

# Kazimierz Wolsza

---

## Problematyka transcendentaliów w interpretacji J.B. Lotza

---

Studia Philosophiae Christianae 33/2, 144-153

---

1997

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

samemu. W takiej sytuacji „ten drugi” byłby tylko przyczyną sprawczą pewnych przeżyć, celową zaś byłby ów „pierwszy” człowiek, jego uczucia i ich subiektywne przeżywanie.

Możemy zatem powiedzieć, iż uczucia są wspaniałym źródłem „atmosfery” poszczególnych osób wchodzących w relacje między sobą. To ich owocem jest „klimat” spotkania. Można powiedzieć więcej – uczucia są jakby motorem dla aktywności człowieka, są więc bardzo ważne i potrzebne. Jednakże, jako same z siebie „ślepe” na prawdę potrzebują przewodnika, potrzebują „kierownicy” – rozumu. Uczucia nie sterowane rozumem mogą być przyczyną tragedii, wszak życie człowieka zmierza ku prawdzie, musi więc być ona rozpoznana. Same zaś uczucia nie mogą same z siebie ukierunkować się ku prawdzie. Dlatego też, w osobowym podmiocie „człowiek”, powinny być one docenione, ale też, jak wszystko, powinny mieć „swoje miejsce”. Człowiek, istota realizująca się przez prawdę i dobro, w swoim działaniu powinien kierować się nade wszystko rozumem i wolą, choć owe dążenia woli do rozpoznanego dobra będą łatwiejsze i przyjemniejsze, gdy będą wypełnione swoistym klimatem i subiektywnością, a zatem gdy będą dokonywać się w horyzoncie uczuć.

Podsumowując: Każde wydarzenie opisanych powyżej relacji międzyludzkich koncentruje się wokół dobra, a wszelkie uchybienia w tym względzie umniejszają, czy czasami wręcz wynaturzają daną relację. Im mniej prawdy, tym mniej dobra. Również mniej prawdy relacji dziejącej się pomiędzy osobowymi podmiotami ludzkimi i dobra wydarzającego się pomiędzy nimi i w nich.

KAZIMIERZ WOLSZA

#### PROBLEMATYKA TRANSCENDENTALIÓW W INTERPRETACJI J.B. LOTZA

Jednym z podstawowych działów scholastycznych traktatów metafizycznych była teoria powszechnych własności bytu (transcendentaliów). Formułowała ona tezy o istnieniu określonych własności, które przysługiwać mają każdemu bytowi. Są to własności przekraczające (transcendujące) granice wszystkich kategorii bytowych. Można je z tego powodu nazwać własnościami ponad-kategorialnymi czyli (w tym sensie) transcendentalnymi. Klasyczny kanon transcendentaliów wymieniany w podręcznikach metafizyki tworzyły przede wszystkim trzy własności: jedność (*unum*), prawda (*verum*) i dobro (*bonum*). Niektórzy metafizycy poszerzali ów kanon o inne cechy bytu: np. o rzeczowość (*res*), odrębność (*aliquid*), piękno (*pulchrum*), czy nawet świętość (*sacrum*). Skoro wymienione własności przysługują wszystkim bytom, można zatem formułować tezy metafizyczne w formie zdań ogólnotwierdzących, w których podmiocie wystąpi słowo „byt”, zaś w orzeczniku – nazwa którejś własności (np. „Każdy byt jest prawdziwy”). Ugruntowana w scholastyce teoria transcendentaliów została poddana krytyce w czasach nowożytnych i współczesnych, począwszy od Nietzscheńskiego dążenia do „przewartościowania wszystkich wartości”<sup>1</sup>. Wrażliwy na zarzuty kierowane pod adresem metafizyki H. Küng uważa, że tezę o własnościach transcendentalnych, którymi przeniknięta ma być rzeczywistość, można dziś traktować co najwyżej jako postulat lub wyraz zaufania do rzeczywistości<sup>2</sup>. Inni autorzy, przyznający się do scholastycznej tradycji filozofowania, podjęli rozmaite próby

<sup>1</sup> Zagadnienie to analizuje np. A. Maryniarczyk, *Transcendentalia w perspektywie historycznej*, „Roczniki Filozoficzne” 43 (1995) 1, 139-163.

<sup>2</sup> H. Küng, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, 152-154, 459-469, 485-489.

reinterpretacji koncepcji transcendentaliów. Dość znamienne jest zdanie W. Stróżewskiego stwierdzające, że „teoria transcendentaliów jest zbyt fascynująca i zbyt tajemnicza, by można z niej spokojnie zrezygnować i nie rozważać na nowo jej problematyki”<sup>3</sup>. Należy tu zwrócić uwagę na liczne prace polskich autorów. Z grona filozofów nie związanych z filozofią scholastyczną problematykę tę podejmował T. Czeżowski<sup>4</sup> i częściowo J. Woleński<sup>5</sup>, co stanowi swego rodzaju ewenement w literaturze światowej, gdzie wspomniana problematyka podejmowana jest zasadniczo w tradycji scholastycznej. Oprócz nich, w nawiązaniu do filozofii scholastycznej, na temat transcendentaliów pisali u nas: M. A. Krąpiec<sup>6</sup>, W. Stróżewski<sup>7</sup>, S. Majdański<sup>8</sup>, P. Jaroszyński<sup>9</sup>, A. Maryniarczyk<sup>10</sup>. W obszarze filozofii języka niemieckiego wyróżnia się natomiast pod tym względem pisarstwo J.B. Lotza<sup>11</sup>, u którego problematyka transcendentaliów przewijała się przez całe niemal naukowe życie. Dość znamienne wyrażają to granice jego twórczości. Pierwsze poważniejsze publikacje, pochodzące z 1933 roku, dotyczyły zagadnienia bytu i wartości, zaś dwie wydane na krótko przed śmiercią książki – podjęły problematykę transcendentaliów raz jeszcze<sup>12</sup>.

