

Mirosław Loba

WIERZYĆ WEDŁUG EDYTY STEIN

W myśli dwudziestowiecznej, naznaczonej podejrzaniem wobec religii i wierzeń, charakteryzującej się krytyką i demistyfikacją wszelkich iluzji, problem wiary został pozornie zamknięty i uznany za przynależny do epoki przednowoczesnej. Mistrzowie podejrzeń – Marks, Nietzsche i Freud – definitywnie odczarowali świat, zamykając go w ekonomicznych oraz społecznych ramach i granicach. W latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku Paul Ricoeur zastanawiał się, jaki rodzaj wiary zasługuje na przetrwanie po tych bezwzględnych krytykach?¹ Kwestia wiary nie cieszyła się ani specjalnym zainteresowaniem, ani zrozumieniem wśród większości pisarzy i artystów drugiej połowy XX wieku, nawet wśród tych, którzy rozczarowali się oświeceniową nowoczesnością. Rozważali ją jeszcze religioznawcy, filozofowie religii, a także ci, którzy ją jeszcze wyznawali i dla których była ona ważnym bądź budzącym wątpliwości doświadczeniem. Dlatego pewnym zaskoczeniem był „powrót religii” pod koniec dwudziestego wieku. Czy ów renesans postaw religijnych oznacza powrót wiary? Co dla filozofa, psychologa, socjologa oznacza dzisiaj „wierzyć”? Czym stała się wiara w naszych czasach? Czy jest tym samym, co dla Edyty Stein, niemieckiej Żydówki, która przeszła na katolicyzm?

Pod koniec XX wieku, wraz z nasileniem się religijnych fundamentalizmów, ujawniło się wewnątrz nowoczesnej tradycji, czy może wśród tych,

¹ P. Ricoeur, *Religia, ateizm, wiara*, tłum. H. Bortnowska, w: tegoż, *Egzystencja i hermeneutyka. Rozprawa o metodzie*, wybór, oprac. i wprowadzenie S. Cichowicz, Warszawa 1985, s. 31-57.

którzy poszukują „innej nowoczesności”, kilka głosów wyraźnie odwołujących się do kwestii wiary². By móc o niej mówić, powraca się najczęściej do kluczowych momentów w historii dwudziestowiecznej filozofii i nauki – do Heideggerowskiej krytyki metafizyki oraz Freudowskiej i Nietzscheańskiej demistyfikacji religii. W tej pierwszej upatruje źródło swojej filozofii Gianni Vattimo, zaś Julia Kristeva, czytając na nowo dzieła autora *Wstępu do psychoanalizy*, rozwija refleksję nad „niewiarygodną potrzebą wiary”. Dla naszych rozważań istotne jest to, że ta para filozofów wybiera za punkt wyjścia swoich rozważań nad wiarą antymetafizyczny i nihilistyczny zwrot w myśli europejskiej. Ma on miejsce właśnie wtedy, gdy rodzą się i rozwijają poglądy filozoficzne Edyty Stein, jej oryginalna filozofia, która podejmuje się próby krytyki i przekroczenia negatywnej myśli jej współczesnych. Ten krytyczny stosunek do źródłowego dla dwudziestego wieku kryzysu w obrębie nauk humanistycznych staje się także niezwykle istotny dla dzisiejszego myślenia o wierze. Zobaczmy zatem, jak o wierze pisze fenomenolog – święta Benedykta od Krzyża, oraz jak podejmuje tę kwestię psychoanalityk, Julia Kristeva.

Wierzyć według Edyty Stein

Edyta Stein dochodzi do wiary poprzez własne doświadczenie i intelektualną refleksję. Jej myśl biegnie od „radikalnej niewiary” do „prawdziwej wiary”, a jej religijne wybory pozostają w jawnym konflikcie z jej żydowską tradycją rodzinną i silnie pozytywistyczną i scjentystyczną atmosferą europejskich uniwersytetów w tamtym czasie. Niemiecka filozof jednak dobrze wie, czym jest wiara, bo obserwowała ją we własnym wrocławskim domu, a później widziała, jak ważne znaczenie miała w życiu jej najbliższych przyjaciół. Jej własne późniejsze, dramatyczne przeżycie nawrócenia pozwoliło jej lepiej zrozumieć filozoficzne i psychologiczne aspekty wiary oraz różnice pomiędzy jej żydowską a katolicką postacią. Wiara Edyty Stein nie jest wiarą w „Boga filozofów”, nie jest dyspozycją psychiczną, jest – by sparafrazować wyznanie Błażeja Pascala – wiarą Abrahama, Izaaka i Jakuba, głębokim, przemieniającym wszystko doświadczeniem. Stein w swoim szkicu *Struktura psychofizyczna człowieka jako punkt zaczepienia*

