, které ve své vlastní absolutní podstatě zůstává nedotčeno fenomenologickým vyřazováním*. To tedy zbývá jako ‚*fenomenologické reziduum*‘, jako principiálně svérázný region bytí, který se může stát polem nové vědy – fenomenologie.“[49] Po vyškrtnutí světa i (psychofyzického) subjektu, který jej prožívá, zbývá pouze subjekt jako „čisté vědomí“.

Tímto postupem odkrýváme „čisté já“, které představuje sféru nezpochybnitelné jistoty. Můžu pochybovat o tom, že to, co uchopuji ve svém prožívání, je skutečné, nemohu však pochybovat o samotném tomto prožitku a o sobě samé, o (čistém)

[47] Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej*, s. 41.

[48] Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, s. 65.

[49] Husserl, s. 71.

subjektu, který obsahy prožívá. Jakožto „čisté já“ se nacházím v absolutní sféře čisté danosti:

> Vědomí uvažované ve své „čistotě“ platí za p*ro sebe uzavřenou souvislost bytí*, za souvislost *absolutního bytí*, do níž nemůže nic proniknout a z níž nemůže nic uniknout; nemá žádný časoprostorový vnějšek a nemůže být uvnitř žádné časoprostorové souvislosti, nemůže přijmout kauzální působení žádné věci a nemůže na žádnou věc kauzálně působit [...].
>
> Celý *časoprostorový* svět, k němuž se přičítají člověk a lidské Já jako podřazené jednotlivé reality, je na druhé straně *podle svého smyslu pouhým intenciálním bytím*, tedy takovým bytím, které má pouhý sekundární, relativní smysl: bytí *pro* jisté vědomí.[50]

Zde se objevuje problém: původně metodologické „vyřazení teze přirozeného postoje“ vede k tomu, že je vědomí absolutizováno a vnější svět relativizován, čímž vzniká ontologický rozvrh, kde „já“ má nejvýznačnější postavení. Bytí světa je pak ztotožněno s „ukazováním-se“ pro vědomí.[51]

Nabízí se proto metodologická výtka: Čisté transcendentální sféry bylo dosaženo transcendentální redukcí, která je sama pouhým metodickým postupem, jenž má odhalit podmínky, za nichž si vědomí konstituuje svět. To je v pořádku natolik, nakolik je brána v úvahu „metodologická licence“ takové transcendentální redukce. Nesmí to však znamenat absolutizaci vědomí a jeho faktickou nadřazenost v hierarchii bytí. Husserl tak nelegitimním postupem dospívá k určité metafysické pozici, kde vědomí má povahu čehosi absolutního, vůči čemu vše ostatní je relativní.[52]

[50] Husserl, s. 102.

[51] Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*, s. 16.

[52] Ivan Blecha, *Proměny fenomenologie úvod do Husserlovy filosofie* (Praha: Triton, 2007), s. 213–14.

2.3. Steinové kritika Husserlova transcendentálního idealismu

První přímou kritiku Husserlova transcendentálního idealismu ze strany E. Steinové lze nalézt v kapitole „Idealismus a realismus“ v jejím *Úvodu do filosofie* (rukopis, 1917–1920), kde radikalismus Husserlova transcendentálního idealismu shrnuje větou: „Když přeškrtneme vědomí, přeškrtneme svět.“[53] Což je samo o sobě v rozporu se zdravým rozumem. Steinová však uvádí čistě filosofickou námitku, která se podobá výtce, jež jsme uvedli na konci předchozí podkapitoly, a to že Husserl postuluje metafysické tvrzení o závislosti veškerého bytí na bytí vědomí zcela neodůvodněně:

> [...] nelze popírat, že to, co charakterizuje „realitu“ v porovnání s každým pouze fingovaným světem, je právě její zkušenostní charakter. Tvrdí se tím však, že „být skutečný“ neznamená nic jiného než být zakoušený? Neznamená to v podstatě pouze to, že realitu nelze vykázat jinak než skrze zkušenost a že každý výrok o skutečnosti může čerpat své oprávnění jen ze zkušenosti? Metafysická otázka tím ještě není rozhodnuta a ani nemá být rozhodnuta.[54]

Na Husserlův transcendentální idealismus Steinová naráží také ve srovnávací studii „Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského“ (1929), kde staví do protikladu dvě filosofie – jednu „teocentrickou“ a druhou „egocentrickou“. Transcendentální idealismus je zde kritizován vlastně z ne-filosofického hlediska, a to pro svůj rozpor s vírou. Pokud je veškeré bytí relativní vůči bytí transcendentálního subjektu, je relativizován také Bůh. Domyšleno do důsledku, existuje podle Husserla Bůh natolik, nakolik „se-ukazuje“ ve vědomí subjektu.[55]

S Husserlovým subjektivismem se Steinová vyrovnává speciálně v *Potenci a aktu* (rukopis, 1931), a to v části „Exkurz o transcendentálním idealismu“. Steinová zde chce ukázat, že transcendentální analýza je možná i bez idealistické interpretace[56]. Souhlasí s Husserlovou premisou, že to, jak se nám svět jeví, záleží na nás jakožto subjektech, podle ní však z toho tak docela nevyplývá, že by bytí světa bylo identické s tímto

[53] Edith Stein, *Einführung in die Philosophie*, ESW, bd. XIII (Druten: de Maas & Waler [u.a.], 1991), s. 94. Cit. dle Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej*, s. 70.

[54] Stein, *Einführung in die Philosophie*, s. 94. Cit. dle Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej*, s. 71, pozn. 304.

[55] Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*, s. 16.

[56] Hans Rainer Sepp, „German Editor’s Introduction", in *Potency and act: studies toward a philosophy of being*, Edith Stein, CWES, v. 11 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2009), s. xxxvii.

jevením se.[57] Proti idealistické interpretaci mluví sama povaha intencionality: Různé typy intencionálních aktů (vnímání, vzpomínku, fantazii atd.) v sobě pro subjekt zahrnují různé stupně „svobody“ či „omezenosti“ s ohledem na své předměty. Například v případě vnímání jsou smyslová data [Empfindungsmaterial] pasivně přijímána jako jakýsi „iracionální zbytek“, který je konstitucí předpokládán, není jí však vysvětlen; máme velkou svobodu ve světě svých vzpomínek, přesto v něm nejsme zcela svobodní: „to intuované na předmětu, jímž se při vzpomínání zabývám, nezávisí na mé svobodné vůli“[58]. Naproti tomu fantazie má velkou míru svobody, ačkoli i ta má své limity: například si můžeme představit modrý, žlutý či duhový strom, nedokážeme si ale představit strom bez barvy. Bytnost [Wesen] věci staví fantazii hranice.[59] Intencionalita má pasivní charakter, do chodu ji uvádí intendovaný předmět, to samo o sobě mluví pro to, že předmět přesahuje vnímající subjekt, že je zde cosi, co přichází „zvenčí“ a co nezávisí na bytí vědomí, neboť to má pro čistě imanentní reflexi povahu „iracionálního faktu“[60].

Navíc pro Steinovou „já“ nemůže mít charakter „nepodmíněného nebo prvotního bytí“ v nějakém metafysickém smyslu. Ona (na rozdíl od Husserla) pojímá „já“ temporálně, takže si toto „já“ dokáže myslet možnost svého nebytí: „já“ má nějaký počátek v čase, ví, že zde byla doba, kdy nebylo, a dokáže si představit, že přijde doba, kdy nebude. Z toho Steinová vyvozuje: „Já takto transcenduje sebe samo směrem k něčemu, v čem má samo základ svého bytí (tedy transcendence v protikladu k transcendentálnímu idealismu).“[61]

Komentář vůči Husserlovu transcendentálnímu idealismu se nacházejí také ve Steinové závěrečném filosofickém díle *Konečné a věčné bytí* (rukopis, 1935–1936).

[57] Sepp, s. xxxvii–xxxviii.

[58] Edith Stein, *Potenz und Akt: Studien zu einer Philosophie des Seins*, ESW, bd. XVIII (Freiburg: Herder, 1998), s. 251. Cit. dle Daniele De Santis, „Edith Stein on a Different Motive that Led Husserl to “Transcendental Idealism”" (The Great Phenomenological Schism: Reactions to Husserl’s Transcendental Idealism The North American Society for Early Phenomenology, Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), Mexico City, 2015), s. 8, https://www.academia.edu/18246271/Edith_Stein_on_a_Different_Motive_that_Led_Husserl_to_Transcendental_Idealism_Conference_Paper_Mexico_City_June_2015_.

[59] De Santis, „Edith Stein on a Different Motive that Led Husserl to “Transcendental Idealism”", s. 8.

[60] Sepp, „Potency and act", s. xxxviii.

[61] Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 168.

Husserl podle Steinové dostatečně nezohlednil spojení bytnosti [Wesen][62] se skutečností:

> Ve svých *Idejích*[63] [...] mluví Husserl o možnosti poznání „co“ [Was] zakoušené individuální věci skrze zření podstaty (ideaci) [Wesensanschauung]. Tento zvláštní druh intuice, který je odlišný od veškeré zkušenosti, si vytahuje z faktu zkušenosti její obsah bez skutečného předpokládání zkušenosti [ohne die Erfahrungsseztung zu vollziehen] (tj. bez uvažování věci v její fakticitě [Auffassung des Dinges als eines wirklichen]) a klade tento obsah jako něco, co by mohlo být stejně tak uskutečněno [verwirklicht] jinak, to znamená mimo kontext či souvislost, v níž to bylo zakoušeno. [...] Možnost takové interpretace spočívá zjevně jedině na podvojnosti bytnosti [Doppel- „Wesen“ des Wesen]. Tato interpretace si všímá pouze jednoho aspektu, a to esenciálního bytí, a odpírá bytnosti její niterné spojení s realitou. Na základě tohoto prvního kroku oddělení faktu a bytnosti [Tatsache und Wesen] je možné chápat, proč Husserl dospěl k idealistickému výkladu reality, zatímco jeho kolegové a žáci (Max Scheler, Alexander Pfänder, Adolf Reinach, Hedwig Conrad Martiusová, Jean Hering a jiní) vedeni plným smyslem termínu bytnosti [Wesen] se stále více upevňovali v realistické interpretaci.[64]

Co tím Steinová myslí? To není tak snadné říct, protože se jedná pouze o jedinou poznámku pod čarou. Steinová zde staví do protikladu Husserlovu idealistickou interpretaci a realistickou interpretaci jeho kolegů. Nicméně nám nesděluje, v čem ona idealistická interpretace přesně spočívá a jak je v protikladu k té realistické. Jako důvod Husserlova „transcendentálního obratu“ uvádí to, že oddělil fakt a bytnost (podstatu). V paragrafu, k němuž se poznámka pod čarou vztahuje, sama Steinová řeší vztah mezi existenciálním [wirkliches] a esenciálním bytím [wesenhaftes Sein]. Předpokladem tohoto argumentu je tak její vlastní ontologická koncepce, podle níž má *Wesen* věci dvě vrstvy: esenciální a existenciální. Na tomto základě pak kritizuje Husserlovo zření podstat (ideaci), které odděluje jedno od druhého. Jelikož tedy Husserl odhlíží od podvojnosti bytnosti [Doppel- „Wesen“ des Wesen], vede jej to k idealismu. Nicméně se jedná spíše o náčrt argumentu, než že by Steinová souvislost podrobněji vysvětlila.

[62] K vyjasnění mého překladu Steinové termínu *Wesen* viz pozn. 163 na s. 55 (podkapitola „4.6. Esenciální bytí“) níže.

[63] Srov. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*, 1. kap. "Fakt a podstata".

[64] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 562 (pozn. 43 ke s. 84).

Pokud přesto uznáme platnost této námitky, lze uzavřít, že fenomenologie se může přidržet „plného smyslu termínu bytnosti“ a nemusí dospět k idealistické interpretaci.

Steinové námitky vůči Husserlovu transcendentálnímu idealismu tak můžeme zařadit do tří skupin:

1. Transcendentální idealismu je metafysické přesvědčení, které není u Husserla dostatečně vyargumentované a které ani není nutným výsledkem fenomenologického zkoumání.

2. Transcendentální idealismu má z pohledu víry nepřijatelné důsledky: Bůh existuje natolik, nakolik „se-ukazuje“ ve vědomí subjektu.

3. Proti transcendentálnímu idealismu mluví povaha intencionality: smyslová data mají povahu „iracionálního faktu“.

3. Pokus o křesťanskou filosofii

3.1. Od Husserla ke sv. Tomáši Akvinskému

Jak již bylo řečeno, po své konverzi zůstává Steinová sice zakořeněná ve fenomenologii, nově se však zabývá křesťanskou filosofií sv. Tomáše Akvinského a snaží se o syntézu scholastiky a tomismu.[65] Nejnázornějším výrazem Steinové „syntézy“[66] je srovnávací esej „Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání“ (1929), která vznikla jako příspěvek do almanachu u příležitosti Husserlových sedmdesátých narozenin. Steinová původně vytvořila imaginární dialog dvou „mistrů“, který nesl název „Co je filosofie? Rozhovor mezi Edmundem Husserlem a sv. Tomášem Akvinským“. Na doporučení M. Heideggera však dialog přepsala do jednolitého článku a v narozeninové *Festschrift* tak byla otištěna tato „nedialogová“ verze.

Na začátku srovnání operuje Steinová s pojmem *philosophia perennis*, jejíž koncept přijala za svůj. K pravdě lze kráčet různými cestami. Tisíc let mrtvý myslitel mi může být bližší než člověk, kterého vídám denně, neboť já a mrtvý myslitel pátráme shodně po *logu, ratiu* (Tomášův výraz) či *smyslu* (Steinové výraz) světa. Duch ryzího filosofování je věčný, proto si filosofové a všichni, kdo hledají pravdu, „podávají ruce“ napříč staletími. Podle Steinové existuje toto spojení i mezi Husserlem a sv. Tomášem Akvinským. Přičemž jejich spřízněnost lze vystopovat i přímo „geneticky“, a to přes Franze Brentana, který Husserla nadchl, neboť mu ukázal, že pokud je filosofie správně prováděna, není jen nějakým „duchaplným povídáním“, ale může dostát i nejvyšším nárokům na vědeckou přísnost. Tento Brentanův smysl pro jasný význam pojmů a ostrost myšlení měl však základ ve scholastické tradici. Jak pro Husserla, tak pro

[65] Anglický překlad (in: Stein, *Knowledge and Faith*) je unikátní v tom, že uvádí obě verze jako zrcadlový text, takže je možné je souběžně srovnávat.

[66] Sama Steinová dává do oběhu interpretaci, podle které v jejím filosofickém vývoji došlo ke střetu Husserlovy fenomenologie s filosofií sv. Tomáše Akvinského, takže bylo nevyhnutelné je konfrontovat. Přičemž jako první výraz tohoto střetu uvádí právě „Husserlovu fenomenologii a filosofii sv. Tomáše Akvinského“ (1929) a jako druhý (mnohem širší a hlubší) výsledek své *Konečné a věčné bytí* (rukopis, 1935–1936). (Viz Stein, *Knowledge and Faith*, s. 81.) Obyčejně je však mezi tyto dva texty vkládán ještě třetí text, a to její *Potenci a akt* (rukopis, 1931), „první verze“ *Konečného a věčné bytí*, o níž se Steinová nezmiňuje, protože nepočítá s tím, že by tento spis měl být publikován.