Lotz rozpoczął swoje zainteresowania wspomnianą problematyką jeszcze jako student teologii w Innsbrucku. Uczęszczał wówczas na seminarium prowadzone przez A. Jungmanna poświęcone tematyce pedagogiki wartości. Pedagogika ta wymagała, zdaniem Lotza, podbudowania przez filozofię wartości. Z kolei studium nowożytnej filozofii wartości, zwłaszcza prób ich ugruntowania, doprowadziło go do wniosku, że nie można tego dokonać w inny sposób, jak tylko przez odwołanie się do metafizyki wartości. W ten oto sposób jego droga myślowa przebiegała od pedagogiki wartości,

<sup>3</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, 15.

<sup>4</sup> T. Czeżowski, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Toruń 1948, 70-73; tenże, *Czym są wartości*, w: *Pisma z etyki i teorii wartości*, red. P.J. Smoczyński, Warszawa 1989, 117-119.

<sup>5</sup> J. Woleński, *Dwie koncepcje transcendentaliów*, w: *Wartość bycia. Władysławowi Stróżewskiemu w darze*, red. L. Zbucka, Kraków-Warszawa 1993, 274-288.

<sup>6</sup> M.A. Krąpiec, *Transcendentalia i uniwersalia*, „Roczniki Filozoficzne” 7 (1959) 1, 5-37; tenże, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, wyd. III, Lublin 1995, 107-180.

<sup>7</sup> W. Stróżewski, *Istnienie i wartość*, dz. cyt.; tenże, *W kręgu wartości*, Kraków 1992.

<sup>8</sup> S. Majdański, *O naturze logicznej transcendentaliów w aspekcie pryncypiów ogólnej teorii bytu*, „Roczniki Filozoficzne” 10 (1962) 1, 41-83.

<sup>9</sup> P. Jaroszyński, *Metafizyka piękna*, Lublin 1986; tenże, *Estetyka czy filozofia piękna*, Lublin 1990.

<sup>10</sup> A. Maryniarczyk, *System metafizyki*, Lublin 1991; tenże, art. cyt., w p. 1.

<sup>11</sup> J.B. Lotz ur. w 1903 r. w Darmstadt. Studiował filozofię i teologię w jezuickich ośrodkach w Valkenburgu i Innsbrucku oraz na uniwersytetach w Rzymie (Gregorianum) i Fryburgu Bryzgowijskim. Do grona jego nauczycieli należeli m.in. W. Klein, M. de la Taille, A. Jungmann, M. Honecker i M. Heidegger (Lotz studiował u Heideggera we Fryburgu przez cztery semestry w latach 1934-36). Przez całe swe życie naukowe był związany z jezuickim kolegium filozoficznym w Pullach i Monachium (Hochschule für Philosophie) oraz z Papieskim Uniwersytetem Gregoriana w Rzymie. Zaliczany do głównych przedstawicieli tzw. tomizmu transcendentalego („Szkoła Maréchala”), próbującego łączyć tradycję filozofii scholastycznej i kantowskiej. Niemiecki odłam tej wersji tomizmu charakteryzował się m.in. dużym otwarciem na myśl M. Heideggera (tzw. Koło Fryburskie, które wraz z Lotzem tworzyli: K. Rahner, M. Müller, G. Siewerth i B. Welthe). Lotz jest autorem ponad sześciuset pozycji naukowych. Zmarł 3 czerwca 1992 r. w Monachium.

<sup>12</sup> J.B. Lotz, *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 57 (1933), 1-43; tenże, *Sein und Wert*, tamże, 557-613; tenże, *Die Grundbestimmungen des Seins*, Innsbruck 1988; tenże, *Vom Sein zum Heiligen*, Frankfurt a.M. 1990.

przez filozofię wartości i dotarła wreszcie do metafizycznej teorii transcendentaliów. Jej analiza stanowiła temat jego rozprawy doktorskiej przedstawionej we Fryburgu Bryzgowijskim<sup>13</sup>, stała się też *leit-motivem* dalszej twórczości.

W niniejszym tekście zostaną przedstawione poglądy Lotza na trzy klasyczne transcendentalia (jedność, prawdę i dobro) oraz na trzy dalsze (działanie, piękno, świętość). Zostanie też pokazana rola, jaką Autor przypisuje transcendentaliom w filozoficznym, a po części nawet w teologicznym poznaniu Boga. Osobnym problemem jest sposób afirmacji i uzasadnienie transcendentaliów. Większość metafizyków uznaje możliwość bezpośredniego wglądu intelektu w byt, na mocy którego afirmuje się poszczególne wartości. Lotz i inni przedstawiciele „Szkoły Maréchała” usiłowali budować system metafizyki metodą refleksyjną (transcendentalną). Jest to metoda pytania o warunki możliwości aktów podmiotu. Według Lotza, konsekwentne stosowanie tej metody prowadzi nas nie tylko do afirmacji bytu, ale i poszczególnych jego własności.

### 1. JEDNOŚĆ – PRAWDA – DOBRO

W różnych podręcznikach metafizyki podaje się różną liczbę własności transcendentálnych, jak też różną kolejność ich percepcji. Poglądy Lotza na ten temat nie były jednakowe w różnych okresach jego twórczości. Pomimo to, istnieje w nich pewna wspólna myśl. Lotz nigdy nie kwestionował transcendentálności trzech cech bytu, zwanych czasem trzema klasycznymi transcendentaliami – jedności, prawdy i dobra. Ponadto przyjmował taką właśnie kolejność ich percepcji. Rdzeń Lotza koncepcji transcendentálności stanowi więc myślowa droga od jedności do dobra bytu. Z czasem droga ta zostanie wydłużona. Przyjrzyjmy się jednak najpierw klasycznej trójce transcendentálnych własności bytu.