² Zob. G. Vattimo, *Credere di credere. E possibile essere Cristiani nonostante la Chiesa?*, Milano 1998; J. Derrida, *Wiara i wiedza*, tłum. P. Mrówczyński, w: J. Derrida, G. Vattimo, *Religia*, tłum. M. Kowalska, E. Łukaszyk, P. Mrówczyński, R. Reszke, J. Wojcieszak, Warszawa 1999, s. 7-97.

dla zbawczego działania łaski³ przedstawia człowieka wierzącego jako człowieka wyzwolonego, przebywającego we własnej głębi „zakotwiczonej w górze” i odgradzonego od świata⁴. W tym krótkim, ale niezwykle ważnym artykule niemiecka filozof skupia się na bardzo dokładnym objaśnieniu tego, czym jest dla niej wiara. Stein stosuje w tym celu swoistego rodzaju fenomenologiczną redukcję, wprowadzając rozróżnienie na wiarę religijną – *fides* – i „na wiarę w każdym innym znaczeniu” określaną z angielska jako *belief*. Wiara – pisze Stein – „oznaczać może przyjęcie czegoś za prawdę lub rzeczywistość, również pewność, jaka się łączy z rejestracją czegoś istniejącego realnie lub idealnie, wreszcie także z samą wiedzą”⁵. Wiara w znaczeniu pozareligijnym jest po prostu przekonaniem, pewnością. *Belief* jest aktem odnoszącym się do istnienia jakiejś rzeczywistości: „Moment *belief* łączy się zarówno z najpierwszą rejestracją przedmiotu, jak i z wiążącym się z tym przyjęciem do świadomości; jest więc jakby spostrzeżeniem czegoś realnego i wspomnieniem tego, poznaniem stanu rzeczy i wiedzą”⁶. Taka wiara, łącząca przedmioty i ich przedstawienia w świadomości, jest podstawą operacji, które prowadzą do poznania naukowego, ale *belief* to także opinia i potoczne przekonanie, czyli *doxa*, tak zwana ślepa wiara, która „przeciwstawia się wiedzy”⁷. Stein przedstawia zatem obecność wiary jako koniecznego założenia pewnej ewentualności czy możliwości zarówno w życiu codziennym, jak i naukowym. Wiara ma więc charakter performatywny – bez niej innowacja, zmiana, działanie na rzecz lepszego jutra byłyby niemożliwe. Ten ścisły związek pomiędzy wiarą a wiedzą podkreślać będzie też Jacques Derrida, mówiąc o nierozzerwalnym splocie ich wzajemnej opozycji, o niemożliwości ich rozdzielenia: nie ma wiedzy bez wiary⁸. Po tym wyjaśnieniu Stein przechodzi do *fides*, aktu religijnego, który jest u niej ściśle związany z łaską: „Przedmiotem wiary jest Bóg. *Fides* jest *wiarą w Boga*”. Wiara to nie wiedza teoretyczna: „w tej chwili, gdy coś pojmuję – pisze Stein – zaczyna mnie to przenikać. Dotyka mnie w moim osobowym centrum i ja się tego mocno trzymam”⁹. Nie chodzi o chłodne poznanie, ale o doświadczenie, które jest odkryciem pewnego fundamentu i jednocześnie zmusza do kwe-

³ Szkic ten stanowi ostatnią część traktatu *Ontyczna struktura osoby i jej problematyka teorio-poznawcza* opublikowanego w zbiorze: E. Stein, *Twierdza duchowa*, tłum. J.I. Adamska OCD, Poznań 1998, s. 82-92.

⁴ Tamże, s. 38.

⁵ Tamże, s. 82.

⁶ Tamże, s. 82-83.

⁷ Tamże, s. 84.

⁸ J. Derrida, dz. cyt., s. 9.

