

KS. KAZIMIERZ WOLSZA
Opole

ONTOLOGICZNE I METAFIZYCZNE ASPEKTY MYŚLI JOHANNESA B. LOTZA

1. Ontologia a metafizyka – 2. Wpływ filozofii XX w. na ontologię i metafizykę – 3. Odmiany ontologii i metafizyki – 4. Zagadnienie punktu wyjścia ontologii i metafizyki – 5. Doświadczenie ontologiczne i doświadczenie metafizyczne – 6. Problem Boga w perspektywie ontologicznej i metafizycznej

Johannes Baptist Lotz SJ¹ należał do grona tych dwudziestowiecznych filozofów, którzy podejmowali wysiłki zmierzające do odnowienia myślenia metafizycznego, a zwłaszcza do ponownego odczytania metafizyki św. TOMASZA Z AKWINU, jednakże dokonywanego w kontekście filozofii nowożytnej i współczesnej. Choć przyłączyła do Lotza opinia „transcendentalisty”, ewentualnie — przedstawiciela „tomizmu transcendentalizującego”, to jednak jego ontologiczno-metafizyczne projekty miały znacznie więcej składowych niż tylko filozofia św. Tomasza i filozofia transcendentálna I. KANTA. Myśl metafizyczna św. Tomasza była przez niego odczytywana na tle szerokiej tradycji filozoficznej, a zwłaszcza metafizycznej Zachodu. Filozofowi, który czerpie z wielu różnych filozoficznych źródeł, stawia się niejednokrotnie zarzut eklektyzmu. W odniesieniu do Lotza opiera się on jednak na niezrozumieniu głównych jego intencji. Nie chciał on bowiem dokonywać żadnej „syntezy” wątków metafizycznych, pochodzących z różnych nurtów filozoficznych. Chciał raczej

¹ Johannes Baptist Lotz urodził się 2 VIII 1903 r. w Darmstadt, zmarł 3 VI 1992 r. w Monachium. W 1921 r. wstąpił do Towarzystwa Jezusowego, w 1933 r. przyjął święcenia kapłańskie. Studiował w Valkenburgu (Holandia), Rzymie, Innsbrucku i we Fryburgu (wraz z K. Rahnerem), gdzie doktoryzował się w 1936 r. Podczas studiów we Fryburgu uczęszczał na zajęcia prowadzone przez M. Heideggera, który był recenzentem jego doktoratu. W latach 1936–1985 Lotz wykładał metafizykę, antropologię filozoficzną i historię filozofii współczesnej w kolegium jezuickim w Pullach, przekształconym później w *Hochschule für Philosophie* w Monachium. W latach 1952–1985 był także profesorem filozofii w Papieskim Uniwersytecie Gregoriańskim w Rzymie (w semestrach zimowych). Filozofię Lotza zalicza się do „tomizmu transcendentalizującego”, niemieckojęzycznej „Szkoły Maréchała”, lub też do tzw. „Katolickiej Szkoły Heideggera”. W latach 1928–1991 Lotz opublikował ponad sześćset prac z dziedziny metafizyki, antropologii filozoficznej, historii filozofii oraz teologii duchowości; zob. D. OKO, Lotz, w: A. MARYNIARCZYK I IN. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VIII, Lublin 2005, s. 520–522; K. WOLSZA, Lotz, EK 10, k. 1406–1407.

filozofować problemowo, w obliczu bytu. Był przy tym przekonany o tym, że istnieje taki obszar fundamentalnych pytań o byt i odpowiedzi na nie, w którym to obszarze różne nurty filozoficzne się krzyżują. Często nazywają one różnym językiem te same, fundamentalne doświadczenia metafizyczne czy „metafizykorodne” (by użyć tu określenia E. WOLICKIEJ)².

Wedle Lotza, istnieje fundamentalna problematyka filozoficzna, która — obok szeregu „regionalnych” i doraźnych, a czasem wręcz modnych zagadnień — była podejmowana w historii filozofii od samego początku i jest podejmowana nadal. Pomimo więc niekwestionowanego filozoficznego pluralizmu, istnieje w dziejach filozofii jakaś „jedność doświadczenia filozoficznego” (E. GILSON)³ Lotz był też przeświadczony o tym, że rezultaty filozoficznych dociekań i debat jakoś się kumulują w dziejach filozofii. Historia filozofii nie jest — jakbyśmy dziś powiedzieli — „rynkiem idei”, mniej czy bardziej atrakcyjnych dla indywidualnych odbiorców. Jest ona raczej wyrazem podążania myślicieli różnych generacji i różnych orientacji za tymi samymi, fundamentalnymi pytaniami filozoficznymi. Odpowiedzi na te pytania poszukuje się w cenionych w danej tradycji filozoficznej aktach poznawczych, lecz także w dyskusji z innymi autorami, podobnie lub odmiennie opracowującymi dany filozoficzny problem. Może się przy tym okazać, że istnieją filozofowie, którzy już pokazali sposoby docierania do tej fundamentalnej problematyki. Pojęcia, metody, narzędzia myślowe wypracowane w historii filozofii mogą okazać się tu niezastąpione. Filozofowanie posiada przeto zawsze dialogiczną strukturę⁴. Istnieje pewna „siatka” problemów metafizycznych, których należy poszukiwać w historii filozofii. Dla filozofa–systematyka, którym Lotz był przede wszystkim, ważniejsze jest nie tyle ustalanie faktów historycznych, ile raczej wskazanie, jaka problematyka występuje w tekstach i jak ta problematyka inspiruje współczesnego badacza filozoficznego. Taką perspektywę uprawiania historii filozofii możemy nazwać perspektywą hermeneutyczną, a nie filologiczną czy historyczno-krytyczną⁵. O perspektywie takiej pisał

² E. WOLICKA, *Metafizyka na rozdrożu*, w: TAŻ, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 120.