Według Lotza, jedność jest pierwszą cechą bytu, którą afirmujemy wraz z jego istnieniem. Cecha ta (podobnie, jak i inne transcendentalia) przysługuje bytowi w sposób proporcjonalny do doskonałości bytowania. Im dany byt jest doskonalszy w bytowej hierarchii, tym doskonalszą jednością się odznacza<sup>14</sup>. W związku z tym możemy wyróżniać np. jedność przypadłościową, substancjalną, jedność człowieka, jedność absolutną, przysługującą Absolutowi. Chcąc bliżej scharakteryzować cechę jedności Lotz używał różnych określeń: negatywnych i pozytywnych. Ujmując jedność od strony negatywnej można powiedzieć, że cecha ta oznacza brak podziału (M.A. Krąpiec dla opisu tego aspektu jedności używa neologizmu „niepodzieloność”). Innym aspektem jedności bytowej jest odrębność jednego bytu od drugiego. Potraktowanie odrębności jako cechy charakteryzującej jedność bytową jest o tyle ciekawe, że wśród wymienianych transcendentálności podaje się czasem własność *aliquid* („coś”). Krąpiec w oparciu o etymologię słowa *aliquid* (*aliquid quid = inny niż*) nazywa tę własność odrębnością i traktuje jako osobną cechę bytu w stosunku do jedności<sup>15</sup>. Lotz nie ograniczył swego opisu jedności do aspektów negatywnych. Wśród pozytywnych wymienił: spójność, integralność, realizowanie się właściwej treści bytu<sup>16</sup>. Znowu nasuwa się przypuszczenie, że w treść pojęcia jedności Lotza weszła inna własność, określana mianem rzeczowości (*res*). Ta cecha jest podstawą tożsamości bytu pojętej

<sup>13</sup> J.B. Lotz, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur” im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, Paderborn 1938.

<sup>14</sup> J.B. Lotz, *Allgemeine Metaphysik*, Pullach 1967, 104-105, 130-131; tenże, *Transzendentalien*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. W. Brugger, Freiburg 1990, 411-412.

<sup>15</sup> Por. M.A. Krąpiec, *Metafizyka*, dz. cyt., 128-131.

<sup>16</sup> Por. J.B. Lotz, *Mensch, Sein, Mensch*, Roma 1982, 155-156; tenże, *Allgemeine Metaphysik*, dz. cyt., 103-105.

pozytywnie, nie jako odrębność od innych bytów, lecz jako realizacja własnej treści. Podkreśleniem pozytywnych aspektów (a przez to – redukcją trzech cech: jedności, odrębności i rzecowości do jednej) koncepcja Lotza różni się od klasycznej koncepcji Tomaszowej, gdzie zasadniczo jedność była utożsamiona z aspektami negatywnymi. Nasz Autor podjął pytanie o pierwszeństwo aspektów: czy jedność jest konsekwencją braku podziału, „niepodzieloności” (prymat aspektu negatywnego), czy też brak podziału jest konsekwencją jedności (prymat aspektu pozytywnego?) Zdaniem Lotza, Tomasz i jego komentatorzy przyjęli pierwsze rozwiązanie. On sam opowiedział się jednak za drugim. Uznał, że w fenomenologicznym opisie bytu najpierw narzuca się nam on jako coś spójnego, kompletnego, zaś negacja podziału jest tego następstwem<sup>17</sup>. Lotz zatem pojął szeroko własność bytowej jedności. W jej pojęcie weszły bowiem i takie cechy, które przez innych metafizyków są odróżniane jako osobne transcendentalia.

Drugą własnością bytu jest jego prawdziwość (*verum*). Prawda wraz z dobrem zaliczana jest do tzw. transcendentaliów relacyjnych. Własności te bowiem charakteryzowane są poprzez relacje, w jakie wchodzi byt z umysłem (prawda), wolą (dobro). Lotz określił je mianem transcendentaliów operacyjnych, gdyż ich afirmacja dokonuje się w aktach (*operatio*) intelektu i woli. W przeciwieństwie do nich – własność jedności jest pre-operacyjna. Lotz w swoich rozważaniach metafizycznych odwoływał się do Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, tzn. do odróżnienia bytu pojętego jako istniejącej konkret (*das Seiende*) i bycia (*das Sein*), będącego podstawą bytu i jego warunkiem możliwości. Różnica ta znalazła swe odzwierciedlenie w koncepcji bytowej prawdy. Istnieje prawda bytów i prawda bycia. Tę pierwszą można nazwać prawdą ontyczną lub też określić grecką nazwą *orthotes* (słuszność). Jej wyrazem jest fakt, że byt daje się poznać, że jest podległy intelektowi, zrozumiały, inteligibilny. Poznanie bytu przebiega od naoczności zmysłowej, przez pojęcia i kończy się na sformułowaniu sądu. Prawda ontyczna jest poznawana w sposób tematyczny, a przejawem tego jest możliwość wydania sądu o poznawanym bycie. W momencie wydania sądu prawda staje się dodatkowo jego własnością; sąd staje się „nośnikiem” prawdy. W akcie tematycznego poznania prawdy bytu jest jednak w nietematyczny sposób zawarte poznanie prawdy samego bycia. Jest to prawda ontologiczna, określana przez Lotza greckim słowem *aletheia* (nieskrytość). To ona ugruntowuje prawdę bytów. W porządku poznania pierwszeństwo przysługuje więc prawdziwe bytów (ontycznej), gdyż nie ma dla umysłu innej drogi do bycia jak tylko droga poprzez konkretny byt. Jednakże w porządku istnienia, hierarchii, pierwszeństwo posiada prawda bycia (ontologiczna), będąc podstawą i warunkiem możliwości prawdy bytów<sup>18</sup>. Odróżnienie dwóch typów prawd przejął Lotz od M. Heideggera. Prawda ontologiczna jest prawdą „ponadpredykatywną”. Nie ujmuje się jej w pojęcia ani w sądy, lecz jej afirmacja jest rodzajem doświadczenia, które Lotz nazwał doświadczeniem ontologicznym. Widać więc, że również pojęcie prawdy transcendentalnej zostało u Lotza poszerzone w stosunku do scholastycznej zasady *Ens et verum convertuntur* lub *Omne ens verum*. Poszerzenie problematyki prawdy przez odróżnienie prawdy ontycznej i ontologicznej było niewątpliwie rezultatem recepcji filozofii Heideggera. Nasz Autor był jednak przekonany o tym, że i w pismach Tomasza można wskazać ideę odróżnienia prawdy ontycznej i ontologicznej, choć wyrażoną w innej terminologii<sup>19</sup>.