Akvinského není filosofie věcí citu ani fantazie, ani v oblacích se vznášející poblouznění, ale „přísná věda“.[67]

„Husserl i sv. Tomáš jsou přesvědčení, že ve všem, co jest, vládne *logos* a že z tohoto *logos* je našemu poznání, pakliže postupuje v souladu s principem nejpřísnější intelektuální poctivosti, možné postupně odkrývat stále něco nového. V názoru na meze, které jsou tomuto postupu odkrývání *logos* uloženy, se ovšem obě pojetí rozcházejí.“[68] Pro Tomáše existuje vedle přirozeného také rozum nadpřirozený. Husserl by odpověděl, že jeho rozum je zamýšlen „mimo protiklady přirozený a nadpřirozený“, cílí spíš na nějaký ideální rozum, ne rozum člověka, ani rozum Boha, ale na to „co musí být uskutečněno všude tam, kde se má o rozumu hovořit smysluplně.“[69]

Pro Husserla je hledání pravdy nekonečný projekt, ve kterém má „pravda“ úlohu regulativní ideje. Naproti tomu pro Tomáše pravda *je*, a poznání, které ji celou postihuje, je Boží poznání, on dává účast na tomto poznání lidem, ať už v přirozeném poznání, nebo skrze víru. Ale je zde i hraniční pásmo: „ve zjevení je sděleno také mnohé z toho, co by na cestě poznání mohli poznat pouze někteří, nebo co by mohlo být poznáno jen s nedostatečnou jistotou.“[70] Z toho plyne jednoznačná výhoda pro ty myslitele, kteří mají víru. Víra je jakýmsi legitimním „dopingem“ ve filosofické oblasti. Podle Tomáše se filosofie dokonce nesmí bez víry obejít, protože by jinak zanedbala pravdu. Naproti tomu podle Husserla víra ve filosofii spolurozhodovat nemá.[71]

Zásadní rozpor mezi Tomášem Akvinským a Husserlem je tedy v otázce mezí přirozeného rozumu: Zdá se, že na začátku filosofického tázání musí přirozený rozum nejprve vymezit své hranice. Jak má ale rozum ještě nevymezený vymezit své hranice? Nepotřebuje k tomu nějaký Archimédův bod mimo rozum samotný? A vidíme, že nejzásadnějším rozdílem mezi oběma mysliteli je právě tento počáteční bod, o nějž je možné opřít vše ostatní.[72]

Pro sv. Tomáše Akvinského je tímto prvním východiskem víra. Steinová rozpoznává, že víra, která by byla pouze nějakým iracionálním pocitem, by musela být z filosofického bádání vyloučena, pro ni (stejně jako pro Akvinského) však víra není

[67] Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského,* s. 5–6.

[68] Steinová, s. 6.

[69] Steinová, s. 6.

[70] Steinová, s. 8.

[71] Steinová, s. 7–8.

[72] Steinová, s. 9.

iracionální pocit, naopak je zahrnuta v ratiu, má podstatný vztah k pravdě a nepravdě, je cestou k pravdě, navíc nejjistější cestou k pravdě, není žádná větší jistota než jistota víry (jakkoli je to jistota „nenahlédnutelná“).[73] Kdo však na něco takového přistoupí? Ten kdo má víru. Tento existenciální zážitek je zcela primární, „víra ručí sama za sebe“. „Odvolávat se na důkazy Boží existence by [...] nepomohlo.“ Ačkoli je vlastně *možné* „dokázat“ Boží existenci na úrovni přirozeného rozumu (ze stvoření na Stvořitele), víra jakožto první existenciální jistota, je jistotou vyššího řádu, a jako taková je nenahraditelná.[74]

Husserl hledá prvotní jistotu jinde. Moderní „kritická“ filosofie přerušila s vírou styky, proto je pro Husserla případná Boží existence jakožto dokázaný poznatek pouze jedním z možná pravdivých obsahů poznání. Zde je však hledáno něco jiného: spolehlivé východisko, z něhož by bylo možné vést důvěru v jakékoli obsahy vědění vůbec. Husserl šel ve stopách Descarta a Kanta a dospěl nakonec k „transcendentálně očištěnému vědomí“ jakožto první jistotě. Cílem je vyloučit vše, co by se mohlo stát zdrojem chyby, proto na jednu stranu uzávorkuje všechny výsledky zprostředkujícího myšlení a vychází pouze z toho, co je zcela evidentní daností (*clare et distincte*), na druhou stranu suspenduje přirozenou zkušenost ve prospěch zkoumání čistých podstat. Toto je ještě vyostřeno na ryzí imanenci: poznání tvoří se svým předmětem jednotu. Tento přístup nemůže sdílet sv. Tomáš Akvinský, neboť pro něj jednota bytí a poznání náleží jedině Bohu.[75]

Z určitého pohledu se Husserl zabýval pouze přípravnou fází filosofování, jakoby pořád setrvával v bodě „0“. Tomáš naproti tomu dělal filosofii „od A do Z“, otázky poznání pro něj mají své místo jako jedna ze sekcí v rámci jediné velké ontologie či metafysiky. Kde v rámci této ontologie by bylo třeba hledat místo pro Husserlovu „transcendentální fenomenologii“? Odpověď je podle Husserlova vlastního náhledu jasná: ona sama je touto obecnou ontologií. To, co podle Steinové Husserl nabízí, jsou však pouze metodické úvahy, a ty jí nestačí, ona hledá „filosofii života“, proto se obrací k Tomášovi, který se zabýval otázkou „co“, ne otázkou „jak“. Z Husserlova pohledu je však takové filosofování „dogmatické“. Co Husserl

[73] Steinová, s. 9.

[74] Steinová, s. 11.

[75] Steinová, s. 12.

„uzávorkovává“ a prohlašuje za relativní s pouze předběžným nárokem na existenci, to Tomáš (z moderního pohledu) „nekriticky“ poznává.[76]

Podle Steinové interpretace je pro sv. Tomáše Akvinského předmětem první filosofie (metafysiky) Bůh. Každá bytost dostává svou bytnost (to, co je) a existenci od Boha, rovněž taky možnosti svého poznání a svého tíhnutí či usilování. Proto je jeho filosofie „teocentrická“, neboť Bůh je jejím ústředním bodem. Naproti tomu Husserlova filosofie je „egocentrická“, protože se soustředí kolem otázky, jak si „já“ skrze rozmanité akty vědomí konstituuje svůj svět. Subjekt je centrálním bodem filosofického zkoumání, vše ostatní je k němu vztaženo. Svět, který se buduje v aktech subjektu, zůstává vždy světem pro subjekt, existence je ztotožněna s „ukazováním-se“ pro vědomí, nazírající „já“ je absolutním bytím.[77] Zde se opět dostáváme k problému „transcendentálního idealismu“, který jsme analyzovali výše.

Přesto se Husserlův původní projekt s filosofií sv. Tomáše Akvinského co do metodologického postupu v podstatných bodech zcela shoduje (Steinové teze): Husserlovo rozlišení podstaty a faktu byl středověké filosofii běžně známý, a to v rozlišování toho, co věcem náleží „o sobě“, tj. esenciálně, podle jejich „esence“, a toho, co věcem náleží „akcidentálně“, skrze faktický průběh dění. Zde je podle Steinové podstatná shoda mezi fenomenologií a scholastikou: v analýze eidetického a empirického.[78]

Druhá polovina eseje se pak zabývá otázkou „intuice“. Jde zčásti o Steinové obhajobu fenomenologické metody vůči novoscholastikům, kteří v eidetickém názoru (nazírání podstat, *eidos, Wesen*) spatřovali nelegitimní nárok na údajně bezprostřední nahlédnutí věčných pravd. Steinová upozorňuje, že je výraz „intuice“ historicky zatížen, proto je pochopitelné, že si pod ním novoscholastici představují něco, co je vyhrazeno pouze blaženým bytostem či přímo Bohu. Z jejich pohledu to vypadalo tak, jakoby fenomenologická metoda měla znamenat, že fenomenolog jednoduše sedí u psacího stolu a libovolně disponuje tím, co je v mystické literatuře označováno jako *visio beatifica*.[79]

[76] Steinová, s. 12–15.

[77] Steinová, s. 14–16.

[78] Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*, s. 19.

[79] Steinová, s. 19.

Jaké je tedy správné pochopení fenomenologické intuice? „Intuice“ je ve skutečnosti namáhavý intelektuální výkon. Fenomenolog nečeká na mystická osvícení, ale provádí interpretaci materiálu.[80] „Nazřená podstata“ je získána jako invariant z množství jevů téhož předmětu. Což souhlasí i se scholastickou metodou, která spočívá v logickém zpracování a vyhodnocení smyslové zkušenosti. Zde je také shoda s Akvinským, který označil za přední úlohu intelektu *intus legere*, tedy „číst ve vnitřku věcí“; což by mohlo posloužit jako pěkné vyjádřením jádra fenomenologické metody. Steinová zdůrazňuje, že ani ve fenomenologii, ani u Akvinského nejde o „konstrukci“, ale že poznání má na obou stranách v posledku charakter „přijetí“ poznávaného.[81]

Zbytek eseje se pak věnuje jednomu z aspektů intuice, a to její „bezprostřednosti“. Nakolik je poznání vlastní existence, světa, Boha a podstat bezprostřední, či naopak zprostředkované? K poznání vlastní existence mi stačí světlo rozumu. K poznání vnějšího světa potřebuji kromě rozumu také formy či „species“, skrze něž rozum poznává věci. Poznání Boha je zprostředkováno trojím způsobem: skrze rozum, skrze „species“, a navíc také skrze empirické předměty (od stvoření ke Stvořiteli). A jak je to s bezprostředností nahlédnutí podstat? Zcela bezprostřední nahlédnutí podstat věcí mají skutečně pouze blažení, kteří v Bohu nahlížejí archetypy či předobrazy věcí. V běžném provozu je však třeba se k bytnostem dopracovat rozumem, a to skrze „species“. „Species“ se však s podstatou věci, jak je o sobě, nemusí shodovat. Fenomenologie chce vyřešit problém tím, že se omezuje v imanenci na poznání samotných „species“, nepoznává věc „o sobě“, zříká se tedy aplikace pravd o podstatách na skutečnost.[82]

[80] Steinová, s. 19.

[81] Steinová, s. 21.

[82] Steinová, s. 22–27.

Závěr:

Obě linie (jak středověká, tak moderní) považují za úkol filosofie získat co nejuniverzálnější a co nejpevněji založené poznání světa. Husserl hledá „absolutní“ východisko v imanenci vědomí, pro sv. Tomáše je tímto východiskem víra. Fenomenologie se snaží ustanovit sebe samu jako vědu o podstatách a ukázat, jak se pro vědomí může díky jeho duchovním funkcím konstituovat svět, případně jiné možné světy; „náš“ svět by byl v této souvislosti pochopitelný jako jedna z možností. Prozkoumání jeho faktické skladby přenechává fenomenologie pozitivním vědám. [...] U sv. Tomáše se nejednalo o možné světy, nýbrž o co možná nejdokonalejší obraz tohoto světa. [...] Východiskem zajišťujícím jednotu [...] je pro Husserla transcendentálně očištěné vědomí, pro sv. Tomáše Bůh a jeho poměr ke stvořenému světu.[83]

[83] Steinová, 27–28.

3.2. Je zde nějaká křesťanská filosofie?

Již ve Steinové eseji komparující Husserla a Akvinského se ukázalo, že moderní a středověká filosofie se radikálně odlišují v přístupu ke vztahu vědění [Wissen] a víry [Glauben], vztahu filosofie a teologie. Středověká filosofie spatřovala ve zjevení měřítko veškeré pravdy, snažila se filosoficky uchopit problémy, které jí kladla křesťanská dogmatika, a víru uznávala jako legitimní zdroj vědění. V tomto ohledu se moderní filosofie zcela odlišuje. Vyvstávají tak otázky, které si Steinová klade v první kapitole *Konečného a věčného bytí* (rukopis, 1935–1936). Je křesťanská filosofie možná? A pokud ano, v jakém smyslu?[84]

Abychom mohli porozumět Steinové pozici, začněme představením jejího názoru na povahu filosofie. Co je to filosofie? Steinová v souladu s Husserlem[85] říká, že filosofie je především věda.[86] Co je to věda [Wissenschaft]? Moderní logika a teorie poznání (tj. Husserlova fenomenologie) míní pojmem věda „myšlenkovou strukturu, jíž přisuzuje existenci nezávislou na individuální mysli badatele [...] strukturu pojmů, úsudků a důkazů, které jsou navzájem propojeny a uspořádány podle určitých zákonů“[87]. Věda, jak je o sobě jakožto idea, je projektem úplného vědění, a jelikož ve vědění vlastníme pravdu, je posledním cílem vědy pravda. Věda tak představuje lidské usilování o pravdu.

Co je to pravda? Steinová zastává korespondenční teorii pravdy: Pravdivost věty spočívá v její korespondenci s něčím, co je. Například věta „Kvetou třešně,“ je pravdivá, pokud třešně „v pravdě“ kvetou. Fakt, že je význam této věty skutečným poznáním či věděním (a ne pouhým názorem), znamená, že jí něco „v pravdě“ odpovídá. „Každá věda [tak] cílí na pravdivé bytí.“[88] „O pravdě lze mluvit tehdy, když poznávající mysl poznává nějaké bytí.“[89]

Pravdivý výrok spojuje subjekt (třešně) s nějakým predikátem (kvetou). Nicméně taková věta se nezaměřuje ani na samotný předmět, ani na samotný predikát, jde spíše o určitý existující stav věcí [Sachverhalte] (že třešně kvetou). „*Věda jakožto idea* – tento přetrvávající podklad každého konkrétního lidského poznání a vědy – má

[84] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 12.

[85] Viz Husserlova *Logická zkoumání* (1900/1) či *Filosofie jako přísná věda* (1910/11).

[86] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 14.

[87] Stein, s. 15.

[88] Stein, s. 17.

[89] Stein, *Knowledge and Faith*, s. 71.

být chápána jako ‚čisté' [...] vyjádření všech těchto stavů věcí, v nichž se jsoucno [das Seinde] rozvíjí v souladu se svou vnitřní nutností."[90] Je však možné podat úplné vyjádření všech stavů věcí? Anebo aspoň vyjádření všech stavů věcí, které by náležely k některé jednotlivé oblasti reality? U předmětů exaktních věd může zůstat odpověď otevřená, avšak reálný svět v jeho plnosti žádné diskursivní poznání nikdy nevyčerpá. Z tohoto pohledu je věda z podstaty nerealizovatelný projekt. „Úplná věda" je něco, s čím se v oboru naší reálné zkušenosti nikdy nesetkáme. Je třeba rozlišit mezi podstatou vědy, čím je sama o sobě jakožto idea, a její konkrétní realizací, čím je v určité faktické situaci či konkrétních historických podmínkách. Věda ve své historické situaci je tak vždy fragmentem, něčím neúplným, co navíc kromě tušení pravdy zahrnuje také chyby a pokřivenosti hledající mysli.