⁹ E. Stein, dz. cyt., s. 85.

stonowania tego, co uznaje się za oczywiste. Stein, wykształcona w tradycji humanistycznej, zastanawia się, czy możliwa jest wiara w człowieka, czy zgadza się ona z istotą *fides*. Niemiecka filozof pojmując człowieka jako konkretną osobę, konkretny, przemijający byt, odrzuca abstrakcyjną ideę człowieka. „Wiara doświadczalna nie jest bowiem wiarą ostateczną, niezmienną i absolutną. Absolutną jest jedynie wiara w Boga. Można Go wprowadzić zgubić, ale on się nie zmieni”¹⁰. W człowieka Stein nie wierzy, w człowieku gotowa jest przede wszystkim ujrzeć ukochanego, takiego, „jaki wyszedł z ręki Bożej”, jakim mógłby być aktualnie, gdyby cały był sobą i przy sobie samym. W przeciwieństwie do Boga, w „istocie człowieka” jest „dualizm pozwalający mu odpaść od siebie i zagubić się”, a „oczekiwania, motywowane wiarą w niego, zawsze mogą zawieść”¹¹. Człowiek może być przedmiotem miłości, ale nigdy wiary. Stein powtarza zatem antyhumanistyczny gest zwątpienia w człowieka, typowy dla sceptycznej, katolickiej tradycji wywodzącej się od św. Augustyna i Pascala.

Dla Stein *fides* stanowi fundament poznania, który uzupełniony jest miłością i czynem. Widać tutaj różnicę pomiędzy „pozytywistycznym” poznaniem wynikającym z *belief* a poznaniem wynikającym z wiary. To pierwsze może pozostać zimne, obojętne na drugiego, to drugie jest nierozdzielnie związane z miłością. Stein posługuje się tutaj mającym głęboką tradycję obrazem dotknięcia ręką Boga: „temu dotknięciu w żaden sposób nie można umknąć, gdyż nie ma tu miejsca na jakieś współdziałanie naszej wolności”¹². I dalej pisze:

Uchwyć się ręki, która mnie dotyka, a znajdę absolutne oparcie i absolutne zabezpieczenie. [...] Uchwycić rękę Bożą i trzymać ją, jest to czyn, który współkonstytuuje akt wiary. Kto tego nie uczyni, kto pozwoli przebrzmieć pukaniu bez wpływu na swe doczesne życie, u tego akt wiary nie rozwinie się, a przedmiot wiary zostanie zakryty¹³.

Wiara jest dla Stein przekroczeniem natury i wpływa na całe życie człowieka: „Nie można trwać przy Chrystusie, nie naśladować Go, iść za Nim – to czynić to, co słuszne, i nic więcej”¹⁴. We fragmentach, które tutaj przedstawiłem, widać wyraźnie, jak u niemieckiej filozof doświadczenie wiary prowadzi do przewartościowania całego życia. Edyta Stein w swoim opisie wiary

¹⁰ Tamże, s. 86.

¹¹ Tamże, s. 87.

¹² Tamże, s. 88.

¹³ Tamże.

¹⁴ Tamże, s. 92.

posługuje się katolicką teologią i wprowadza do filozoficznego języka teologiczne pojęcia. Staje się to przedmiotem krytyki i przyczyną podawania w wątpliwość jej projektu filozoficznego. Stein uważa jednak, że tylko uwzględniając kwestię wiary, można wyjść z dawnego „racjonalizmu nieuznającego tajemnic, zdającego się nie wiedzieć o fragmentaryczności całego poznania stworzonego”¹⁵. Pogląd ten wydaje się nie tylko oryginalny, ale i śmiały: tylko wiara może ocalić rozum przed wytwarzaniem jego własnej, zamykającej prawdy. Ponadto Stein pokazuje uprzedniość wiary wobec wszelkiej wiedzy oraz różnicę pomiędzy scjentystyczną wiarą a wiarą chrześcijańską.

Potrzeba wiary według Julii Kristevej

Paul Ricoeur, analizując dzieło Freuda, uświadomił wszystkim, że ataki twórcy psychoanalizy skierowane na religię są w gruncie rzeczy demystyfikacją mechanizmów psychiki wierzącego Ja, stosującego różnego rodzaju strategie obronne w obliczu cierpień, jakie przynosi mu życie i rzeczywistość. Według Ricoeura, Freudowska psychoanaliza może stać się dla wierzącego podmiotem pomocą w obalaniu iluzji, w demystyfikowaniu fantazji, przesądów i idoli, w jakie uwikłana jest jego wiara, nie burzy ona jednak symbolu, który pozwala przemówić byciu¹⁶. Krytykując religię, wiedeński psychoanalityk nie dotyka jednak samej kwestii wiary. W swoich ostatnich pracach francuska filozof, Julia Kristeva, pragnie wypełnić lukę po Freudzie i poruszyć problem wiary, a tym samym przewartościować obraz religii obecny w psychoanalizie. Autorka *Potęgi obrzydzenia* wielokrotnie powraca do kwestii religijnych, ujawniając w swoich tekstach nie tylko dobrą znajomość chrześcijaństwa, ale i – co jest rzadkie wśród współczesnych filozofów – pewien zachwyt nad nim. Podkreśla jednak zawsze swój ateizm, powtarzając, że jest jedną z nielicznych w dzisiejszym świecie prawdziwych ateistek. Książką, która pozostaje jej najpoważniejszą wypowiedzią na temat wiary w świecie współczesnym, jest *Niewiarygodna potrzeba wiary*¹⁷. Francuska psychoanalityk wychodzi z założenia, że po załamaniu się teologii w świecie nowoczesnym, czyli w świecie, który zrodził się po Oświeceniu i Rewolucji Francuskiej, kwestią wiary i religii zajęły się wyłącznie nauki