Trzecią klasyczną własnością przypisywaną każdemu bytowi jest dobro. O ile prawda jest odkrywana w relacji umysłu do bytu, o tyle dobro – w relacji woli do bytu.

<sup>17</sup> J.B. Lotz, *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin*, w: tenże, *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, 67-75.

<sup>18</sup> J.B. Lotz, *Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*, w: tenże, *Sein und Existenz*, Freiburg 1965, 133-134.

<sup>19</sup> Tamże, 130-132.

Lotz zwrócił uwagę na to, że podmiot nie wyczerpuje swych relacji do bytu w poznaniu, które zakłada istnienie pewnego dystansu między podmiotem a przedmiotem. W relacji podmiotu do bytu następuje swoista interioryzacja przedmiotu. Lotz użył tu wyrażen metaforycznych: „podmiot wchłania w siebie przedmiot”, „jest ujęty, a nawet pokonany przez przedmiot”, „podmiot żyje przedmiotem”<sup>20</sup>. Byt angażuje więc również wolę człowieka, stając się przedmiotem różnorodnych pragnień, od zmysłowego, przez umysłowe, aż do osobowej miłości. W pewnych sytuacjach dany byt może stać się dla człowieka dobrem, ponieważ stanowi cel jego dążeń lub też człowiek odczuwa jego brak. Lotz postawił jednak pytanie bardziej zasadnicze, czy każdy byt angażuje wolę człowieka. Czy stosownie do zasady *Ens et verum convertuntur* można sformułować zasadę *Ens et bonum convertuntur*? Autor odpowiedział twierdząco na te pytania. Każdy byt przyciąga wolę człowieka, choć w różnym stopniu. O sile tego przyciągania decyduje wewnętrzne bogactwo bytu. Mamy więc i tu sytuację analogiczną do tej, która się wiąże z prawdą bytową. Byt doskonalszy w swoim istnieniu mocniej angażuje wolę i pragnienie człowieka, w wyższym stopniu więc przysługują mu dobro. Dobro ontyczne (wartość poszczególnych bytów) ugruntowuje się więc w dobru samego bycia<sup>21</sup>.

W dobru ontologicznym Lotz znalazł wreszcie uzasadnienie dla filozofii wartości. Jak wspomniano, jego droga myślowa przebiegała od pedagogiki wartości, przez filozofię wartości do metafizyki wartości opartej o twierdzenie o dobru bycia. Dobro jest własnością bytu doświadczaną po jedności i prawdzie. Jednak dopiero dobro doprowadza doświadczenie bytu do pełnej postaci. Byt doświadczony jako jeden, prawdziwy i dobry jest dopiero w pełni poznany. Trzy klasyczne transcendentalia stanowią dla Lotza charakterystykę „oblicza” bytu. Filozofia tak scharakteryzowanego bytu nie może się więc ograniczać do samego poznania. Stąd właśnie zrodziła się idea, do której nasz Autor wracał wielokrotnie, zwłaszcza w późniejszych pismach – idea filozofii pojętej jako synteza poznania i miłości<sup>22</sup>. „Spotkanie” człowieka z bytem jest bowiem zawsze relacją poznania i miłości. W pewnych formach tego spotkania, np. w filozofowaniu, prymat zyskuje relacja poznawcza, nie redukując jednak miłości, w innych, np. w doświadczeniu czy medytacji, proporcje układają się odwrótnie.

## 2. DZIAŁANIE – PIĘKNO - ŚWIĘTOŚĆ

Pomimo uznania, że trzy klasyczne transcendentalia stanowią w zasadzie kompletną charakterystykę „oblicza” bytu, Lotz pytał, czy są jeszcze jakieś inne własności, które przysługiwałyby każdemu bytowi. W swojej pracy doktorskiej sformułował tezę mówiącą, że każdy byt działa (jest działający), w związku z czym można uznać i działanie (*operatio*) za cechę transcendentálną<sup>23</sup>. Teza ta została powtórzona

<sup>20</sup> J.B. Lotz, *Die transzendentalen Bestimmungen des Seins als Analogie des trinitarischen Lebens Gottes*, w: *Actualitas omnium actuum*, Hrsg. E. Schadel, Frankfurt a.M. 1989, 167-168.

<sup>21</sup> J.B. Lotz, *Mensch, Sein, Mensch*, dz. cyt., 192.

<sup>22</sup> J.B. Lotz, *Von Liebe zu Weisheit*, Frankfurt a.M. 1987; tenże, *Mądrość: jedność wiedzy i miłości – miłość wiedzy i wiedza miłości*, w: *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992, 29-40.

<sup>23</sup> J.B. Lotz, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung...*, dz. cyt., 21-24. W pracach Lotza, zwłaszcza wcześniejszych, można spotkać się z tendencją do zamiany sądów podmiotowo-orzeczeniowych na podmiotowo-orzecznikowe. Zamiana taka, zwłaszcza w języku polskim, prowadzi do nieco sztucznych, a nawet wieloznacznych wypowiedzi. Dlatego też jego wyrażenia: *Omne ens operativum est* czy też *Sein ist Wirken* przedstawiam w formie zdania podmiotowo-orzecznikowego: „Każdy byt działa”.