Co bylo řečeno obecně o vědě, platí také o filosofii, neboť, jak jsme uvedli výše: Pro Steinovou je filosofie především *věda*. Co však odlišuje filosofii jakožto specifickou vědu? Speciální disciplíny jsou vymezeny svým předmětem. Co je tímto předmětem v případě filosofie? Každá disciplína si na začátku potřebuje vyjasnit své základní pojmy a metodu, jíž má postupovat při získávání vědění. Navíc i při samotném rozvoji disciplíny je třeba čas od času přezkoušet základní principy té které disciplíny. Steinová uvádí jako příklad psychologii, která se na přelomu století ocitla v krizi, kdy zde na jedné straně bylo bohaté pole nových objevů, na druhou stranu koncepční problémy.[91] A právě zde je úkol filosofie: prozkoumat to, co jiné disciplíny bez otázek přijímají (z před-vědeckého myšlení). Avšak filosofie se s tímto vyjasněním nespokojí, jejím cílem jsou nejzazší příčiny, bytí jako takové, struktura totality všeho jsoucího.[92]

Když tedy Steinová vymezila obecné pojmy jako pravda, věda a filosofie, může přistoupit k pojednání speciálně o křesťanské filosofii. V souvislosti vztahu víry a rozumu uvádí Steinová myšlenku Jacquese Maritaina, který rozlišuje filosofii jako takovou (co do její podstaty) a na druhou stranu filosofii, která se realizuje v určité historické situaci či konkrétních podmínkách. „Pokud je uvažována filosofie co do své podstaty, jako taková je na víře a teologii *zcela nezávislá*. Avšak tato podstata je

[90] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 18.

[91] Zde Steinová čerpá z vlastní zkušenosti: než se zorientovala na Husserlovu fenomenologii, věnovala se ve Vroclavi psychologii, kterou však s odstupem hodnotila jako „vědu v plenkách", proto se později sama věnovala teoretickým základům psychologie: na svou doktorskou disertaci navázala *Příspěvky k filosofickému založení psychologie a duchověd* (1922).

[92] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 20.

realizována v rámci proměnlivých historických podmínek, a s ohledem na tuto realizaci je možné mluvit o *křesťanské situaci či stavu filosofie*.“[93]

Jaká je tato specificky „křesťanská situace“? Milost očišťuje rozum, jak byl ve stavu po pádu, činí jej tak méně náchylným k omylům, kterých však ani tak není zcela prost. Navíc „křesťanská situace“ přináší obsahy a koncepty (např. stvoření, prvotní hřích, vykoupení atd.)[94], ke kterým by lidský rozum sám od sebe nikdy nedospěl. J. Maritain a G. Marcel o tom mluví jako o „skandálu“ lidského rozumu, „že fakt a hodnota zjevení leží za jakoukoli zkušeností založenou čistě na lidských základech.“[95] Křesťanský filosof proto musí rozšířit své uvažování i za hranice své přirozené zkušenosti a přirozeného rozumu, a to směrem ke jsoucnům, se kterými jsme obeznámeni skrze zjevení. Víra a teologie osvěcují přirozený rozum, co se týká prvního jsoucna, a také osvětlují vztah prvního jsoucna a všeho jsoucího.

Úkolem teologie je zkoumat fakta zjevení a jejich význam. Filosofie pak má za úkol harmonizovat tato fakta a jejich teologické interpretace s tím, čeho dosáhla užíváním svých vlastních prostředků. Taková filosofie pak už není „čistá“ či „autonomní“, přesto se nestává teologií. Jde o to, že s pomocí jedné disciplíny činí badatel pokrok ve svém vlastním výzkumu[96]. Čistá filosofie jakožto věda o jsoucnu a bytí je i ve své největší dokonalosti pouhým fragmentem. Podle Steinové filosofie založená čistě na přirozeném rozumu nemůže sama sebe přivést k dokonalosti, pro své završení potřebuje teologii[97], ovšem bez toho, aby se sama stala teologií.[98]

---

[93] Stein, s. 13.

[94] Steinová pak zmiňuje tezi, že křesťanství obohatilo filosofickou spekulaci, neboť ji nutilo k promýšlení problémů, které by filosofie sama od sebe nereflektovala. „Nauka o Bohu a božím stvoření učí filosofii rozlišovat mezi bytností a existencí [Wesen und Dasein]; nauka o Trojici a Vtělení nás zpravuje o rozdílu mezi přirozeností a osobou a nauka o Eucharistii nás nutí vypracovat jasný a rozlišený význam substance a akcidentu.“ (Stein, s. 23.)

[95] Jacques Maritain, *Von der christlichen Philosophie* (Salzburg: A. Pustet, 1935), 74. Cit. dle Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 13.

[96] Jako když si třeba historik zabývající se dějinami moderní fyziky nastuduje teorii relativity; nestane se proto fyzikem, ale pochopí lépe historický význam Eisteinova objevu, takže je schopen lépe popsat dané historické události (Steinové příklad).

[97] Avšak ani teologie není úplná, stále se vyvíjí. A nadto: zjevení nezjevuje plnost božské pravdy, která je nekonečná, člověk ji uchopuje pouze svým omezeným způsobem. Proto je mystika vlastně ideálem filosofie.

Zjevená pravda má pro křesťanského filosofa nejvyšší autoritu, proto se filosof/filosofka vzdá své filosofické hypotézy, pokud rozpozná, že je v rozporu se zjevením. „Dokonce i nevěřící pochopí, že věřící se musí sklonit před touto autoritou, ne jen jako věřící křesťan, ale také jako filosof.“[99] To je samozřejmě podmíněno darem víry. Můžeme tak s mírným posunem mluvit o „křesťanské situaci“ samotné myslitelky: když Steinová jakožto filosofka uvěřila, změnily se vnější podmínky jejího filosofování, její myšlení se najednou ocitlo v „křesťanské situaci“ – její filosofie nemohla být stejná.

Co je to víra? Teologická terminologie rozlišuje víru jakožto žitou víru, ctnost, existenciální jistotu či akt víry (*fides, qua creditur*) a víru jakožto určité obsahy víry, zjevenou pravdu či dogmatiku (*fides, quae creditur*). Steinová říká, že v prvním významu (*fides, qua creditur*) je implicitně obsaženo také přijetí pravd víry.[100] Člověk věří Bohu a věří také, že Bůh, kterému věří, je.[101] Víra je tak akt, v němž je uchopován Bůh, mít víru znamená mít Boha, toto „vlastnictví“ ale předpokládá, že je člověk sám „vlastněn“ Bohem. Jinými slovy nelze věřit bez milosti. Navíc víra necílí primárně na nějaké „myšlenky“, ale na Boha samotného[102], jakožto na „Ty“. Podle Steinové je víra blíž Boží moudrosti než jakékoli filosofické či teologické poznání a věda. Mystika je tak vlastně „ideálem“ filosofie. „Dokonalé naplnění všeho, nač filosofie – jakožto usilování o moudrost – cílí, je sama Boží moudrost, jednoduché *visio*, kterým Bůh pojímá sám sebe a celé své stvoření.“[103]

Obsahy víry přijímá člověk na základě svědectví samotného Boha[104], tím pádem má však určité vědění, které není evidentní samo o sobě, jako jsou evidentní nevyvratitelné pravdy rozumu. Filosofie tak nemůže vypovídat o tom, k čemu dospěla

---

[98] V tomto stanovisku se Steinová shoduje s názorem E. Przywary. Viz Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 25. a pozn. 41 na s. 551.

[99] Stein, s. 23.

[100] Stein, s. 27.

[101] Na tomto místě však vyvstává otázka plynoucí z toho, že je sice pravda, že ke každé víře *qua creditur* nutně náleží nějaké *quae creditur*, je však jasné, že u různých lidí se k jejich žité víře budou pojit různé věřené obsahy. To Steinová neproblematizuje a říká, že ve *fides, qua creditur* je implicitně obsažena víra v *Boha*, což je však určitý specifický druh víry. Srov. Židům 11,1-3.

[102] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 27.

[103] Stein, s. 26.

[104] Steinová si je dobře vědoma, že odkazovat při dokazování pravdivosti zjevení na Boha jako původce sdělení, a tedy záruku pravdivosti, je ve filosofii tzv. argument kruhem (*circulus vitiosus*). Viz Steinová, *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*, s. 11.

s pomocí křesťanské víry, se stejným stupněm srozumitelnosti, kterou charakterizují její vlastní nezávislé přísně filosofické závěry.[105] Říká se, že víra je „temné světlo“[106]. Pomáhá něco pochopit, zároveň ale odkazuje k něčemu nepochopitelnému. Nejzazší základ všech jsoucen je neuchopitelný. Když se na to podíváme z této perspektivy, všechno naše poznání se přesune do tohoto „temného světla“ víry, všechno srozumitelné (*clare et distincte*) je zasazeno do tohoto neuchopitelného pozadí.[107]

Ale protože je těžké postupovat ve tmě, je „slabé světlo přirozeného rozumu“ potřeba k tomu, aby křesťanský filosof nezabloudil a aby jeho cestu mohli sledovat také nevěřící, kteří nemají „temné světlo“. Pravdy víry, které byly křesťanským myslitelem přijaty jako východiska určitých problémů, mají v dialogu s nevěřícím povahu *hypotéz*.[108] Když se filosofická reflexe setká s otázkami, které by sama nedokázala rozřešit, může si osvojit odpovědi křesťanské teologie, která je zde přibrána jako zdroj pro badatelský pokrok.

Můžeme uzavřít, že Steinové teoretické uchopení vztahu víry a rozumu dostává v *Konečném a věčném bytí* tuto podobu: Pokud je filosofie vědou, která se snaží nalézt smysl bytí a pokud toho lidský rozum sám o sobě není schopen, pak je víra legitimním zdrojem poznání, které překračuje rozum, takže je vhodné, a dokonce nutné, aby filosofie pomoc víry přijala. Steinová zároveň říká, že filosofie se přitom nestává teologií, protože obsahy víry slouží zde jako pouhá hypotéza či možné řešení filosofických otázek.

[105] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 27.

[106] Odkaz na mystickou cestu sv. Jana od Kříže.

[107] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 27.

[108] Stein, s. 28. V tomto se Steinové přístup liší od Akvinského: Akvinský by zřejmě nikdy nekladl obsahy víry jako pouhé hypotézy. „Když se nyní ptáme na vztah teologie a filosofie [...] zkoumání této otázky nemá ani nejmenší smysl pro *toho*, kdo neakceptuje, že teologie vůbec existuje; to znamená pro toho, kdo ani neuznává fakt zjevení a nepřijímá obsah zjevení jako pravdu. [...] Určité věci vůbec nelze provozovat jako hru [...] . Tak nelze prostě říct: Předpokládejme, že křesťané mají pravdu, a podívejme se, jak daleko s tím dojdeme.“ (Josef Pieper, „Filosofie a teologie podle Tomáše Akvinského", *Teologické texty*, č. 5 (1992): s. 167.)

3.3. Víra hledající nahlédnutí

Jak je patrné z pojednání o víře a rozumu v *Endliches und ewiges Sein*, stejně jako ze srovnávací eseje pro Husserlovu *Festschrift*, pro Steinovou není víra nějaký iracionální pocit. Víra, o které mluví, není „slepá víra“. Naopak se řadí k dlouhé křesťanské filosofické tradici, která přibírá víru k řešení filosofických otázek, což předpokládá, že víra je z principu schopná vést s filosofií racionální rozhovor. Významným reprezentantem této tradice je Anselm z Canterbury, který spojení víry a rozumu charakterizuje dvěma hesly, která lze nalézt již u sv. Augustina: *fides quaerens intellectum* (víra hledající nahlédnutí) a *credo ut intelligam* (věřím, abych pochopil).[109]

> Víra, o které Anselm mluví, znamená přijetí křesťanského učení a poslušnost vůči církevní autoritě, zároveň je to však víra živoucí, která hledá, která touží po Bohu a směřuje k němu. Až dojde svého cíle, nebude již vírou, promění se v blažené patření [*visio beatifica*], v pohled tváří v tvář. A právě na cestě mezi vírou a viděním leží nahlédnutí (*intellectus*) jako částečné spatření toho, co jednou víra uvidí v plnosti, až se promění ve vidění.[110]

Anselm zdůraznil *ratio* v řešení vztahu víry a rozumu. „To, čemu víra věří, chce Anselmova teologie ‚zdůvodnit‘, resp. odhalit v tom racionální strukturu, a tak dospět k nahlédnutí.“[111] Jde ve skutečnosti o krajní formu „rozumové cesty k Bohu“, jejíž úskalí pojmenoval E. Gilson, když napsal, že „sv. Anselm se nezalekl úkolu dokázat nutnost Boží trojjedinosti a Božího vtělení“[112].

Steinová si je vědoma úskalí takového řešení vztahu víry a rozumu a její pozice je tak o něco opatrnější než ta Anselmova. Výše jsem pojednala o její intenci ukázat, že víra a rozum (víra a věda) nejsou v rozporu a že pravdy víry mají natolik racionální strukturu, že je lze integrovat jakožto hypotézy do filosofického systému, chce ukázat, že křesťanská filosofie *je* možná. Na druhou stranu jsme viděli, že mluví o „temném světle víry“, v hesle „víra hledající nahlédnutí“ je totiž implicitně obsažena určitá nesamozřejmost cesty od víry k *ratiu*.

---

[109] Josef Pieper, *Scholastika: Osobnosti a náměty středověké filosofie* (Praha: Vyšehrad, 1993), s. 48.

[110] Lenka Karfíková, „Víra, která hledá nahlédnutí", in *Fides quaerens intellectum*, Anselm z Canterbury, přel. Lenka Karfíková (Praha: Kalich, 1990), s. 3.

[111] Karfíková, s. 3.

[112] Etienne Gilson, *History of Christian Philosophy in the Middle Ages* (New York: Random House, 1955), 129. Cit. dle Pieper, *Scholastika*, s. 50.