¹⁵ E. Stein, dz. cyt., s.119.

¹⁶ „Takie jest, jak sądzę, religijne znaczenie ateizmu. Trzeba, by umarł idol, po to, by przemówił symbol bytu”. P. Ricoeur, dz. cyt., s. 57.

¹⁷ J. Kristeva, *Cet incroyable besoin de croire*, Paris 2007.

społeczne. Filozofia odrzuciła, w imię poszukiwania naukowej prawdy, wszelkie związki z dyskursem religijnym i teologicznym. Natomiast same nauki społeczne doprowadziły do bardzo specyficznego zapętlenia i zawężenia pojęć wywodzących się z bogatej i subtelnej tradycji teologicznej: wiarę *fides* bardzo często sprowadzały do pozytywistycznego pojęcia *belief* i greckiego pojęcia *doxa*. Słowo „wiera” pojawia się często w pracach socjologów jako synonim opinii, ślepego poglądu prowadzącego do fanatycznych, niebezpiecznych postaw i działań.

Przypomnijmy, że autor *Objaśniania marzeń sennych* traktował wiarę jako iluzję, archaiczną regresję, „niepodważalną” (choć złudną) pewność, pełnię, której podmiot doświadcza jako przeżycie ekstatyczne. Zarówno w prostych praktykach religijnych, jak i uniesieniach mistycznych Freud dopatrywał się narcystycznej odmowy skonfrontowania się z życiem i rzeczywistością. Za wiedeńskim psychoanalitykiem także i Kristeva krytykuje taką wiarę, która jest powrotem do pierwotnego narcyzmu, do *oceanicznego* uczucia pełni. Warto jednak zwrócić uwagę na dzielące ich różnice: inaczej niż u Freuda, wiara jest dla Kristevej czymś, co leży u źródeł kultury, czymś, co jest nawet jej warunkiem. O ile francuska psychoanalytyk akceptuje Freudowską teorię pierwotnego narcyzmu, o tyle inaczej postrzega proces zakorzenienia podmiotu w świecie. Podstawą wkroczenia w kulturę jest nabycie umiejętności mówienia, a samo posługiwanie się językiem jest ściśle związane z wiarą. Tak jak jest to powiedziane w *II Liście do Koryntian* świętego Pawła: „Cieszę się przeto owym duchem wiary, według którego napisano: Uwierzyłem, dlatego przemówiłem: my także wierzymy i dlatego mówimy” [Z Kor 4,13].

W wierze – pisze Kristeva – leży klucz do samego aktu mowy, choćby nawet był skargą (jestem nieszczęśliwy, ludzie kłamią, etc.). Ponieważ wierzę, mówię; nie mówiłbym, gdybym nie wierzył; wiara w to, co mówię, trwanie w mówieniu, wpływa ze zdolności zawierzenia Innemu/uwierzenia w Innego, a nie z egzystencjalnego doświadczenia, nieuchronnie rozczarowującego¹⁸.

Kristeva pokazuje dalej, że takie rozumienie słowa „wiera” kryje się w jego etymologii. Dialog, wymiana zaczyna się od zaufania i zawierzenia. Mówiący musi wierzyć, że zostanie wysłuchany. Takie właśnie powiernicze znaczenia pojawiają się w hebrajskim *emuna*, w łacińskim *credo* i sanskryckim *kredh-dh/sradha*. Greckie *pistevo*, *pistis* wywodzi się od zaufania bogom, od posłuszeństwa bóstwu.

¹⁸ Tamże, s. 12 (tłumaczenie M.L.).