w *Ontologii*<sup>24</sup>. Autor pojmował działanie bardzo szeroko. Pojęcie to obejmowało u niego nie tylko świadome działanie osoby, ale i wszelką zmianę bytu, w której można wskazać dwa aspekty: proces zmiany (rozumiany jako przechodzenie z możności do aktu) i jej urzeczywistnienie się (akt). Okazuje się więc, że Lotz wkomponował w swą teorię transcendentaliów inną ważką teorię metafizyczną, aktu i możności. Tezę o tym, że każdy byt „działa” można bowiem spotkać w różnych systemach metafizyki, umieszcza się ją jednak na ogół w traktacie o akcie i możności. Działanie doskonalił podmiot tego działania. Wedle Lotza, byt staje się w pełni „sobą” poprzez działanie zgodne z jego naturą. Mówiąc inaczej, działanie jest wyrazem bycia. Choć Autor nie sformułował *explicite*, to jednak wyraźnie założył znaną metafizyczną maksymę stwierdzającą, że działanie jest następstwem bycia (*agere sequitur esse*). Lotz jednocześnie sprzeciwiał się tendencjom występującym np. w filozofii Bergsona czy w filozofii procesu, zmierzającym do stawiania działania (procesu) w miejsce bycia. Każdy byt działa stosownie do swego poziomu bytowego i zgodnie ze swoją istotą. Najniższy poziom działania wykazują byty nieożywione. Przykładem takiego działania dla Lotza były np. procesy dokonujące się we wnętrzu atomu. Odpowiednio doskonalsze jest działanie (rozwój) bytów ożywionych, zwierząt, wreszcie osób. Człowiek działa nie tylko w sposób ograniczony swoją naturą, ale podnosi działanie na poziom duchowy, co wymaga od niego zaangażowania poznania i woli. Mimo tego, że Lotz uznał działanie za transcendentálną cechę bytu już we wczesnych swych pracach, to jednak nie wymienił jej we wszystkich pracach na temat transcendentaliów. Brak jej np. w opracowanych przez niego hasłach słownikowych dotyczących transcendentaliów, czy w podsumowującej jego badania tej problematyki monografii *Die Grundbestimmungen des Seins*<sup>25</sup>. Ta niejednoznaczność Autora rodzi pytanie, czy w takim razie własność działania jest faktycznie odrębna w stosunku do trzech podstawowych własności transcendentálnych. Lotz uznał, że twierdzenie, iż każdy byt działa, stanowi rezultat innego sposobu spojrzenia na byt niż to, w trakcie którego formułujemy tezę o jedności, prawdzie i dobru. Można nawet powiedzieć, że trzy klasyczne transcendentalia wynikają z działania<sup>26</sup>. To dzięki temu, że byt działa zgodnie ze swoją istotą jest i jawi się nam jako jeden, prawdziwy i dobry.

Inną sporną własnością bytu jest piękno (*pulchrum*). Wśród scholastyków nie było jednoznaczności co do tego, czy należy je uznać za cechę przysługującą każdemu bytowi. Nie jest jednoznaczne stanowisko samego Tomasza w tej kwestii. W podstawowym tekście *De veritate* (q. 1, a. 1) Tomasz nie wymienił piękna wśród transcendentaliów. Uczynił to dopiero w dalszej części pracy, w nawiązaniu do poglądów Platona, Plotyna, Augustyna i Alberta Wielkiego (q. 22, a. 1, ad 12). Brak jednoznaczności w sprawie piękna wynikał m.in. z poglądu wielu scholastyków, potwierdzonego potem przez Kanta w *Krytyce władzy sądzenia*, zgodnie z którym piękno należałoby uznać za cechę kategoriałną, gdyż przysługiwałaby ona co najwyżej tym bytom, które są uchwytnie zmysłowo. Inni teoretycy piękna nie wykluczali jednak możliwości istnienia piękna duchowego. Lotz w swoich pismach różnie wypowiadał się na temat transcendentálności piękna. W swym łańcuskim podręczniku ontologii nie sformułował pod adresem piękna tezy analogicznej do innych transcendentaliów, która orzekałaby, iż każdy byt, o ile jest bytem, jest piękny.

<sup>24</sup> J.B. Lotz, *Ontologia*, dz. cyt., 96.

<sup>25</sup> J.B. Lotz, *Transcendentalia*, w: *Lexikon für Theologie und Kirche*, t. 10, Hrsg. J. Höfer, K. Rahner, Freiburg 1965, 314-315; tenże, *Transcendentals*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. 14, San Francisco 1967, 238-241; tenże, *Transzenentalien*, w: *Sacramentum mundi*, t. 4, Hrsg. A. Darlapp, K. Rahner, Freiburg 1967, 975-978; tenże, *Transzenentalien*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, Hrsg. W. Brugger, Freiburg 1990, 411-412; tenże, *Die Grundbestimmungen des Seins*, dz. cyt.

<sup>26</sup> J.B. Lotz, *Mensch, Sein, Mensch*, dz. cyt., 177-178.

Tezę taką wprawdzie rozważył w zakończeniu rozdziału o transcendentaliach, ale tylko jako jedno z możliwych stanowisk w tej kwestii<sup>27</sup>. W innych pracach wymieniał jednak piękno wśród własności transcendentálnych bytu<sup>28</sup>. Niezależnie od tego, czy piękno znalazło się w jego kanonie transcendentálnych, czy nie, we wszystkich pracach był zgodny co do tego, że cecha piękna nie wnosi istotnie nowej treści charakteryzującej byt. Określał on bowiem piękno jako doskonałą harmonię trzech transcendentálnych: jedności, prawdy i dobra. Piękno więc przysługuje bytowi tym bardziej, im w wyraźniejszy sposób przejawiają się w nim te trzy cechy. W przedstawionej teorii piękna mniej jest podkreślony jego relacyjny charakter. Lotz bardziej akcentował piękno jako element wewnętrznej struktury bytu. Rozważał wprawdzie problem, czy podmiot doświadczający piękna posiada w sobie władzę analogiczną do intelektu i woli, którym przyporządkowane są cechy prawdy i dobra. Odrzucił jednak zarówno propozycje redukcji odbioru piękna do jednej z tych władz, jak i koncepcję istnienia specjalnej władzy „czucia” (stanowisko Th. Haekera), której przedmiotem byłoby piękno<sup>29</sup>. Traktował też nieco szerzej pojęcie piękna aniżeli niektóre podręczniki metafizyki, mówiące o pięknie jako o syntezie tylko prawdy i dobra. Dla Lotza piękno stanowiło raczej rodzaj „ukoronowania” wszystkich trzech transcendentálnych<sup>30</sup>. Teza ta została potem nieco zmodyfikowana, co łączyło się z przyjęciem do kanonu transcendentálnych nowej cechy, mianowicie świętości. W tej nowej interpretacji doświadczenia bytu rolę „korony” pełnić będzie świętość.