Dionýsios Areopagita ukazuje dvě radikálně odlišné cesty vypovídání o Bohu: jednu pozitivní a druhou negativní. V té první lidský rozum přitakává Božímu sebe-zjevení ve stvoření (*via affirmativa*). Druhá cesta se pak nezakládá na tom, co můžeme o Bohu pozitivně říct, ale naopak na tom, co o něm říct nemůžeme (*via negativa*). V oné druhé cestě není ta první anihilována, pouze je poukazováno na hranice zkušenosti a je zde snaha osvobodit zkušenost Boha od zátěže nedostatečnosti lidského poznání. „Naivní" přívlastky (jako Dobro, Bytí, Jeden), které teologie Bohu dává, mají být radikálně očištěny poznáním, že Bůh je *Jiný*.[113]

V jakém vztahu je Steinové vlastní myšlení k těmto úvahám? Je třeba poznamenat, že Steinová věnovala „symbolické teologii" Dionysia Areopagity samostatnou studii, a to „Cesty poznání Boha" (rukopis, 1940–1941)[114]. Steinová zde analyzuje zkušenost Boha a v souladu s Areopagitou říká, že jazyk, jímž je zkušenost Boha popisována, je z podstaty symbolický. Slova, jimiž o Bohu mluvíme, nám spíše než cokoli „pozitivního" zpřítomňují Boží nepřítomnost a neproniknutelnost, neboť zkušenost Boha v sobě nutně zároveň zahrnuje nedostatečnost lidského rozumu.[115]

Boha nevidíme přímo našima tělesnýma očima, ani naše vnitřní imaginace s ním nemá přímo nic společného. Přesto můžeme „cítit", že Bůh je přítomen. Člověk cítí, že se ho Bůh „dotýká" právě teď.[116] Jde o žitou zkušenost nezprostředkovanou žádným slovem ani obrazem, která je vrcholem, k němuž stupně poznání Boha vedou.[117] Tato zkušenost není nikdy přímo smyslová zkušenost. Taková zkušenost má ze všeho nejblíže ke zkušenosti s druhým člověkem: když pozoruji pohybující se cizí tělo, které se pohybuje stejným způsobem jako to moje, intuitivně jej konstituuji jako živé a

[113] Michael F. Andrews, „Faith Seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein", in *The Experience of God: A Postmodern Response*, ed. Kevin Hart a Barbara Eileen Wall (New York: Fordham University Press, 2005), s. 142–43.

[114] „Cesty poznání Boha" napsala Steinová někdy v letech 1940–1941 na žádost americké International Phenomenological Society, jejíž členkou se prostřednictvím Fritze Kaufmana stala, a to jako příspěvek do časopisu této nově vzniklé společnosti. Steinové text byl odevzdán v roce 1941, nebyl však otištěn, neboť byl shledán „čistě teologickým" a jako takový nezapadal do koncepce periodika. Bylo doporučeno jeho vydání v jiném časopise. Publikován byl nakonec v *The Tomist* v roce 1946. (Steven Payne, „Foreword to the ICS Edition", in *Knowledge and Faith*, Edith Stein, CWES, v. 8 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2000).)

[115] Andrews, „Faith Seeking Understanding", s. 148.

[116] Stein, *Knowledge and Faith*, s. 104.

[117] Stein, s. 116.

oduševnělé, „život a duši“ však nemůžeme vidět přímo, přesto je vnímáme zároveň s tím, co skutečně vnějškově percipujeme.[118] Když zmizí všechny tělesné symboly, zůstává čistě to skryté, k němuž se dostávám skrze vcítění.

> Steinové jde o to, že Temná Noc [tj. způsob, jímž se Bůh ukazuje] vykazuje trhlinu v reprezentativním způsobu myšlení stejným způsobem, jako *já* druhého člověka zůstává mimo můj dosah jakožto nějaké [bytí] pro-sebe. Skrze vcítění (*Einfühlung*) vnímám tělo druhého, avšak proud jeho žité zkušenosti (*Erlebnis*) si musím [rozklíčovat].[119]

Zde je tedy řeč o zcela osobní zkušenosti, jejíž převod do slov není lehký, jelikož konečný rozum poznává Nekonečného Boha, takže čím víc ho poznává, tím víc se jeho běžná kognice noří do „noci“, což je podstata mystické zkušenosti obecně. Jde o zkušenost Boha, kterou lze v nějakém smyslu označit jako ne-zkušenost.[120] Přesto, všechna tato vyjádření, veškerá „negativní teologie“, představují určitý pokus o převod do slov, o vyjádření zkušenosti, byť by byla v nějakém smyslu ne-zkušeností. „Bůh dává svým ‚teologům‘ slova a obrazy, které je zmocňují mluvit o něm s druhými. A k těmto druhým promlouvá jako ‚symbolický teolog‘ – skrze přirozenost, skrze jejich vnitřní zkušenost i skrze své stopy v lidském životě a dějinách světa – tímto způsobem je uschopňuje rozumět jazyku teologů.“[121]

[118] Andrews, „Faith Seeking Understanding", s. 150.

[119] Andrews, s. 151.

[120] Andrews, s. 154.

[121] Stein, *Knowledge and Faith*, s. 117.

3.4. Exkurz o důkazech Boží existence a Steinové postoji k nim

Za významný ukazatel toho, jak který myslitel či myslitelka chápe vztah rozumu a víry, lze považovat důkazy Boží existence. Lze dokázat Boha? A jakou povahu případný důkaz má? Proto dříve, než přistoupím k představení Steinové vlastního konkrétního naplnění programu křesťanské filosofie, udělám malou odbočku a pojednám o tom, jakou pozici zastává Steinová v kontroverzi týkající se možnosti dokázat Boží existenci.

Výše zmíněný Anselm z Canterbury je znám mimo jiné pro svůj „ontologický důkaz" Boží existence. Bůh je dokazován jako nutně jsoucí na základě logické dedukce ze samotného pojmu či definice Boha. Ani u Anselma není však zcela jasné, jak jeho „důkaz" interpretovat. Anselm nemůže jako potenciálního adresáta svého „důkazu" uvažovat novověkého ateistu, ale jedině biblického „pošetilce", žida či muslima. Podle interpretace K. Bartha tak Anselm nezamýšlí nic jiného než promýšlet obsah víry, logicky uspořádat to, co je vírou již přijato, nikoli dokázat Boha pouze a jedině na základě čistého rozumu. Proti této interpretaci však stojí jiné přístupy, které upozorňují na důležitost, kterou pro Anselma mělo *ratio*, či na jeho důraz na jednotu pravdy.[122] Nakonec je přece jen možné chápat Anselmův důkaz tak, že Boha lze jednoduše dokázat čistě logickou dedukcí.

Tato anselmovská kontroverze vyjevuje škálu, na níž se může dokazování Boha pohybovat: od racionalistického přístupu, který nadřazuje *ratio* a určitý věroučný systém považuje za přijatelný natolik, nakolik je prokazatelný, až po fideistický přístup, který naopak nadřazuje *fides* a nechce poměřovat víru rozumem, neboť víra je v nějakém podstatném smyslu neracionalizovatelná a její obsah má být přijat třeba i navzdory rozumu.[123] Symbolem racionalistického přístupu jsou tak právě důkazy Boží existence, fideistický přístup se naopak vyjadřuje v Kierkegaardově výzvě ke „skoku do Boha"[124].

---

[122] Karfíková, „Víra, která hledá nahlédnutí", s. 16.

[123] Tomáš Machula, „Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius", in *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu: pracovní překlad*, ed. Karel Skalický (Praha: Krystal OP, 2006), s. 29.

[124] V době, kdy se rozhodovala její konverze, Steinová Kierkegaarda četla. Petkevič píše: „Mimo evangelium čte Steinová v této klíčové době i dánského filosofa Sörena Kirkegaarda. Kirkegaardova víra je však pro ni jakoby odtržena od svého předmětu, jeho pojetí víry se jí zdá být stavem jakési euforie, vášně." (Steinová a Petkevič, *Myšlenky a meditace*, s. 80.) Obdobně Neyerová: „Edita v září toho roku studovala Tereziiny spisy a četla Sørena Kierkegaarda (1813–1855), klíčovou postavu pro existencialisty 20. století (zejména pro Martina Heideggera) i dialektickou teologii (např. Karl Barth, Rudolf Bultmann).

Naše teze je, že Steinové pozice se pohybuje někde ve středu výše zmíněné škály, zároveň budeme sledovat, jak se její řešení má k tomu, které zastával sv. Tomáš Akvinský. Akvinský mínil, že je zde společné pole pro všechny, a to filosofie založená čistě na přirozeném rozumu. Jeho předpokladem přitom bylo, že i na poli této přirozené filosofie je možné učinit pravdu křesťanské víry zjevnou a odmítnout omyly pohanů.[125] K Anselmovu důkazu Tomáš říká, že jsou vzhledem k povaze lidské přirozenosti *vhodnější* cesty, jak dospět k poznání Boží existence. Jeho řešením je „pět cest" k poznání Boží existence, které jsou označovány jako „kosmologické důkazy"[126]. Jedná se vždy o myšlenkovou cestu od stvoření ke Stvořiteli. Opět je však třeba se ptát, v jakém smyslu se má jednat o „důkaz".

Boží existence není zřejmá sama o sobě, proto je třeba ji prokázat – a prokázat ji *lze* (což je, jak se píše v *Sumě proti pohanům*, předpoklad veškerého dalšího postupu). Pro Akvinského bylo ve vztahu k Bohu spíše než „to, že je" problematičtější „to, co je". Negativní teologie proto hrála velmi důležitou roli i v Tomášově myšlení – jeho koncept *analogia entis* zdůrazňuje, že vedle podobnosti mezi stvořením a Stvořitelem existuje ještě mnohem větší nepodobnost.[127]

Jaké je tedy Steinové vlastní stanovisko k dokazování Boží existence? V jejím *Konečném a věčném bytí* čteme:

> Jsou dvě cesty, jak mohu dospět k rozpoznání *věčného bytí* jako základu svého vlastního bytí. Jednou je *cesta víry*, v níž se Bůh zjevuje jako ten, který je, jako *stvořitel* a *udržovatel*. A když náš spasitel řekne, „kdo věří v Syna, má život

---

Na rozdíl od útěchy a útočiště, které Terezie nacházela v Bohu ve svém životním zápase i utrpení, odhaloval luterán Kierkegaard neúprosnou křehkost lidské existence a radikální vzdálenost mezi Bohema a člověkem. [...] Od Gertrudy Koebnerové se dozvídáme, že Kierkegaardovy závěry Editu neuspokojily. Steinová nepřijímá lidské zoufalství jako jediné antropologické zjištění, ale hledí na člověka jako na zvláštní komplex, který zahrnuje strach i bezpečí, odevzdání se i samostatnost, omyl i schopnost pravdy, nepochopitelnost i racionalitu. Teprve z tohoto komplexního stavu, který nebyl získán výlučně vírou, ale i zkušeností a reflexí, se ve svých pozdějších pracích snaží dále obezřetně uvažovat o Bohu." (Müller a Neyer, *Život Edity Steinové*, s. 129.)

[125] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 13.

[126] Kromě „páté cesty", která má spíš povahu teleologickou.

[127] Pavel Floss, *Architekti křesťanského středověkého vědění* (Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014), s. 190-199; Jean-Pierre Torrell, *Svatý Tomáš Akvinský: osoba a dílo* (Praha: Krystal OP, 2017), s. 85-89.

> věčný“ (Jan, 3,36), pak mám v těchto výrocích jasné odpovědi na hádanky svého vlastního bytí. [...]
>
> Cesta víry však nicméně není cestou filosofického poznání. Je to spíše odpověď z jiného světa na otázky, které filosofie klade. Filosofie však má svou vlastní specifickou cestu: cestu diskursivního myšlení, cestu *racionálního dokazování Boží existence* [den die Gottesbeweise gehen].
>
> Základ a původce mého bytí – stejně jako všech konečných bytí – může být v posledku jedině bytí, které není pouhým obdrženým bytím (na rozdíl od všech lidských bytí). Musí to být bytí nutné, tj. musí se lišit ode všeho, co má počátek, takže to nemůže nebýt.[128]

Zdá se tedy, že kromě vírou poznané jistoty Boží existence, je zde možnost dokázat Boha skrze rozumový důkaz. V *Konečném a věčném bytí* Steinová sama podává takový „důkaz“, můžeme jej dokonce z určitého hlediska chápat jako interpretační klíč celého textu: projít cestu od konečného bytí k věčnému Bytí. Neustálé odkazování „za sebe“ a „nad sebe“, tedy transcendence, je základní intencí celého textu. Avšak předkládá zde novodobá konvertitka skutečně „tvrdý důkaz“?

K důkazu anselmovského typu se v souladu s Akvinským vyjadřuje skepticky a označuje jej za pouhou „transmutaci“ původní myšlenky, nikoli za skutečný důkaz.[129] Tomáš proto vede lidský intelekt od stvořených Božích účinků až k ideji nestvořeného Boha. Když intelekt tuto ideu uchopí, nevyhnutelně z ní vyplývá nutnost Božího bytí. „Avšak můžeme tuto ideu skutečně pochopit?“[130] V tomto se Steinová stejně jako Akvinský odkazuje k negativní teologii – konečný lidský intelekt nemůže uchopit nekonečného Boha. Steinová tedy odmítá ontologické důkazy Boží existence: Na jednu

---

[128] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 58-59.

[129] „Pokud je pravda, že bytí je bytností prvního jsoucna, pak je nemožné dokonce i jen myslet si první jsoucno bez bytí. [...] Pokud by tomu mohlo být rozuměno s veškerou možnou jasností, mohlo by to poskytnout pevný základ pro ‚ontologický důkaz Boží existence‘, základ, který by mohl být mnohem pevnější a zjevnější než idea *ens quo nihil maius cogitari possit* (jsoucna, nad něž nic většího nelze myslet), tj. myšlenka nejdokonalejšího myslitelného ens, která je odrazovým můstkem důkazu sv. Anselma. Samozřejmě to ve skutečnosti nemůžeme nazvat důkaz. [Man könnte es freilich nicht eigentlich einen »Beweis« nennen.] Když řekneme, že Boží bytí je jeho bytností, že Boha nelze myslet bez bytí, že Bůh nutně je – nejedná se nepochybně o inferenci, ale pouze o transmutaci původní myšlenky. Sv. Tomáš, který, jak je dobře známo, odmítá důkaz sv. Anselma, neodmítá platnost této transmutace. [...] Ale protože nevíme, co Bůh je, tvrzení ‚Bůh je‘, pro nás není bezprostředně sebe-evidentní; Boží existence tedy musí být dokázána z jeho účinků.“ (Stein, s. 109.)

[130] Stein, s. 109.

stranu je pravda, že ten, kdo pronikl do ideje Božího bytí, nemůže si přitom nebýt vědom nutnosti, která je v této ideji obsažena, na druhou stranu nelze tuto nutnost uchopit způsobem běžné kognice, nelze na ní vystavět skutečný *důkaz*. „Myslitelé, kteří užívají pravidla přirozeného poznání, se znovu a znovu odvracejí od skoku přes propast.“[131]

Steinové vlastní důkaz je nepochybně „kosmologický“ (usuzování z účinků na původce, ze stvoření na Stvořitele). Máme tomu tedy rozumět tak, že podle Steinové ontologický důkaz jakožto „skutečný důkaz“ sice fungovat nemůže, avšak kosmologický může? Nikoli, Steinová je nakonec skeptická i k druhému typu důkazu:

> Avšak jsou na tom *a posteriori* důkazy – inference ze stvořených účinků na nestvořenou příčinu – o mnoho lépe? Kolik nevěřících se vlastně stalo věřícími na základě přesvědčivosti tomistického důkazu Boží existence? Také tyto důkazy vyžadují skok přes propast: věřící ji přeskočí velmi lehce, avšak nevěřící se zastaví na jejím okraji.[132]

Jaký tedy můžou mít takové důkazy smysl? Podle Steinové nejsou sice dost silné, aby přesvědčily ke „skoku přes propast“, přesto mohou alespoň přivést člověka blíže k jejímu okraji.[133] Můžeme tak uzavřít, že Steinová svůj (ani žádný jiný) důkaz, ať už *a priori* nebo *a posteriori* nechápe jako „tvrdý důkaz“ (tj. takový, který by mohl přesvědčit novodobého ateistického filosofa). Boha nelze dokázat čistě racionální dedukcí či indukcí.