Powtórzmy jeszcze raz za francuską psychoanalitik: podmiot, by wejść w świat, musi wyjść z siebie, musi wyzwolić się z narcyzmu i uwierzyć w możliwość zbudowania relacji ze światem. Niewiarygodna potrzeba wiary staje się niezbędna w formowaniu tożsamości i osobowości człowieka. Człowiek musi posiadać zewnętrzny ideał, wzorzec. Ten model musi być tym, co rozrywa dwubiegunowy układ, jaki często wytwarza podmiot z matką lub z innym obiektem, z którym się identyfikuje. Jestem, istnieję tylko wówczas, gdy jestem uznany przez trzeciego – autorytet, który jest kochany. Uznanie przez ojca pozwala wyjść poza relację z matką, poza oceaniczne uczucie fuzji. Identyfikacja z ojcem pomaga wyjść poza matczyne kokon; taka operacja wymaga oczywiście wiary w zewnętrzny ideał i autorytet. *Einführung* nie dokonuje się trakcie relacji z drugim, ale z trzecim. Tylko wtedy, poprzez uznanie trzeciego, realizuje się potrzeba wiary, a następnie przekształca w pragnienie wiedzy: „niesiony tą wiarą, która mi pozwala rozumieć trzeciego i do niego mówić, sam zaczynam zadawać pytania”¹⁹. Jednakże cechą ludzkiej psychiki jest powrót i regresja. Oceaniczne fuzje, iluzoryczne uczucia pełni będą powracać także w późniejszym życiu, w późniejszych kryzysach. Poszukiwanie ideału może kończyć się fanatyczną, destrukcyjną wiarą w jego osiągnięcie. W taki sposób zostaje zdiagnozowana przez francuską psychoanalitik współczesna sytuacja: „Problemem tego tysiąclecia nie są wojny religijne, ale szczelina i pustka, które rozdzielają tych, którzy chcą wiedzieć, że Bóg jest nieświadomym, od tych, którzy wolą tego nie wiedzieć, by lepiej rozkoszować się spektaklem zapowiadającym, że On istnieje”²⁰.

Czym zatem jest wiara według Kristevej? Psychiczną predyspozycją pozwalającą na przyjęcie niespodziewanego? Mechanizmem regulującym proces adaptacji społecznej? W jakim stopniu pozostaje zależna od scjentyistycznego *belief*, a w jakim, poprzez usytuowanie w samym sercu więzi społecznej, wykracza poza tradycyjny horyzont?

Zdaniem Kristevej, współczesna kultura proponuje formy współistnienia, które pozostają obojętne na doświadczenie wewnętrzne, sprowadzając rozum do kalkulacji, do rachunku. Instrumentalizacja życia i dominacja techniki prowadzi do zagrożeń w postaci odradzających się fanatyzmów religijnych i będącego ich odwrotną stroną ograniczonego, tępego nihilizmu. Stąd apel Kristevej o refleksję nad wiarą, nad jej obecnością w publicznej debacie. *Ratio* musi być uzupełnione wiarą. Bez niej nie ma szansy na spo-

¹⁹ Tamże, s. 15.

²⁰ J. Kristeva, *Penser la liberté en temps de détresse*, w: tejże, *La Haine et le pardon*, Paris 2005, s. 16.

tkanie Innego. Francuska psychoanalytyk nie jest jednak przekonana, że wiara w wyższy autorytet powinna stać się niezbędną w naszych konstytucyjnych demokracjach. Nie zgadza się ani z Habermasem, ani z Ratzingerem w tej kwestii. Nie da się, jej zdaniem, nasycić wiarą religijną instytucji zrodzonych z humanizmu, którego źródłem było *Aufklärung*.

Niewiarygodna potrzeba wiary staje się u Kristevej elementem pewnego projektu kulturowego: trzeba odnaleźć wiarę poza historycznymi formami wierzeń i tradycji religijnych, uczynić z niej podstawę nowych więzi społecznych, kulturowych i politycznych.

W tym kontekście widać bardzo wyraźnie, że kiedy Julia Kristeva pisze o niewiarygodnej potrzebie wiary, myśli właściwie o *belief* i o wierze skierowanej ku człowiekowi i ku humanistycznej tradycji, którą pragnie odbudować i przemodelować. Lekarstwem na kryzys tożsamości jest ponowne uwierzenie w człowieka, jego zdolności twórcze i możliwość odrodzenia się. Francuska psychoanalytyk zamiast słowa „człowiek” woli używać określenia „jednostka”. Właśnie w ten sposób mówiła na dziedzińcu pogan w Asyżu, zwracając się do papieża Benedykta XVI:

Kiedy Jezus opisuje się za pomocą tych samych słów, co Elohim zwracający się do Mojżesza [Wj 3,14], mówiąc: „jestem”, definiuje człowieka i antycypuje humanizm – jako „niezniszczalną jednostkę” (według słów Benedykta XVI). Niezniszczalną jednostkę, która nie tylko łączy go z boskością ponad genealogią Abrahama (jak czynił to lud Izraela), ale także wprowadza coś nowego. Jeśli bowiem „jestem” Jezusa ściąga się i na przeszłość, i od teraźniejszości do przyszłości, oraz na wszechświat, Gorejący krzew i Krzyż stają się uniwersalnymi znakami²¹.