Twierdzenie, że własnością, którą możemy przypisać każdemu bytowi, jest również świętość (*das Heilige, sacrum*), pojawiło się dopiero w późniejszych pracach Lotza<sup>31</sup>. Zgodnie z nim, można sformułować nową tezę metafizyczną: „każdy byt jest święty”. Jest to bodaj najbardziej oryginalna myśl Lotza w kwestii transcendentálnych, do której doszedł pod wpływem lektury pism M. Heideggera, a zwłaszcza jego *Listu o humanizmie*. Świętość bycia (*das Heilige*) oznaczała u Heideggera przede wszystkim nieskażoność, nienaruszalność (*das Heile*). Dopiero wówczas, gdy człowiek przeniknie aż do wymiaru świętości bycia, stanie się możliwe jego otwarcie na boskość. Podejmując tę myśl Heideggera Lotz wprowadził do swych rozważań klasyczne odróżnienie terminologiczne świętości pojętej jako *sacrum* i jako *sanctum*. Tę pierwszą nazywa świętością przedmiotową lub ontyczną, drugą – podmiotową czyli egzystencjalną. O ile *sacrum* jest cechą każdego bytu, o tyle *sanctum* jest wyłącznie postawą osoby. Tylko w bytach osobowych *sacrum* może przejść w *sanctum* (w języku niemieckim: *das Heilige* w *der Heilige*). Czym się charakteryzuje świętość (*sacrum*) przysługująca każdemu bytowi? Swoje rozważania na ten temat Lotz poprowadził nieco w stylu Heideggera rozpoczynając je od etymologii. Niemieckie słowo *heilig* (święty) wywiódł ze Heideggerem od przymiotnika *heil*. Oznacza on nieskażoność, ale i całość, integralność. Byt jest integralny (*heil*) wówczas, gdy posiada wszystko, co jest konieczne do jego konstytucji. W każdym bycie mogą wystąpić większe czy mniejsze braki, zakłócenia integralności. Byt staje się przez to jakoś ułomny, ale nie traci jeszcze swej bytowości. O ile istnieje, o tyle jest w sobie integralny. Negacja tego stanu oznaczałaby negację samej bytowości. Świętość każdego bytu polegałaby więc na jego

<sup>27</sup> J.B. Lotz, *Ontologia*, dz. cyt., 157-158.

<sup>28</sup> J.B. Lotz, *Allgemeine Metaphysik*, dz. cyt., 164; tenże, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz*, München 1984, 53. Na podobieństwo pomiędzy koncepcjami piękna Lotza i J. Maritaina wskazuje M. Germinario w artykule: *La transcendentálnità del „bello” Maritain e Lotz*, „Aquinas” 3 (1996), 209-224.

<sup>29</sup> Por. J.B. Lotz, *Mensch, Sein, Mensch*, dz. cyt., 169.

<sup>30</sup> J.B. Lotz, *Ontologia*, dz. cyt., 115; tenże, *Mensch, Sein, Mensch*, dz. cyt., 152, 167.

<sup>31</sup> J.B. Lotz, *Mensch, Sein, Mensch*, dz. cyt., 145-153; tenże, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, „Fondamenti” 4 (1986), 67-84; tenże, *Die Grundbestimmungen des Seins*, dz. cyt., 62-68; tenże, *Vom Sein zum Heiligen*, dz. cyt., 116-137.



zwartości, integralności, która jest podstawą jego nienaruszalności, a także stosownego do stopnia bycia szacunku<sup>32</sup>. To zdolność bytu do wzbudzenia szacunku, jego „czci-godność” (*Ehrwürdigkeit*) stanowi przede wszystkim o specyfice tej własności, wyróżniającej ją od innych. Postawa szacunku wobec bytów byłaby zarazem tą postawą człowieka, która stanowi jego odpowiedź na własność świętości bytu, podobnie, jak poznanie stanowiło odpowiedź na prawdę, a miłość na dobro. Afirmacja świętości stanowi raczej dopełnienie analizy bytu poprzez dostrzeżenie integralnego, harmonijnego przeplatania się jedności, prawdy, dobra i piękna oraz wzbudzenie przez to postawy szacunku. Doświadczenie świętości koronuje więc nasze doświadczenie bytu. Jest ono możliwe dopiero po doświadczeniu poprzednio omówionych własności. Dzięki temu doświadczeniu świętości zyskujemy w najwyraźniejszy sposób nowy wymiar doświadczenia bytu. Jest to wymiar wertykalny, który już wcześniej był obecny dzięki zasadzie proporcjonalności danej własności do stopnia jego bytowości. Jednakże dopiero uznanie świętości bytu stanowi właściwą perspektywę dla podjęcia rozważań o boskości (i tę myśl przejął Lotz od Heideggera). Nasz Autor podjął ten problem analizując różne poziomy bytowania. Byty nieorganiczne posiadają własną swoistość, nienaruszalność i „godność”. O tę ostatnią upominają się coraz bardziej przedstawiciele ruchów ekologicznych, którzy podkreślają, że nawet z bytami nieorganicznymi nie można się obchodzić w sposób dowolny, ale trzeba mieć wzgląd choćby na samo ich istnienie, którego nie należy bezmyślnie i bez powodu niszczyć. Świętość bytów nieorganicznych jest najniższa, stosownie do najniższego poziomu ich bytowania. Jest to z jednej strony świętość bezwarunkowa, przysługująca im ze względu na to, że są bytami. Z drugiej strony jest to świętość względna. Byty te mogą być użyte jako środki, zwłaszcza dla człowieka, który jednak zawsze musi zważać na to, czy nie przekroczył już granic możliwości wykorzystania ich. Świętość przysuguje bytom organicznym, roślinnym i zwierzęcym. Ponieważ poziom ich istnienia jest wyższy, dlatego też ich świętość przejawia się w nich w wyraźniejszy i mocniejszy sposób. Byty organiczne są bardziej zintegrowane wewnętrznie, w większym stopniu są celem dla siebie. Oznacza to, że są w większym jeszcze stopniu godne szacunku i zasługują w większym stopniu na nietykalność. Z drugiej jednak strony i te byty posiadają świętość względną, ponieważ i one mogą pełnić służebną rolę względem człowieka. Możliwość wykorzystania ich przez człowieka w charakterze środków dla własnych celów nie może jednak oznaczać braku jakiegokolwiek umiaru z jego strony i znieważania na ich godność stworzenia. Świętość bytowa (*sacrum*) przysuguje wreszcie człowiekowi. Lotz zinterpretował byt ludzki w świetle Heideggerowskiej różnicy ontologicznej, tzn. różnicy pomiędzy bytem (*Seiende*) a byciem (*Sein*). Człowiek może w podwójny sposób przekraczać tę różnicę: przez zrozumienie bytu w świetle bycia oraz przez refleksyjne zwrócenie się ku sobie i odniesienie się do własnego bycia. Człowiek staje się osobą, nosicielem świętości dzięki odniesieniu do bycia. Doskonałość jego istnienia przewyższa doskonałość omówionych wcześniej bytów. Stosownie do niej człowiekowi przysuguje godność, uznanie, szacunek. Człowiek jest celem sam w sobie, nawet wówczas, gdy podejmuje służbę wobec innych ludzi czy społeczeństwa. Dlatego też wedle Lotza święte jest ciało człowieka, życie, wolność, sumienie, gdyż nigdy nie mogą one zostać użyte w charakterze środka. W bycie osobowym ponadto świętość bytowa (*sacrum*) może i powinna prowadzić do świętości osobowej (*sanctum*). Pierwszym warunkiem osiągnięcia świętości osobowej jest akceptacja aktem decyzji własnej świętości bytowej. Dalej natomiast człowiek powinien podejmować takie działania, dzięki którym zostaną rozwinięte i doprowadzone do jak najdojrzałszej postaci elementy stanowiące o jego świętości bytowej. Osiągnięcie świętości osobowej wymaga jednak od człowieka decyzji, wysiłku. Ten stan świętości nie przysuguje mu więc z samego faktu bycia człowiekiem. Najwyższym wreszcie stopniem świętości jest świętość Absolutu. Jest to z jednej strony