> Je nemožné dospět k pochopení prvního jsoucna na základě čistě filosofického zkoumání, neboť čistě přirozený rozum není schopný dosáhnout plného nahlédnutí *prvního jsoucna*. Teologické úvahy na jednu stranu nemohou vést k čistě filosofickému řešení našich filosofických otázek (tj. nemohou vést k nevývratně přesvědčivému náhledu), na druhou stranu mohou nicméně poukázat na možnost řešení za hranicemi filosofie (byť ne za hranicemi přibližně vymezené sféry filosofického porozumění).[134]

---

[131] Stein, s. 110.

[132] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 110.

[133] Karl Schudt, „Faith and Reason in the Philosophy of Edith Stein" (Disertační práce, Marquette University, 2001), s. 1.

[134] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 119–20.

4. Od konečného k věčnému bytí

4.1. Počáteční bod – naše vlastní bytí

Závěrečným dílem Steinové syntézy filosofie sv. Tomáše Akvinského s fenomenologií, je *Konečné a věčné bytí. Pokusu o výstup ke smyslu bytí* (rukopis, 1935–1936). Svou ontologii zde Steinová staví na základním rozlišení mezi konečným a nekonečným bytím, konečné bytí se dělí na esenciální a existenciální bytí. Steinová si zde klade otázku „Jaký je smysl bytí?“ Podtitul „Pokus o výstup ke smyslu bytí“ naznačuje základní směr, který chce text opsat: výstup vzhůru – od konečného k věčnému Bytí, od omezeného k neomezenému a plnému. V následujícím textu předložím Steinové vlastní „důkaz“ Boží existence.

V „Pokusu o výstup ke smyslu bytí“ objevuji stopy vlivu M. Heideggera, z určitého pohledu by se dal interpretovat jako polemiku s Heideggerovým *Bytí a čas* (1927). V tematické rovině shledávám podobnost právě v kladení otázky po bytí. Položení otázky po bytí předpokládá určitou před-ontologickou zkušenost bytí. Pro člověka je jeho vlastní existence jakási základní danost, proto je vhodné začít s otázkou po bytí právě od svého vlastního bytí. Naše vlastní bytí je nám intimně známé a kdykoli pátráme po nějakém nezpochybnitelném základu, od nějž bychom se mohli ve svém filosofování odrazit, jsme vždy přivedeni k faktu své vlastní existence.[135]

Když si Steinová volí tento odrazový bod, vědomě následuje tradici, která připouští pochybnost o všem krom vlastní existence. Zmiňuje Augustina, Descarta či Husserla a u všech nalézá nějaké „já jsem“ jakožto základní jistotu, od níž se lze odrazit.[136] Steinová tak v souladu se svým fenomenologickým založením přijímá nutnost suspendovat výroky ohledně vnějšího světa a začíná své zkoumání od jistoty vlastního bytí, které je člověku bezprostředně známé. Tato bezprostřednost ovšem neznamená, že by bylo jeho vlastní bytí tím prvním, co člověk poznává. Naopak, člověk je přirozeně orientován navenek, směrem k vnějším věcem, a musí se teprve dopracovat k tomu nalézt a poznat sebe sama, což zabere určitý čas. Vlastní bytí člověka není ani nějakým principem, z nějž by bylo logicky dedukováno vše ostatní. Přesto má toto vědění povahu jakési intuitivní obeznámenosti, která dává *nereflektovanou* jistotu sebe sama. Vědění o vlastní existenci přitom není získáváno nějakým poznávacím aktem

[135] Stein, s. 35.

[136] Stein, s. 35-36.

souběžným s aktem existování. Jde o jistotu žitou v samotném aktu existence. Není to nějaká objektivní teorie o mně samotné, ale nezbytná součást mého bytí, které jsem si vědoma, když zpětně uvažuju o svém vlastním aktu existence. Vědomí si vlastního aktu existování je proto výchozí bod *par excellence* pro výstup ke smyslu bytí.[137]

4.2. Temporální charakter existence

Když promýšlím svou existenci, shledávám určitou podivnost svého bytí. Rozpoznávám ji jako „teď". Zároveň je však moje přítomné aktuální bytí nemyslitelné jako izolovaný moment – moment nemůže existovat bez časového trvání. Moje „teď" se nutně nachází mezi „již ne" a „ještě ne". Moje vlastní bytí je tak neoddělitelné od temporality.[138] Akt existence člověka je jako hřeben vlny[139]: něco, co vystupuje z temnoty, prochází na moment skrze proužek světla[140] a ztrácí se opět v nicotě. Minulé a budoucí nenáleží sice k plnosti přítomné skutečnosti, nelze ale ani říct, že by bylo jednoduše ničím. Vlna sama je částí proudu lidské existence, který kontinuálně prochází svým maximem. Nicméně v aktuálně přítomném okamžiku se lidské bytí nejvíce přibližuje věčnému bytí, které transcenduje vše časné a proměnlivé.[141] Dotýká se věčného bytí a své omezené aktuality dosahuje jen účastí na jeho aktualitě neměnné.[142] Na hřebenu vlny se omezená skutečnost dotýká reality neomezené. Jde o bodový, „punktuální" [punktuell] dotek s věčným bytím, kterého člověk dosahuje právě jen v přítomném okamžiku, který je jakýmsi „místem setkání" [143]: tak se zakládá vztah mezi konečným bytím člověka a věčným časově neomezeným bytím – vztah *analogia entis*.[144]

Minulost a budoucnost nemají účast na aktualitě přítomného momentu, ačkoli přítomnost není možná bez těchto dimenzí, které jakožto potenciality dávají existenci určitou šíři. Svou minulost a budoucnost člověk uchopuje ve vzpomínce a očekávání, čímž dostává obraz trvajícího bytí, které naplňuje dimenze minulosti a budoucnosti.[145]

---

[137] Stein, s. 36-37.

[138] Stein, s. 37.

[139] Stein, s. 38.

[140] Stein, s. 41.

[141] Stein, s. 37.

[142] Stein, s. 42.

[143] Stein, s. 40.

[144] Stein, s. 37.

[145] Stein, s. 38.

Šíře bytí, kterou zajišťují minulost a budoucnost, stojí podle Steinové, která se v tomto odkazuje na úvahy H. Conrad-Martius, v kontrastu k faktu, že naše bytí stojí na ostří nože – na hraně mezi bytím a ne-bytím. Vypadá to, jakoby probíhající bytí odněkud vystupovalo a někam zase mizelo, ale fakticky nemůže existovat ani tam, odkud se zdá, že vystupuje, ani tam, kam se zdá, že mizí. Toto bytí je živé vždy jedině v přítomném okamžiku. Dimenze minulosti a budoucnosti nejsou tím, čím se zdají být, jsou jakýmisi „prázdnými dimenzemi" [Leerdimensionen], odkud existenciální pohyb vychází a kam zase mizí. V minulosti ani v budoucnosti nic nemůže doopravdy *být*.[146] Čas se však rodí jedině v aktuální přítomnosti, a jelikož aktuální existence je pouhým dotekem s bytím, je toto bytí něčím, co dostáváme a přijímáme. Existenciální pohyb vychází z nicoty a zaniká opět v nicotě. Je neustálým přechodem z možnosti do uskutečnění. V tomto smyslu je (konečné existenciální) bytí neustálý vznik, který nikdy neustává.[147]

4.3. Zkušenostní jednoty

Jak ale může vůbec fungovat takový „dotek" mezi neustále ubíhajícím prchavě přítomným bytím na jedné straně a plným věčným Bytím na straně druhé? Steinové první myšlenkový krok k takovému spojení představují „zkušenostní jednoty". Jde o to, že ačkoli je naše přítomné bytí bezrozměrným okamžikem (jak by řekl Augustin), přesto umožňuje prožívat určité déle trvající obsahy jako aktuální celky. V proudu vědomí se objevují rozličné obsahy: radost, strach, akt přemýšlení, akt vnímání atd., můžou následovat po sobě nebo můžou být prožívány souběžně – podstatné však je, že je od sebe dokážu odlišit jakožto jakési *jednoty*. Například radost zakouším po určitou dobu, procházím jednotlivými částmi či fázemi této radosti, přesto se dá mluvit o této mé konkrétní radosti jako jednotné přítomné zkušenosti. Nezakouším ji celou v jediném okamžiku, přesto přítomný okamžik umožňuje, aby to, co bylo zakoušeno před chvílí a co bude zakoušeno ještě v příštím okamžiku, byla jedna konkrétní radost zakoušená jako zkušenostní jednota, která má určité trvání, určitý „rozměr". A tak se v mé aktuálně přítomné zkušenosti formuje jednota, která je v nějakém smyslu aktuální jakožto celek a která určitým způsobem transcenduje aktuální přítomnost.[148]

[146] Stein, s. 44.

[147] Stein, s. 40.

[148] Stein, s. 43-46.

Tento postřeh hraje roli při výstupu od konečného k nekonečnému Bytí, neboť ukazuje koexistenci prchavé skutečnosti a aktuality širšího celku. Prožívaná zkušenostní jednota je uvažována jako přítomná a aktualizovaná, včetně svých minulých a budoucích částí, přestože přísně řečeno: pouze to, co je *teď*, dosahuje plné živoucí reality. Život „já“ je neustálým žitím-z-minulosti-do-budoucnosti – a „zkušenostní jednota“ je jakýmsi „organismem“ tohoto pohybu, neboť pokud je aktuálně prožívána, pohybuje se jako celek z budoucnosti směrem do minulosti. Přítomný aspekt určité jednoty, který právě dosahuje maxima svého bytí, propůjčuje aktualitu celé jednotě.[149]

Dochází tak k určité transcendenci přítomné aktuality v jejím přísném významu „teď“. Co umožňuje tuto transcendenci? Jednak je to zakoušející „já“ (já se raduji, já přemýšlím, já vnímám), které je subjektem určité zkušenosti po celou dobu jejího trvání – „já“ je tak jakýsi trvalejší podklad proměnlivého zkušenostního obsahu. Avšak sama zkušenost získává samostatnost a jednotu díky singularitě svého předmětu – když se raduji, je předmětem mé zkušenosti tato konkrétní radost, když přemýšlím, je předmětem mé zkušenosti tato konkrétní otázka atd.[150]

4.4. Omezenost zakoušejícího „já“

„Já“ je něco, co je pro zkušenost nutné, co ji však zároveň přesahuje – je krokem za „punktuální“ aktualitu bytí. Steinová v souladu s Husserlem chápe „já“, které je bezprostředně přítomné ve vědomé zkušenosti, jako „čisté já“. Toto „já“ žije v každém „já vnímám, já soudím, já přemýšlím, já chci“ a je zaměřeno k předmětům svého vnímání, myšlení či chtění.[151]

Avšak přestože „já“ tímto způsobem transcenduje prchavou přítomnost, je zároveň omezené: nemůže uchopit vše, co k němu náleží, se stejným stupněm živosti. Dokáže sice prožít minulou zkušenost znovu, když se k ní ve vzpomínání vrací, nicméně přísně řečeno *je* jen v přítomném okamžiku. Přesto se na první pohled zdá, že obsahuje plnost bytí: je vždy aktuální a minulost a budoucnost jsou v něm přítomné jako potenciality. Nicméně „já“ je v těchto svých potencialitách omezené: ačkoli se může zaobírat vzpomínkami, jeho paměť je neúplná, objevují se v ní mezery, černá místa, mlhy, a i to, co v ní je, má sníženou kvalitu – vybavujeme si sice určitou událost,

[149] Stein, s. 44.

[150] Stein, s. 46-47.

[151] Stein, 48.

ale ne se všemi detaily. Můžeme samozřejmě doplnit, že „já“ je omezené, i co se týká budoucnosti – můžeme si pouze představovat, co by se mohlo stát, ale nemáme žádné předvědění. A co bezesný spánek? Zdá se, jakoby zde byla perioda, po kterou bylo naše „já“ přerušeno. A kde je počátek našeho „já“? Je zde určitá temnota, z níž se vynořují naše nejranější vzpomínky. Stejně tak možný konec našeho „já“ je zahalen temnotou. „Já“ si je samo vědomo prázdných míst na různých místech svého bytí – je si vědomo své omezenosti.[152]

Navíc lidské „já“ vyžaduje obsah, bez nějž by bylo prázdné, proto je závislé na něčem, co přichází „zvenčí“ – například jeho vědomí naplňuje zvuk, který přichází dovnitř zvenčí, ale i v případě, že zakouší třeba radost, která je vlastně vnitřní záležitostí, ani tehdy není původ tohoto obsahu zcela *transparentní*: „já“ tak vlastně vyjevuje dvojí transcendenci – *vnější* a *vnitřní* svět – jež se vyjevuje ve vědomém životě „čistého já“. Nicméně život tohoto „čistého já“ vystupuje z jakéhosi temného základu, takže se toto „já“ rozpoznává jako závislé a omezené.

> Já zná samo sebe jako živoucí, aktuálně přítomné jsoucno a zároveň jako to, co vystupuje z minulosti a žije do budoucnosti; *ono samo a jeho bytí jsou nevyhnutelně zde: Je to bytí vržené do existence* [*ins Dasein geworten*].[153] To zároveň značí, že toto jsoucno je krajním protikladem autonomního, podstatně nutného bytí *a se* (ze sebe).[154]
>
> Moje vlastní bytí, jak ho znám [...] je nicotné [nichtiges]; nejsem ze sebe (nejsem bytí *a se* a *per se*), ze sebe sama jsem nic; v každé chvíli stojím tváří v tvář nicotě, v každém okamžiku mi musí být mé bytí znovu a znovu obdrženo. A přestože právě tato prázdná existence, jíž jsem, je *bytí* a já jsem v každém okamžiku ve spojení s plností bytí [Fülle des Seins].[155]

[152] Stein, s. 52-53.

[153] Martin Heidegger, *Sein und Zeit*, M. Niemeyer (Halle, 1927), s. 179; Cit. dle Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 54.

[154] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 54.

[155] Stein, s. 55.

4.5. „Vrženost“, srovnání s M. Heideggerem[156]

Tak se Steinová připojuje k Heideggerovu pozorování, že člověk shledává své bytí ve světě jako „vrženost“, jako fakt, aniž by věděl, jak se tam octl. Člověk je „vždy již ve světě“ a ze své podstaty si přeje znát důvod své existenciální situace („svého bytí ve světě“ či svého „bytí zde“, tj. situace, v níž se nachází, aniž by se pro ni rozhodl, přestože je jeho úkolem učinit z ní „autentické bytí zde“). Heidegger dospívá k tomu, že člověk nemůže proniknout za prostý fakt svého „bytí zde“, kauzální vysvětlení mu ve skutečnosti nepodá důvod jeho situace.