Kristeva kończy swoją mowę zwątpieniem w myśl krytyczną i na wzór Pascala przeciwstawia nihilizmowi ludzką zdolność do odrodzenia się: „Epoka podejrzeń już nie wystarczy. W obliczu kryzysów i gróźb nadszedł czas zakładu. Miejmy odwagę poczynić zakład o ciągłą odnowę zdolności mężczyzn i kobiet do wspólnej wiary i wiedzy. Aby we wszechświatach otoczonych pustką ludzkość mogła jak najdłużej rozwijać swój twórczy los”²².

Kristeva udziela kredytu jednostce, wierzy w człowieka, a nie w Boga. Wiara to w ostatecznym rozrachunku pewna forma życia, którą człowiek powinien podtrzymywać i kultywować, pod warunkiem że nie ulega destrukcyjnym fanatyzmom i popędowi śmierci. Taka wiara może być dla nie-

²¹ J. Kristeva, *Dix principes pour l'humanisme du XXIe siècle*, <http://kristeva.fr/assise2011.html> [dostęp: 21.07.2014].

²² Tamże.

go głębokim doświadczeniem wewnętrznym, twórczą aktywnością i możliwością uniknięcia psychotycznego delirium. Zastanawia mnie, czy tylko taką funkcję miała wiara dla świętej Teresy z Ávila, której Kristeva poświęciła opasłe dzieło. Wiara hiszpańskiej karmelitki jest dla francuskiej psychoanalitik przykładem sublimacji namiętności i pragnień w mistyczne stany będące twórczym doświadczeniem regresji, przepracowaniem dekompozycji osobowości prowadzącej do narcystycznej fuzji z Innym Bytem. Ta ekonomia pragnienia staje się jednocześnie trampoliną do pisania i niezwyklej działalności ewangelizacyjnej. I tutaj pojawia się pytanie o wartość mistycznych, nienazywalnych przeżyć, które wiara może rodzić. Czy są one tylko regulującym namiętności i emocje mechanizmem, czy mogą być równocześnie drogą poznania? Można zapytać, czy asceza prowadząca do mistycznych uniesień, którą praktykuje święta Teresa i jaką postuluje Edyta Stein, jest wyłącznie przebywaniem w niewyraźnej postaci bytu, pogrążeniem się w oceanicznym i narcystycznym żywiole? A może jest formą poznania ponad znakiem, ponad językiem? Czy rzeczywiście doświadczenie religijne jest zawsze powtórzeniem infantylnych doświadczeń fuzji ze światem? Czy przyjęcie, w mistycznym uniesieniu lub w akcie *credo*, czegoś za prawdę zwalnia od myślenia i od racjonalnych działań? Ani Edyta Stein, ani Teresa z Ávila nie traktują poznania, które wynika z wiary, jako chłodnej wiedzy, ale jako oparcie pobudzające do miłości i do poznania. Kristeva, postulując wiarę w człowieka, staje w pozycji rozumiejącego, podejmuje się zrozumienia człowieka (*Erfassen*) i wszystkich jego zachowań, co może, mówiąc językiem Stein, przesłonić istotę ludzkiego doświadczenia.

„To Believe” According to Edith Stein

Summary

The author begins with noticing an apparent absence of the problem of faith in the twentieth-century philosophy and its surprising return at the end of this century, notably in Gianni Vattimo's and Julia Kristeva's works. By creating a kind of dialogue between Stein's phenomenology and Kristeva's psychoanalysis, the author analyses the concept of faith from those two apparently distinct perspectives. In the discussion of Stein's attitude recalled her personal experiences as a philosopher along with her claims on faith as a foundation of knowledge of God, supplied by love and acting. From Kristeva's point of view, far from the former one, the need of faith is a result of specific 'going beyond oneself' that is necessary in a process of forming one's personal identity. While Stein believes in God, Kristeva believes in man.