<sup>32</sup> J.B. Lotz, *Die Grundbestimmungen des Seins*, dz. cyt., 64-65.

najwyższa i absolutna świętość bytowa (*sacrum*). Świętość ta jest proporcjonalna do bycia i innych własności Absolutu. Absolut jest samym byciem (*Ipsum Esse*), dlatego też jest samą świętością. Z drugiej strony Absolut jest w najwyższym stopniu święty osobowo (*Deus sanctus*). Odpowiedzią człowieka na świętość Absolutu jest akt uwielbienia. Lotz zakończył swoje rozważania stwierdzeniami wykraczającymi poza filozofię, przytaczając biblijne i teologiczne wypowiedzi o świętości Boga (np. 1 Tes 4, 3; 1 J 4, 8).

Wzbogacenie przez Lotza kanonu transcendentaliów pozwoliło według niego na wyrażenie pewnych aspektów bytu, zaznaczonych już w rozważaniach pierwszych trzech transcendentaliów. Oryginalność Autora uwidoczniła się przede wszystkim w uznaniu działania i świętości za transcendentalne cechy bytu. Wydaje się jednak, że treści, które wyraził w tych teoriach, można było wyrazić również innymi pojęciami występującymi w tradycyjnych opracowaniach metafizyki. Problematyce działania odpowiadają bowiem, jak wspomniano, fragmenty teorii aktu i możliwości. Problematyce świętości pojętej jako nienaruszalność, integralność, zdolność do wzbudzania szacunku odpowiadają niektóre fragmenty ujęć transcendentalnej jedności, rzeczowości (*res*) i dobra. Możliwe, że na zmianę terminologii i przesunięcia niektórych akcentów (oprócz lektury dzieł Heideggera) wpłynął kontekst czasów, w jakich nasz Autor tworzył. Filozofia metafizyczna często spotykała się (spotyka) z zarzutem zbyt statycznego ujmowania rzeczywistości. Być może przeinterpretowanie teorii aktu i możliwości w teorię transcendentalnej własności działania lepiej ujmuje dynamizm otaczającej nas rzeczywistości. Mówienie o świętości bytowej Lotz kilkakrotnie wiązał ze wzrastającą świadomością ekologiczną. Do świadomości tej być może lepiej przemawia teza o świętości rzeczywistości, która wzbudza u człowieka szacunek, niż o jej rzeczowości rozumianej metafizycznie, która może być niewłaściwie zinterpretowana jako jej reifikacja. Zastosowanie odróżnienia świętości bytowej (*sacrum*) osobowej (*sanctum*), twierdzenie, że ta pierwsza przysługuje bytom w sposób proporcjonalny do stopnia doskonałości ich bytowania, wreszcie gradacja form szacunku należnego bytom stosownie do ich bytowej doskonałości, zabezpieczają tezę „Każdy byt jest święty” przed niebezpieczeństwem interpretacji panteistycznej.