Steinová si však všímá toho, že otázka po počátku nikdy neumlkne. Člověk se přirozeně ptá, co „dává základ tomu, co svůj vlastní základ nemá“, hledá něco, co je založeno samo v sobě, hledá toho, kdo „vrhl vržené“.[157] Podle Steinové „vrženost“ odkazuje ke „stvořenosti“, a tedy ke vztahu mezi mým vlastním omezeným (tj. konečným) bytím a Bohem, který mi toto bytí dává. Skrze vědomí si své omezenosti a nicotnosti vlastní existence, dospívá „já“ k ideji plnosti [Fülle], čili k ideji vše-zahrnujícího Bytí nejvyšší intenzity.[158]

Jak se od sebe liší konečné bytí a nekonečné Bytí? Každé konečné jsoucno je směsicí aktuality a potenciality, bytí a nebytí. Naproti tomu nekonečné Bytí je *čistý akt* – bytí bez příměsi.[159] Steinová mluví o nicotě, která jak předchází, tak následuje „dotek“ aktuality. Mluví také o úzkosti, která (nevykoupeného) člověka provází, je to úzkost z jeho vlastního nebytí, jež ho staví tváří v tvář nicotě. Heidegger chápe smrt jako jednu ze základních „existenciál“, které *Dasein* náleží – bytí *Dasein* je bytí-k-smrti. Člověk se dotýká samé hranice svého bytí, za níž se nemůže dostat, jíž je

[156] Steinová věnovala kritické reflexi Heideggerovy filosofii text nesoucí název „Existenciální filosofie Martina Heideggera“. Editoři Steinové sebraných spisů nalezli tento text spolu s ještě jedním dodatkem přiložený k *Endliches und Ewiges Sein*, takže tyto dva dodatky působily jako poslední kapitola díla. Nicméně „Existenciální filosofie Martina Heideggera“ se v prvním vydání *Endliches und Ewiges Sein* (1950) neobjevila, připojena k němu byla až v nové edici z roku 2006 (ESGA 11/12). Anglický překlad (Edith Stein, „Martin Heidegger’s Existential Philosophy", přel. Mette Lebech, *Maynooth Philosophical Papers*, č. 4 (2008): s. 55-98.) je volně dostupný online zde: http://mural.maynoothuniversity.ie/1005/.

[157] Antonio Calcagno, *The philosophy of Edith Stein* (Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 2007), s. 117.

[158] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 56.

[159] Stein, s. 57.

však přinucen *čelit*. Tváří v tvář smrti a v úzkosti však zároveň zakouší své bytí nejautentičtěji.[160]

Steinová však přichází s poněkud jiným pohledem: ano, úzkost je součástí naší existenciální zkušenosti, nicméně úzkost není převažující životní pocit – tedy alespoň pro většinu lidí. Zároveň nevidí dostatečný důvod, proč chápat úzkost normativně – nemyslí si, že by úzkost měla být adekvátní odezvou na pravdivé rozpoznání naší situace. Ano, naše bytí je prchavé, nemůže si být samo sebou jisté, neboť shledává, že si své bytí samo nedává, že ho musí obdržet, a to znovu v každém momentu své existence. Přesto není správné domnívat se, že by proto měl být „rozumný" ten člověk, který je úzkostný. Člověk rozpoznává, že je „udržován" v bytí, ale právě z tohoto faktu mu plyne pokoj a bezpečí. Steinová užívá metaforu dítěte v mateřském náručí. Proč by měla být tato jistota, že „jsem nesena" neopodstatněná a iracionální? „Neboť jestliže by nějaké dítě žilo v permanentním strachu, že ho jeho matka upustí, stěží bychom to nazvali ‚racionální' postoj."[161]

Důsledně vzato není zcela „racionální" ani Heidegger, ani Steinová. Proč vlastně by měla být rozumná Heideggerova úzkost z bytí-k-smrti? Není v tom kus iracionálního patosu? Avšak ani jistota „dítěte neseného v náručí matky" nemá vlastně rozumové důvody. Je to spíš před-reflexivní postoj vycházející ze vztahu matky a dítěte, bez vztahu ale není ani jistota, proto je ve Steinové analýze lidské situace obsažen předpoklad víry (*fides, qua creditur*). Znamená to však, že by se měl hledat nějaký skutečně „rozumný" životní pocit? Domnívám se, že to není nutný závěr, spíš se ukazuje, jak je filosofování, pokud je prováděno opravdově, neoddělitelné od celkového životního postoje, což není špatně. Osobní přesvědčení člověka poskytuje základní předpoklady, které nahrazují striktně filosofické počátky (které v posledku nejsou možné, připomeňme si například slavný výrok G. E. Moora „zde jsou dvě ruce"), což pak má vliv nejen na způsob, jímž jsou filosofické úvahy vedeny, ale také do jisté míry i na celkový výsledek filosofování. Steinová je přesvědčená, že to, o čem Heidegger mluví jako o *Dasein*, není něco, co by náleželo všem lidem, ale pouze člověku jako nevykoupené bytosti.[162]

[160] Martin Heidegger, *Bytí a čas* (Praha: Oikoymenh, 1996), s. 289.

[161] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 58.

[162] Lebech, „Why do we need the Philosophy of Edith Stein?", s. 721.

4.6. Esenciální bytí

Lidské bytí je tedy, jak jsme viděli, omezeno především svou temporalitou – své bytí dostává „dotykově" v aktuálně přítomném okamžiku. Steinová si však klade otázku, jestli jsou všechna konečná jsoucna nutně omezená *temporálně*. Jestli je tedy konečnost identická s temporalitou. Můžeme rovnou odpovědět, že tomu tak není. Steinová se velmi rozsáhle zabývá jsoucny, která ač konečná, jsou mimo čas. Jsou to jsoucna, jimž náleží „esenciální bytí" [wesenhaftes Sein]. Jak je možné, že tato jsoucna, ač vlastně „věčná", jsou zároveň konečná? Rozlišovací charakteristikou konečných jsoucen totiž není temporalita, ale fakt, že jsou „něčím": ne ničím ani ne vším, ale něčím jednotlivým v mnohosti jiných věcí. Přičemž konečnost v tomto smyslu je myslitelná i za hranicemi temporální existence: „povaha bytnosti" [Wesenheit][163] je ne-temporální, přesto je omezeným jsoucnem.[164]

Co je pro Steinovou „povaha bytnosti" [Wesenheit]? Jedná se o „čistou formu", jednu z „Božích idejí"[165], jde o něco, čemu by u Platóna odpovídal pojem *idea* a u Aristotela *eidos* [Urbild] či *mofré* (forma).[166] V protikladu k „dotekovému" aktu existence věci je „povaha bytnosti" to, *co* je tímto aktem přivedeno do aktuálního či existenciálního bytí [wirkliches Sein], to *co* existuje. Toto „co" má zároveň svůj vlastní mod bytí – „esenciální bytí" [wesenhaftes Sein]. Jde o bezčasou formu, která se uskutečňuje v čase – bezčasý základ, bez nějž nic temporálního není možné. Když si vezmeme dříve vzpomínaný příklad radosti, můžeme rozlišit „radost" jako něco, co

[163] Steinové *Wesen* překládám jako „bytnost", neboť se jedná o to, co sv. Tomáš Akvinský označoval jako *essentia*. (Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 125). Steinové termín *Wesenheit* překládám jako „povaha bytnosti", neboť je tím označována bytnost jako taková, nezávislá na předmětu (např. povaha radosti jako takové, která se uskutečňuje všude, kde něčemu náleží bytnost radosti). Anglický překlad nahrazuje německé *Wesen* jako „essence or nature" a *Wesenheit* jako „essence". Peter Volek překládá *Wesen* jako „podstata" a *Wesenheit* jako „podstatovosť". (Viz „Nemecko slovenský slovníček najpoužívanejších odborných termínov", in Teória poznania u Edity Steinovej, Peter Volek (Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998), s. 253.) Volek zřejmě vychází z toho, že Husserlovo *Wesen* se do češtiny překládá právě jako „podstata" (Viz např. Husserl, *Ideje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*.). Také překládání německého *wesenschauung* je zaužívané jako „zření podstat". Proto, když píšu o *Wesen* nebo *wesenschauung* a parafrázuji při tom Husserla, používám termíny „podstata" a „zření podstat".

[164] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 61-62.

[165] Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej*, s. 167-168.

[166] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 63.

vstupuje do zkušenosti kdykoli je někdo radostný, radost jako takovou, v protikladu k faktu mé momentálně zakoušené radosti, který jakožto aktualita za několik okamžiků pomine. Ona „věčná“ radost, která se uskutečňuje v každé reálné radosti, je „povahou bytnosti“, jež se aktualizovala v této mé časné aktivitě „být radostná“. Obsah mé radostné zkušenosti pochází z oblasti, která je nezávislá na mém vlastním vědomí – radost jakožto určitou specifickou emoci jsem si nevynalezla, do mého existenciálního bytí přichází „zvnějšku“ a dodává mé aktuálně zakoušené radosti esenciální obsah.[167]

Byť vlastně věčné, nejsou tyto „povahy bytností“ Bůh. Jsou pouhými konečnými (tj. omezenými) jsoucny, neboť jsou „něčím“, a ne vším, nejsou plností, jež je charakteristická pro neomezené bytí – Boha. Avšak jakou pozici v rámci ontologické hierarchie vlastně zastávají? Jaký je jejich vztah k Bohu? Zaujímají střední pozici mezi časovou existencí a dokonalým Božím bytím, prostředkují mezi věčností a temporalitou, mezi jednotou a mnohostí, mezi nutností a nahodilostí. *Wesenheit* činí nahodilý a chaotický svět inteligibilní.[168] Ve vztahu k Bohu mají status „idejí“ v Boží mysli.[169] *Wesenheit* hrají důležitou roli pro lidskou zkušenost. Kdyby nebylo „povahy bytností“, byl by život „já“ nerozpletitelný chaos – „povahy bytností“ vnášejí *logos*. Skrze „povahy bytností“ získává obsah naší zkušenosti inteligibilitu, jsou tak podmínkou smyslu [Sinn].[170]

Z této prostředkující funkce „povah bytnosti“ pro reálný svět však plyne určitá dualita či podvojnost „bytnosti“. Na jednu stranu jsou to bezčasé ideje v Boží mysli, na druhou stranu u nich existuje časová konkretizace v reálně existujících jsoucnech. „Svět esenciálního bytí musí být chápána jako hierarchicky uspořádaná oblast, v níž *povahy bytností* [Wesenheiten] představují nejvýše postavené jednoduché prototypy [Urbildliche].“[171] Naopak nejnižší stupeň představují „zkonkretizované bytnosti“, které Steinová označuje termínem *Wesen*, který bychom přeložili jako „bytnost“ a odlišili ho od *Wesenheit* tím, že o *Wesenheit* mluvíme jako o „povaze bytnosti“.[172] *Wesen* je to, co

[167] Stein, s. 63-64.

[168] Stein, s. 65-68.

[169] Stein, s. 64-65.

[170] Stein, s. 65.

[171] Stein, s. 84.

[172] viz terminologické vyjasnění

„konstituuje konkrétní individualitu předmětu“.[173] *Wesen* patří k předmětu, zatímco *Wesenheit* je ve vztahu k předmětu něčím samostatným.[174]

Jak přesně toto pojednání o „esenciálním bytí“ přispívá k většímu pochopení smyslu bytí? V samotné oblasti „esenciálního bytí“, na rozdíl od „existenciálního bytí“, není přechod od potence k aktu. To má však své důsledky, „být v aktu“ totiž znamená také „skutečnou účinnost“ [Wirksamkeit], proto esenciální bytí takovou účinnost postrádá. Esenciální „radost“ se neraduje, esenciální „světlo“ nesvítí.[175]

Shledáváme tak omezenost „povah bytností“ ve dvojím smyslu: jednak jsou „něčím a ne vším“ (tj. „povahou bytnosti“ radosti, „povahou bytnosti“ světla atd.), jednak postrádají schopnost k uskutečnění. „Povahy bytností“ jsou také konečné, ukázaly se jako *neúčinné* a neschopné tvořit, nemůžou proto mít bytí samy ze sebe. Nemohou sloužit samy o sobě jako zdroj bytí v temporálním světě. Je tedy třeba hledat jiný základ či zdroj, který je společný jak pro existenciální, tak pro esenciální bytí.

4.7. Plnost Božího bytí

Steinové pojednání směřuje k tomu, že veškeré bytí má společný zdroj a smysl. Společným konstitutivním prvkem každého konečného bytí je to, že je nějakým rozvitím. „Konečné bytí je [vždy] určitým rozvinutím smyslu. Esenciální bytí je bezčasé (či ne-temporální) rozvití mimo opozici aktu a potence. Existenciální bytí je rozvitím, které vychází z esenciální formy, z potence do aktu, a to v čase a prostoru.“[176] Různé varianty bytí jsou dány tím, jak to které jsoucno zdrojové bytí rozvíjí. Bytí může být zakoušeno pouze jako rozvinuté: pouze z rozmanitosti rozvinutí lze dojít zpět k prvotní Jednotě. „Bytí je *jedno*, a všechna jsoucna na něm mají podíl.“[177] Jednota prvního Bytí tak může být chápána jako bohatý a nekonečný zdroj, z nějž vyrůstá všechno konečné „rozvíjení“. Tento prvotní zdroj [Urgrund] je od věčnosti jak „esenciální“, tak „existenciální“. A tak každé konečné jsoucno (ať už „esenciální“ či „existenciální“) odkazuje zpět k tomuto *Urgrund*, který nemá počátek ani konec.[178]

[173] Stein, *Finite and Eternal Being*, s. 70.

[174] Volek, *Teória poznania u Edity Steinovej*, s. 167.

[175] Stein, s. 91-92.

[176] Stein, s. 331.

[177] Stein, s. 332.

[178] Stein, s. 335.

Rozvíjení zároveň vždy implikuje stupňovitost, částečnost, a tím pádem konečnost: co je nekonečné se v rozvíjení zjevuje poznávajícímu rozumu z hlediska konečnosti.[179] Tímto „rozvíjením“ odkazuje každé jsoucno za sebe a nad sebe – k něčemu plnějšímu a původnějšímu. Toto je tedy Steinové „důkaz“ Boží existence. Filosofická cesta, která má zmenšit šířku propasti mezi rozumem a vírou. Nicméně vztah bytí stvořeného a bytí Stvořitele zůstává stále *analogický*. Konečné rozvíjení je pouhým analogon původní plnosti Božího bytí.

„Když mluvíme o *bytí*, máme na mysli tuto naprostou plnost. Žádný konečný intelekt však není schopný pojmout tuto plnost v jediném plného náhledu. Přiblížit se náhledu této plnosti je nekonečný úkol a cíl lidského vědění.“[180]

[179] Stein, s. 325.

[180] Stein, s. 332.

Závěr

Ve své práci jsem se pokusila přiblížit filosofii Edity Steinové, přičemž jsem se soustředila na její cestu od Husserlovy fenomenologie ke křesťanské filosofii. Na závěr bych ráda podala celkový náčrt tohoto Steinové pokusu o křesťanskou filosofii a zhodnotila ho.

Steinové pozdní filosofické dílo počínaje zhruba rokem 1925 a konče její závěrečnou filosofickou prací *Konečné a věčné bytí* (rukopis, 1935–1936) je pokusem o vytvoření křesťanské filosofie. Steinové konverze se nemohla neprojevit v jejím filosofickém myšlení. Podle svých vlastních slov „nalezla svou cestu ke Kristu a do jeho církve a zabývala se úkolem vyvodit z této nově získané pozice praktické důsledky.“[181] Je to již několik let, co vypověděla místo Husserlovy asistentky, přesto se stále identifikuje s fenomenologickým hnutím. Nesouhlasí sice s „mistrovým“ směřováním k tzv. transcendentálnímu idealismu, to však v okruhu jeho žáků není žádná výjimka. Se zakladatelem fenomenologie ji nicméně nepřestává pojit osobní přátelství, které trvá až do jeho smrti.

Někdy kolem roku 1925 se ponoří do důkladného studia myšlení sv. Tomáše Akvinského a nachází svého „druhého mistra“. Střetává se v ní moderní a středověká filosofie. Ve skutečnosti je však možné hledat zde střet ještě hlubší, a to mezi její žitou vírou (*fides, qua creditur*) a jejím *ratio*, které do té doby nacházelo svůj výraz především ve fenomenologii. Chce dospět k syntéze fenomenologie a tomismu, což má svůj první výsledek ve srovnávací studii vydané v roce 1929. Komparuje v ní „egocentrickou“ filosofii E. Husserla a „teocentrickou“ filosofii sv. Tomáše Akvinského, nejedná se však o žádné černobílé schéma: Steinová se snaží ukázat, že oba myslitelé mají k sobě překvapivě blízko, byť se zásadně liší v tom, kde spatřují základní jistotu, z níž jejich filosofie vycházejí.

Husserl sám k její syntéze fenomenologie a scholastiky poznamenává, že „není tak úplně v jeho duchu“. Steinová si však za svým pokusem o křesťanskou filosofii stojí a snaží se ji klást mimo jiné jako alternativu k idealistické interpretaci, jíž fenomenologie u Husserla čím dál více nabývá. Ze Steinové perspektivy je nepřijatelné chápat „já“ jako absolutní bytí, ona naopak analyzuje „já“ jako závislé: toto „já“ si své

[181] Edith Stein, „Preface of the Autor", in *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*, Edith Stein, CWES, v. 9 (Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2002), s. xxvii.

bytí nedává, potřebuje ho obdržet. Dospívá tedy k rozpoznání našeho bytí jako konečného, omezeného, a tedy závislého, což je základním předpokladem pro její „důkaz“ Boží existence: „já“ své bytí dostává od Boha, on je postavil do světa.

Jelikož chápe „já“ jako temporální a postavené do světa, dostává se její zkoumání do blízkosti *Bytí a čas* (1927) Martina Heideggera. Steinové zkoumání smyslu bytí má však oproti Heideggerovi „vertikální“ charakter, neboť hledá spojení mezi konečným bytím a jeho věčným Stvořitelem. Kriticky se tak vymezuje vůči Heideggerovi, který už jakoby „nedomýšlí“, kdo vrhl vržené *Dasein*, a jehož výzkum bytí tak zůstává na „horizontální“ rovině.[182] Zde však lze namítnout, že Heidegger zcela záměrně „nedomýšlí“ to, co Steinová „domýšlí“, neboť zvýznamňuje otázku jakožto *otázku*. Podle Heideggera se věřící nemůže *doopravdy* dotázat (např. na otázku „Proč je zde něco spíše než nic?“), aniž by se vzdal sebe sama jakožto věřícího. Křesťanská filosofie je podle něj hranatý čtverec, nedorozumění.[183] Konfrontace Heideggera a Steinové však není předmětem této práce, ačkoli se jedná o velmi plodné téma.

Steinová se snaží ukázat, že „křesťanská filosofie“ *je* možná a programově ji vymezuje tak, že má předkládat obsahy víry jako hypotetické odpovědi na otázky, ke kterým dospěla filosofie na poli svého nezávislého bádání. Cílem je dostat diskursivní myšlení blíže k „okraji propasti“, jejíž překlenutí však vyžaduje „skok víry“. Steinová je tak ve programu o něco „fideističtější“ než sv. Tomáš Akvinský. Ve svém *Konečném a věčném bytí* rozpracovává filosofickou cestu k Bohu, její ambicí však není podat „tvrdý důkaz“ Boží existence. Sama upozorňuje na to, že tomistické důkazy příliš mnoho ateistů nepřesvědčily (včetně jí samotné, když ještě byla ateistkou).

Takto vymezený program křesťanské filosofie považuji principiálně za smysluplný. Musím však uvést, že spatřuji určitý rozpor mezi tím, co Steinová deklaruje, a tím, jak svůj program naplňuje. Zdá se mi, že toho Steinová o „Bohu filosofů“ říká nakonec přece jen trochu moc (činí o něm mnohé metafyzické výpovědi jako např. „v Bohu bytnost a bytí koincidují“ jakoby se snažila asimilovat z Tomášova systému vše). Jakoby prakticky dostatečně nezhodnotila roztržku mezi jistotou, kterou chce mít filosofie, a jistotou víry, která je však v určitém ohledu také nejistotou a

[182] Kathe Granderath, „From Finite to Eternal Being: Edith Stein’s Philosophical Approach to God" (Magisterská práce, Loyola University Chicago, 1961), s. 85, http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1581.

[183] Judith Wolfe, *Heidegger’s Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger’s Early Work*, Oxford Theology and Religion Monographs (Oxford: Oxford University Press, 2013), s. 95.

temnotou. Místy mi chybí jasnější vyznačení přechodu od filozoficky rozpracované otázky k hypotéze kladené vírou. Steinová své *Konečné a věčné bytí* začíná od descartovské skepse, to znamená hledáním zcela základní jistoty v oblasti poznání, a toto zkoumání rozvíjí až k tezi o Bohu Stvořiteli, jakoby tím nepřímo naznačovala, že zde co do filosofické jistoty není žádný předěl. Navíc se mi zdá, že někdy hypotetické odpovědi dominují nad filosofickými otázkami. Tento náčrt kritiky je však založen na pouhém dojmu autorky, která zdaleka nepronikla do steinovského tématu tak hluboko jako mnohé jiné badatelské autority. Nicméně shledávám poněkud rozporuplnou steinovskou recepci, která se vyznačuje buď oslavně afirmativním postojem, anebo postojem přehlížení. V literatuře o Steinové mi chybí kritické momenty[184] a kdybych se chtěla její filosofií dále zabývat, byl by mým cílem nějaký druh kritiky, protože se domnívám, že skutečně živá recepce se bez ní nemůže obejít.

[184] Výjimkou je např. Marianne Sawicki, která kritizuje Steinové obrat ke křesťanské filosofii s výtkou, že Steinová opustila originalitu ve prospěch apelu na autoritu, že po svém křtu přestala číst kriticky a používala díla sv. Tomáše Akvinského a jiných křesťanských filosofů jako „proof texts“, takže její filosofie přestala být filosofií a stala se teologií. (Marianne Sawicki, *Body, text, and science: the literacy of investigative practices and the phenomenology of Edith Stein* (Dordrecht ; Boston: Kluwer Academic Publishers, 1997), s. 218; Dle Schudt, „Faith and Reason in the Philosophy of Edith Stein", s. 5-6.) Další výjimku jsem nalezla u Hanse Reiner Seppa, který kritizuje určitý koncepční problém Steinové *Potence a aktu*, kde Steinová chce fenomenologickou metodou analyzovat pojmy „akt a potence“ používané sv. Tomášem Akvinským a dospět tak ‚k věcem samým‘: „Pro Steinovou samotnou zde zřejmě není žádný problém v tom, že to, co chce analyzovat přímým fenomenologickým přístupem, jsou přinejlepším ‚věci‘, které byly nejprve myšleny a mají své bytí nejdříve pouze ve formě recipovaných textů. Steinová si nepoložila otázku, zdali je možné tentýž fenomenologický postup použít zde tak jako v těch případech, kde věci nejsou zprostředkovány texty, aniž by se zeptala, nakolik mohou být vůbec odděleny od formy svého textu.“ (Sepp, „Potency and act", s. xlii.)

Seznam použité literatury:

Andrews, Michael F. „Faith Seeking Understanding: The Impossible Intentions of Edith Stein". In *The Experience of God: A Postmodern Response*, editoval Kevin Hart a Barbara Eileen Wall. New York: Fordham University Press, 2005.

Betz, John R. „Erich Przywara and the Analogia Entis: A Genealogical Diagnosis and Metaphysical Critique of Modernity". In *Christian Wisdom Meets Modernity*, editoval Kenneth Oakes. Bloomsbury Publishing, 2016.

Blecha, Ivan. *Proměny fenomenologie úvod do Husserlovy filosofie*. Praha: Triton, 2007.

Calcagno, Antonio. *The philosophy of Edith Stein*. Pittsburgh, Pa: Duquesne University Press, 2007.

De Santis, Daniele. „Edith Stein on a Different Motive that Led Husserl to "Transcendental Idealism"". Příspěvek na konferenci, Universidad Nacional Autónoma de
México, Mexico City, 2015.
https://www.academia.edu/18246271/Edith_Stein_on_a_Different_Motive_that_Led_Husserl_to_Transcendental_Idealism_Conference_Paper_Mexico_City_June_2015_

Floss, Pavel. *Architekti křesťanského středověkého vědění*. Olomouc: Univerzita Palackého v Olomouci, 2014.

Granderath, Kathe. „From Finite to Eternal Being: Edith Stein's Philosophical Approach to God". Magisterská práce, Loyola University Chicago, 1961. http://ecommons.luc.edu/luc_theses/1581.

Heidegger, Martin. *Bytí a čas*. Praha: Oikoymenh, 1996.

Husserl, Edmund. I*deje k čisté fenomenologii a fenomenologické filosofii I*. Praha: Oikoymenh, 2004.

Karfíková, Lenka. „Víra, která hledá nahlédnutí". In *Fides quaerens intellectum*, Anselm z Canterbury, přeložila Lenka Karfíková. Praha: Kalich, 1990.

Lebech, Mette. „Why do we need the Philosophy of Edith Stein?" *COMMUNIO* XXXVIII (2011): s. 682–727.

Machula, Tomáš. „Víra a Boží existence v konstituci Dei Filius". In *Dokumenty Prvního vatikánského koncilu: pracovní překlad*, editoval Karel Skalický. Praha: Krystal OP, 2006.

Mazón, Patricia M. *Gender and the modern research university: the admission of women to German higher education, 1865-1914*. Stanford, Calif: Stanford University Press, 2003.

Mosley, Joanne. *Edita Steinová jako žena modlitby*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2011.

Müller, Andreas Uwe, a Neyer, Maria Amata. *Život Edity Steinové*. Kostelní Vydří: Karmelitánské nakladatelství, 2013.

Nota, John H. „Misunderstanding and Insight about Edith Stein's Philosophy". *Human Studies*, č. 2 (1987): s. 205-212.

Petříček, Miroslav. *Filosofie en noir*. Charles University in Prague, Karolinum Press, 2018.

Pieper, Josef. *Scholastika: Osobnosti a náměty středověké filosofie*. Praha: Vyšehrad, 1993.

Pieper, Josef. „Filosofie a teologie podle Tomáše Akvinského". *Teologické texty*, č. 5 (1992): s. 167-170.

Schudt, Karl. „Faith and Reason in the Philosophy of Edith Stein". Disertační práce, Marquette University, 2001.

Stein, Edith. „Martin Heidegger's Existential Philosophy". Přeložil Mette Lebech. *Maynooth Philosophical Papers*, č. 4 (2008): s. 55-98.

Stein, Edith. *Endliches und ewiges Sein*. ESGA, bd.11/12. Freiburg: Verlag Herder, 2013.

Stein, Edith. *Finite and Eternal Being: An Attempt at an Ascent to the Meaning of Being*. CWES, v. 9. Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2002.

Stein, Edith. *Knowledge and Faith*. CWES, v. 8. Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2000.

Stein, Edith. *Philosophy of Psychology and the Humanities*. CWES, v. 7. Washington, D.C: ICS Publications, Institute of Carmelite Studies, 2000.

Stein, Edith. *Potency and Act: Studies toward a Philosophy of Being*. CWES, v. 11. Washington, D.C: ICS Publications, 2009.

Steinová, Edita, a Petkevič, Vladimír. *Myšlenky a meditace*. Praha: Trinitas, 2000.

Steinová, Edita. *Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského*. Praha: Křesťanská akademie Řím, 1996.

Steinová, Edita. *K problému vcítění*. Praha: Nadační fond Edity Steinové, 2013.

Torrell, Jean-Pierre. *Svatý Tomáš Akvinský: osoba a dílo*. Praha: Krystal OP, 2017.

Volek, Peter. *Teória poznania u Edity Steinovej: metafyzické základy poznania u Edity Steinovej v porovnaní s Edmundom Husserlom a Tomášom Akvinským*. Banská Bystrica: Kňazský seminár sv. Františka Xaverského, 1998.

Wolfe, Judith. *Heidegger's Eschatology: Theological Horizons in Martin Heidegger's Early Work*. Oxford: Oxford University Press, 2013.