### 3. ROLA TRANSCEDENTALIÓW W POZNANIU BOGA

Lotz uważał, że transcendentalia odgrywają ważną rolę w filozoficznym, a nawet w teologicznym poznaniu Boga. Pytanie o Boga (*Die Gottesfrage*) i o Jego negację powtarzały się często w jego twórczości. Uważał, że dla właściwego zrozumienia tego pytania podstawowe znaczenie posiada pytanie o bycie. Wyraził może nieco zaskakujące przekonanie, że kierunek wyznaczony przez Heideggera może stać się najbardziej znaczący dla ugruntowania teizmu i przewyżnienia ateizmu<sup>33</sup>. Heidegger według niego, doprowadził swoją myśl do pewnej granicy. Lotz uważał, że możliwe jest jej przekroczenie poprzez konstrukcję takiej metafizyki bycia, która sięgałaby Absolutu. Filozofia taka powinna opierać się na doświadczeniu. W pierwszej instancji jest to doświadczenie bytu (*das Seiende*), które nasz Autor nazywał doświadczeniem ontycznym. Pytając się konsekwentnie o podstawę bytów dochodzimy do doświadczenia bycia (doświadczenie ontologiczne) a wreszcie do Absolutu pojętego jako bycie samoistne (*Sein-Selbst; Ipsum Esse*). Byt staje się bowiem zrozumiały dopiero w świetle bycia, a bycie w świetle Absolutu. Relacja Absolutu do bytów tworzących otaczającą nas świat jest taka, że Absolut jest samym byciem, podczas, gdy byty jedynie posiadają bycie lub partycypują w Nim. Odkrycie Absolutu jest odkryciem najgłębszej racji bycia bytów. Relacja bytów do bycia Absolutu jest wedle Lotza w pośredni sposób zaznaczona już w elementarnym doświadczeniu bytów (ontycznym). Jest to pierwsze i elementarne poznanie Boga. Zadaniem filozofii jest rozwijanie treści tego doświad-

<sup>33</sup> J.B. Lotz, *Die Frage nach Gott heute*, Freiburg 1982, 21-24.

czenia i wyrażnianie tego, co zostało w nim zawarte tylko w sposób pośredni. Dalsze poznanie Boga może postępować po linii poszczególnych transcendentaliów. Autor nasz wielokrotnie formułował tezę, że transcendentalia przysługują bytom w sposób proporcjonalny do ich doskonałości. W związku z tym możemy określić Boga poszczególnymi transcendentaliami i uznać, że jest On absolutnym byciem i absolutną jednością, prawdą, dobrem, pięknem, świętością. Spośród tych możliwych sposobów poznawania Boga przez analizę poszczególnych transcendentaliów Lotz preferował przede wszystkim trzy „drogi”: bycia, prawdy i dobra<sup>34</sup>.

Oprócz tych filozoficznych rozważań o Bogu Lotz przedstawił dość oryginalną tezę teologiczną związaną z transcendentaliami i Bogiem. Trzy klasyczne transcendentalia – jedność, prawdę i dobro – uznał on mianowicie za analogię trynitarnego życia Boga<sup>35</sup>. Próba teologicznego opisu Trójcy Świętej wymaga takich analogii, które potrafiłyby jednocześnie ujmować jedność (natury) i różność (osób). Trzy transcendentalia mogą zdaniem Lotza służyć za pewien model myślowy do wyrażenia dwóch prawd teologicznych związanych z Trójcą: zrodzenia Syna przez Ojca i pochodzenia Ducha od Niego oraz przenikania się osób Boskich w Trójcy. W naszym poznaniu filozoficznym transcendentalia są afirmowane w następującym porządku: od jedności, przez prawdę do dobra. Jedności Autor przypisał osobę Ojca, prawdzie – Syna i dobru – Ducha Świętego. Prawda i dobro niejako wyłaniają się z jedności. Są jednak z tą jednością tożsame, a ich wyłanianie się w czasie dotyczy tylko naszego poznania. Nie oznacza to, że transcendentalia, które później się wyłoniły w naszym poznaniu są niższej rangi niż jedność. Według Lotza, można tu widzieć analogię do pochodzenia Syna i Ducha od Ojca, co nie oznacza, że ich ranga jest niższa w stosunku do Ojca. Transcendentalia jedności, prawdy i dobra dopiero razem wzięte w pełni charakteryzują nam „oblicze bytu”. Są one ze sobą zakresowo tożsame, ale zarazem treściowo różne. Tę dialektykę tożsamości i różnicy nasz Autor również uznał za analogię życia trynitarnego. Dopiero poznanie osób Trójcy daje nam charakterystykę „oblicza Boga”, w którym osoby się różnią, będąc tym samym Bogiem. Przedstawione tu tezy teologiczne są jednym z częstych przykładów płynnego przechodzenia Lotza z obszaru filozofii do teologii. Całą jego filozofię można określić jako drogę od doświadczenia do medytacji. Uważał, że filozofia zaczyna się doświadczeniem bytu a kończy doświadczeniem religijnym, zaś najwyższą formą doświadczenia religijnego jest medytacja, np. nad trynitarnym życiem Boga, która może korzystać z treści dostarczanych przez filozofię.

Lotz poświęcił badaniu transcendentaliów ponad pół wieku swojego naukowego życia. Nie była to jedynie rekonstrukcja teorii scholastycznych. Genezą jego zainteresowania się tą problematyką było pytanie o przydatność tej klasycznej teorii dla rozwiązania współczesnych problemów. Lotz docenił i wyeksploatował doniosłość traktatu o transcendentaliach w samym systemie metafizyki. Próbował ponadto dowieść, że teoria ta może współgrać z filozofią wartości wyrosłą z innych tradycji filozofowania niż scholastyczna i stać się przydatną w pedagogice wartości. Autor poszerzył klasyczny kanon transcendentaliów o nowe – działanie i świętość próbując w ten sposób lepiej osadzić tę problematykę we współczesnym klimacie myślowym. Mocniej niż w innych ujęciach metafizyki podkreślił wreszcie rolę transcendentaliów w filozoficznym poznaniu Boga. Uznanie ich za analogię życia trynitarnego jest myślą dość oryginalną, ale spójną z całą jego filozofią, mówiącą o podobieństwie pomiędzy Bogiem a bytem. Rozległość studiów Lotza nad transcendentaliami i uparte powracanie do nich, modyfikowanie ich teorii pozwala przypuszczać, że i on podzielał zdanie, że „teoria transcendentaliów jest zbyt fascynująca i zbyt tajemnicza, by można z niej spokojnie zrezygnować i nie rozważać na nowo jej problematyki”.

<sup>34</sup> J.B. Lotz, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg 1978, 175-241.

<sup>35</sup> J.B. Lotz, *Die transzendentalen Bestimmungen des Seins als Analogie der trinitarischen Lebens Gottes*, art. cyt., 163-175.