Tabulkový přehled edic a překladů děl Edity Steinové

Novější souborné vydání spisů Edity Steinové

- ESGA (Edith Stein Gesamtausgabe)

- kompletní německá edice děl Edity Steinové

- vydavatelem je nakladatelství Herder

- vydáváno od roku 2000, poslední díl je z roku 2013

- všechny díly jsou přístupné zdarma online zde:

http://www.edith-stein-archiv.de/beispielseite/

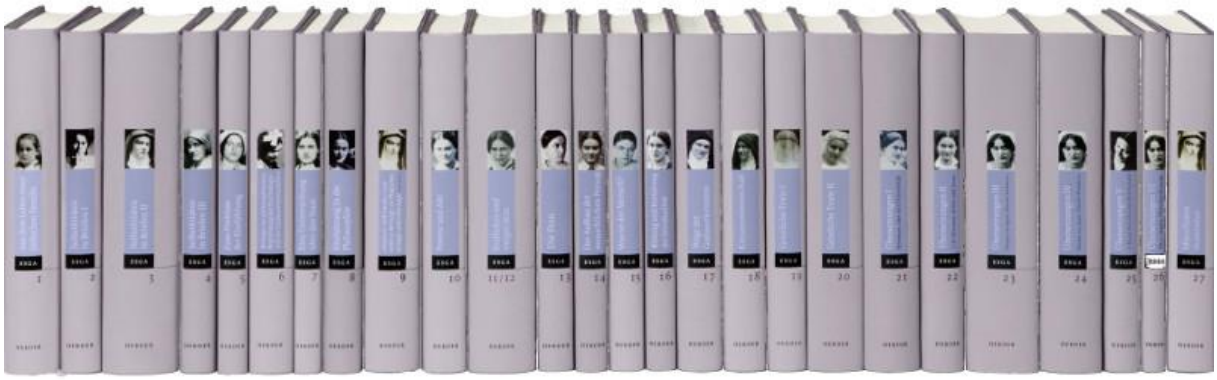
ESGA 1	Aus dem Leben einer jüdischen Familie, und weitere autobiographische Beiträge [Ze života jedné židovské rodiny a jiné životopisné příspěvky]	Edith Stein
ESGA 2	Selbstbildnis in Briefen I (1916-1933) [Autoportrét v dopisech I (1916-1933)]	Edith Stein
ESGA 3	Selbstbildnis in Briefen II (1933-1942) [Autoportrét v dopisech II (1933-1942)]	Edith Stein
ESGA 4	Selbstbildnis in Briefen III. Briefe an Roman Ingarden [Autoportrét v dopisech III. Dopisy Romanu Ingardenovi]	Edith Stein
ESGA 5	Zum Problem der Einfühlung [K problému vcítění]	Edith Stein
ESGA 6	Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften [Příspěvky k filosofickému založení psychologie a duchověd]	Edith Stein

	• I. Abhandlung: Psychische Kausalität [I. studie: Psychická kauzalita] • II. Abhandlung: Individuum und Gemeinschaft [II. studie: Individuum a společenství]	
ESGA 7	Eine Untersuchung über den Staat [Pojednání o státu]	Edith Stein
ESGA 8	Einführung in die Philosophie [Úvod do filosofie]	Edith Stein
ESGA 9	"Freiheit und Gnade" und weitere Beiträge zurPhänomenologie und Ontologie (1917-1937) [„Svoboda a milost" a jiné Příspěvky k fenomenologii a ontologii] • 1. Besprechung von: Gertrud Kuznitzky: Naturerlebnis und Wirklichkeitsbewußtsein 1920 • 2. Vorwort zu Adolf Reinach: »Über das Wesen der Bewegung« (1921) • 3. Freiheit und Gnade (1921) [Svoboda a milost] • 4. Wort, Wahrheit, Sinn und Sprache. Fragment (ca. 1922) [Slovo, pravda, smysl a jazyk] • 5. Was ist Phänomenologie? (1924) [Co je fenomenologie?] • 6. Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino (1928) [Co je filozofie? Rozhovor mezi Edmundem Husserlem a sv. Tomášem Akvinským] • 7. Husserls Phänomenologie und die Philosophie des hl. Thomas v. Aquino. Versuch einer Gegenüberstellung (1929) [Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání] • 8. Die weltanschauliche Bedeutung der	Edith Stein

	Phänomenologie (1930/1931) [Světonázorový význam fenomenologie] • 9. Husserls transzendentale Phänomenologie (1931) [Husserlova transcendentální fenomenologie] • 10. Diskussionsbeiträge anläßlich der »Journées d'Études de la Société Thomiste«, Juvisy 1932 [Diskuzní příspěvky při příležitosti Ročního setkání Tomistické společnosti v Juvisy] • 11. Erkenntnis, Wahrheit, Sein (1932) [Poznání, pravda, bytí] • 12. Besprechung von: Dietrich von Hildebrand: Metaphysik der Gemeinschaft (1932) • 13. Besprechung von: Ludwig Habermehl: Die Abstraktionslehre des hl. Thomas von Aquin (1933) • 14. Besprechung von: Daniel Martin Feuling, Hauptfragen der Metaphysik: Einführung in das philosophische Leben (1936) • 15. Besprechung von: Edmund Husserl, »Die Krisis der europäischen Wissenschaften und die transzendentale Phänomenologie. Eine Einleitung in die phänomenologische Philosophie« (1937)	
ESGA 10	Potenz und Akt. Studien zu einer Philosophie des Seins [Potence a akt. Studie k filozofii bytí]	Edith Stein
ESGA 11/12	Endliches und ewiges Sein. Versuch eines Aufstiegs zum Sinn des Seins [Konečné a věčné bytí. Pokus o výstup ke smyslu bytí] • Anhang: I. MARTIN HEIDEGGERS EXISTENZPHILOSOPHIE [I. dodatek – Existenciální filozofie Martina Heideggera]	Edith Stein

	II. DIE SEELENBURG [II. dodatek – Duchovní hrad]	
ESGA 13	Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen [Žena. Otázky a reflexe]	Edith Stein
ESGA 14	Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie [Konstituce lidské osoby. Přednášky z filozofické antropologie]	Edith Stein
ESGA 15	Was ist der Mensch? Theologische Anthropoligie [Co je člověk? Teologická antropologie]	Edith Stein
ESGA 16	Bildung und Entfaltung der Individualität. Beiträge zum christlichen Erziehungsauftrag [Výchova a rozvoj individuality. Příspěvky k úkolu křesťanského vzdělávání]	Edith Stein
ESGA 17	Wege der Gotteserkenntnis. Studie zu Dionysius Areopagita und Übersetzung seiner Werke [Cesty poznání Boha. Studie o Dionýsiu Areopagitovi]	Edith Stein
ESGA 18	Kreuzeswissenschaft. Studie über Johannes vom Kreuz [Věda kříže. Studie o Janu od Kříže]	Edith Stein
ESGA 19	Geistliche Texte I [Duchovní texty I]	Edith Stein
ESGA 20	Geistliche Texte II [Duchovní texty II]	Edith Stein
ESGA 21	Die Idee der Universität, übertragen von Edith Stein [Idea univerzity, přeloženo Editou Steinovou]	John Henry Kardinal Newman

ESGA 22	Briefe und Texte zur ersten Lebenshälfte (1801-1846), übertragen von Edith Stein [Dopisy a texty z první poloviny života (1801-1846), přeloženo Editou Steinovou]	John Henry Kardinal Newman
ESGA 23/24	Untersuchungen über die Wahrheit, übertragen von Edith Stein [Zkoumání o pravdě, přeloženo Editou Steinovou]	Thomas von Aquin
ESGA 25	Descartes und die Scholastik, übersetzt von Edith Stein [Descartes a scholastika, přeloženo Editou Steinovou]	Alexandre Koyré
ESGA 26	De ente et essentia – Über das Seiende und das Wesen, übersetzt von Edith Stein [De ente et essentia – O jsoucnu a bytnosti, přeloženo Editou Steinovou]	Thomas von Aquin
ESGA 27	Miscellanea thomistica. Übersetzungen – Abbreviationen – Exzerpte aus Werken des Thomas von Aquin und der Forschungsliteratur von Edith Stein	Thomas von Aquin



Starší souborné vydání spisů Edity Steinové

- ESW (Edith Steins Werke)

- starší německá edice děl Edity Steinové

- vydáváno od roku 1950 do roku 1998

- vydavatelem je nakladatelství Herder in Freiburg

ESW I	Kreuzeswissenschaft [Věda kříže]	Edith Stein
ESW II	Endliches und ewiges Sein [Konečné a věčné bytí]	Edith Stein
ESW III	Des hl. Thomas Aquino Untersuchungen über die Wahrheit I [Zkoumání sv. Tomáše Akvinského o pravdě I]	Thomas von Aquin
ESW IV	Des hl. Thomas von Aquino Untersuchungen über die Wahrheit II [Zkoumání sv. Tomáše Akvinského o pravdě II]	Thomas von Aquin
ESW V	Die Frau [Žena]	Edith Stein
ESW VI	Welt und Person [Svět a osoba]	Edith Stein
ESW VII	Aus dem Leben einer jüdischen Familie [Ze života jedné židovské rodiny]	Edith Stein
ESW VIII/IX	Selbstbildnis in Briefen [Autoportrét v dopisech]	Edith Stein

ESW X	Heil im Unheil [Spása v neštěstí]	Romaeus Leuven
ESW XI	Verborgenes Leben [Skrytý život]	Edith Stein
ESW XII	Ganzheitliches Leben [Celostní život]	Edith Stein
ESW XIII	Einführung in die Philosophie [Úvod do filozofie]	Edith Stein
ESW XIV	Briefe an Roman Ingarden [Dopisy Romanu Ingardenovi]	Edith Stein
ESW XV	Erkenntnis und Glaube [Poznání a víra] • Was ist Philosophie? Ein Gespräch zwischen Edmund Husserl und Thomas von Aquino [Co je filozofie? Rozhovor mezi Edmundem Husserlem a sv. Tomášem Akvinským] • Erkenntnis, Wahrheit, Sein [Poznání, pravda, bytí] • Aktuelles und ideales Sein - Species - Urbild und Abbild [Aktuální a ideální bytí – species – vzor a obraz] • Entwurf eines Vorworts zu "Endliches und Ewiges Sein" [Náčrt předmluvy k „Věčnému a konečnému bytí“] • Wege der Gotteserkenntnis [Cesty poznání Boha]	Edith Stein
ESW XVI	Der Aufbau der menschlichen Person [Konstituce lidské osoby]	Edith Stein
ESW XVII	Was ist der Mensch? [Co je člověk?]	Edith Stein

ESW XVIII	Potenz und Akt [Potence a akt]	Edith Stein

Sebrané spisy Edity Steinové v angličtině

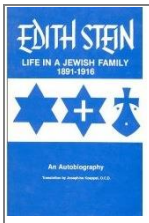
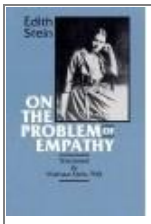
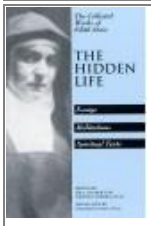
- CWES (The Collected Works of Edith Stein)

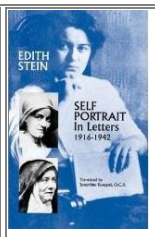
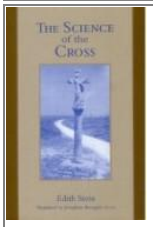
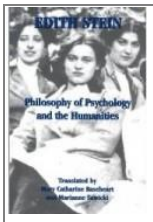
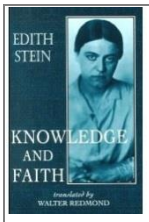
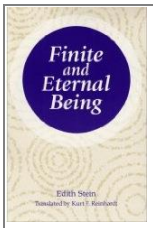
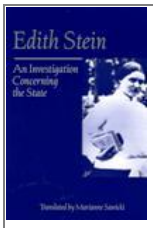
- anglický překlad sebraných spisů Edity Steinové

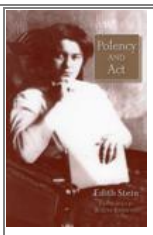
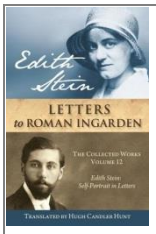
- vydavatelem je Institute of Carmelite Studies

- vydáváno od roku 1970, poslední díl je z roku 2014

- obsahy, předmluvy a ukázky z jednotlivých knih jsou dostupné přes tento odkaz: https://www.icspublications.org/collections/edith-stein

CWES 1		Life in a Jewish Family. An Autobiography, 1891-1916 (Přeloženo z ESW VII: Aus dem Leben einer jüdischen Familie)	Edith Stein
CWES 2		Essays on Woman (Přeloženo z ESW V: Die Frau)	Edith Stein
CWES 3		On the Problem of Empathy (Odpovídá ESGA 5: Zum Problem der Einfühlung)	Edith Stein
CWES 4		The Hidden Life. Essays, Meditations, Spiritual Texts (Přeloženo z ESW XI: Verborgenes Leben)	Edith Stein

CWES 5		Self-Portrait in Letters, 1916-1942 (Přeloženo z ESW VIII/IX: Selbstbildnis in Briefen)	Edith Stein
CWES 6		The Science of the Cross (Přeloženo z ESW I: Kreuzeswissenschaft)	Edith Stein
CWES 7		Philosophy of Psychology and Humanities (Odpovídá ESGA 6: Beiträge zur philosophischen Begründung der Psychologie und der Geisteswissenschaften)	Edith Stein
CWES 8		Knowledge and Faith (Přeloženo z ESW XV: Erkenntnis und Glaube)	Edith Stein
CWES 9		Finite and Eternal Being (Přeloženo z ESW II: Endliches und ewiges Sein)	Edith Stein
CWES 10		An Investigation Concerning the State (Odpovídá ESGA 7: Eine Untersuchung über den Staat)	Edith Stein

CWES 11		Potency and Act (Přeloženo z ESW XVIII: Potenz und Akt)	Edith Stein
CWES 12		Edith Stein: Letters to Roman Ingarden (Přeloženo z ESW XIV: Briefe an Roman Ingarden)	Edith Stein

Sebrané spisy Edity Steinové v češtině

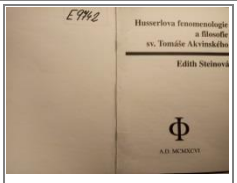
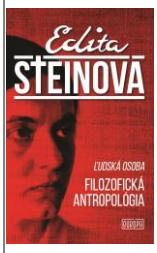
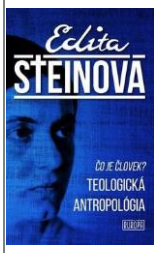
- český překlad sebraných spisů Edity Steinové

- vydáváno Nadačním fondem Edity Steinové

- kompletní ediční plán online zde: http://www.edithstein.cz/

ES 5		K problému vcítění (Přeloženo z ESGA 5: Zum Problem der Einfühlung)	Edita Steinová, přeložil Petr Urban, vědecká redakce Vladimír Petkevič, úvod Maria Antonia Sondermannová OCD	2013
ES 13		Žena. Otázky a reflexe (Přeloženo z ESGA 13: Die Frau. Fragestellungen und Reflexionen)	Edita Steinová, přeložil Jiří Křička, vědecká redakce Vladimír Petkevič, úvod Sophie Binggeliová	2016

Další překlady děl Edity Steinové do češtiny a slovenštiny

	Husserlova fenomenologie a filosofie sv. Tomáše Akvinského. Pokus o srovnání	Edita Steinová	1996
	Věda kříže. Studie o sv. Janu od Kříže (Přeloženo z ESW1: Kreuzeswissenschaft)	Edita Steinová, přeložila Isabela Oravová, úvod Vojtěch od sv. Hedviky OCD, doslov Dr. L. Gelber	2000
	Ľudská osoba. Filozofická antropológia (Odpovídá zřejmě ESGA 14: Der Aufbau der menschlichen Person. Vorlesungen zur philosophischen Anthropologie)	Edita Steinová, přeložil Milan Krankus, vědecká redakce a doslov Doc. Dr. Theol. Alžbeta Dufferová, PhD	2017
	Čo je človek? Teologická antropológia (Odpovídá zřejmě ESGA 15: Was ist der Mensch? Theologische Anthropoligie)	Edita Steinová, doslov Doc. Dr. Theol. Alžbeta Dufferová, PhD.	2018