³ E. GILSON, *Jedność doświadczenia filozoficznego*, tł. Z. Wrzeszcz, Warszawa 1968; por. K. ALBERT, *Die ontologische Erfahrung*, w: TENŻE, *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, s. 136–144; TENŻE, *Zum Begriff der philosophischen Grunderfahrung*, w: TENŻE, *Philosophie der Erziehung*, Sankt Augustin 1990, s. 418–419.

⁴ J.B. LOTZ, *Philosophie als transzendente Analyse des menschlichen Wirkens*, w: TENŻE, *Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am M. 1968, s. 135–137; TENŻE, *Zeit und Ewigkeit*, w: INSTITUT DER GÖRRES-GESELLSCHAFT FÜR DIE BEGEGNUNG VON NATURWISSENSCHAFT UND THEOLOGIE (red.), *Weisen der Zeitlichkeit*, Freiburg–München 1970, s. 200.

⁵ TENŻE, *Einige Bemerkungen über das Verhältnis der Philosophie zu ihrer Geschichte*, w: C. BAUER, L. BOEHM, M. MÜLLER (red.), *Speculum Historiale. Geschichte im Spiegel von Geschichtsschreibung und Geschichtsdeutung. Festgabe für J. Poerl*, München–Freiburg im Br. 1965, s. 636; TENŻE, *Hermeneutik und philosophische Geschichtsschreibung*, w: CENTRO DI STUDI FILOSOFICI GALLARATE (red.), *Storiografia ed Ermeneutica*, Padua 1975, s. 21–39.

też np. K. TARNOWSKI, a poniżej zacytowane słowa z pewnością można odnieść również do filozofii Lotza:

Perspektywa nie jest historyczno-filozoficzna, lecz hermeneutyczna, co jednak nie prowadzi bynajmniej do „naciągania” dawnej myśli do obcych jej zagadnień, lecz do wydobycia z owego skarbcza tego, co stare i nowe zarazem — nowe, a równocześnie zdolne nas pouczyć o czymś, czego już dzisiaj niemal nie widzimy⁶.

Ontologiczno-metafizyczne myślenie Lotza było wyznaczone przez dwa główne obszary zagadnień. Pisał o tym sam nasz autor w 1988 r., podsumowując swą twórczość filozoficzną z dystansu ponad półwiecza jej uprawiania. Stwierdził, że cała jego myśl ontologiczno-metafizyczna opierała się na dwóch głównych filarach: na doświadczeniu transcendentnym i na transcendentaliach. Problematyka transcendentaliów była znamieną raczej dla początków jego myślowej drogi⁷, natomiast teoria doświadczenia transcendentnego zdominowała dojrzałą fazę jego twórczości⁸. Lotz uznał jednakże, że oba pola zagadnień były ze sobą zbyt słabo powiązane wewnętrznie⁹. Monografia *Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendente Erfahrung*, z której pochodzą cytowane słowa, była próbą wyraźniejszego ukazania wewnętrznych więzi pomiędzy transcendentaliami a doświadczeniem transcendentnym. Monografię tę można zatem uznać za faktyczne domknięcie myśli metafizycznej jezuita. U kresu swej drogi myślowej Lotz doszedł bowiem do przekonania, iż najwłaściwszym sposobem percepcji transcendentaliów jest właśnie doświadczenie transcendentalne. Doświadczenie transcendentaliów jest — mówiąc inaczej — w pełni rozwiniętą postacią doświadczenia transcendentnego (*die Vollentwertung der transzendentalen Erfahrung*)¹⁰.

Patrząc na myśl Lotza z innej jeszcze perspektywy, można też wskazać dwa główne poziomy jego namysłu nad bytem: ontologiczny i metafizyczny. Stosownie do nich autor odwoływał się do istnienia dwóch „różnic”: różnicy ontologicznej (którą znamy już od HEIDEGGERA) i różnicy metafizycznej (której teoria jest dość oryginalnym pomysłem Lotza). Niniejszy artykuł stanowi próbę dokładniejszego opisu ontologicznych i metafizycznych aspektów myśli Lotza.

⁶ K. TARNOWSKI, *Wstęp*, w: WOLICKA, *Próby filozoficzne*, s. 5–6.

⁷ Pierwsze artykuły na ten temat: J.B. LOTZ, *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, ZKTh 57 (1933), s. 1–43; TENZE, *Sein und Wert. Das Grundproblem der Wertphilosophie*, ZKTh 57 (1933), s. 557–613.

⁸ TENZE, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg–Basel–Wien 1978; TENZE, *Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendente Erfahrung*, Innsbruck–Wien 1988.

⁹ *Als ich dieser Tage über die philosophische Arbeit meines Lebens nachdachte, traten als die zwei Eckpfeiler meines Denkens die transzendente Erfahrung und die Transzendentalien hervor. Während diese den Anfang bildeten, bezeichnet jene die Vollendung, die mein Ringen bisher erreicht hat. Zugleich ging mir auf, dass die innere Einheit der beiden Fragbereiche noch der eingehenden Entwicklung bedarf*; LOTZ, *Die Grundbestimmungen des Seins*, s. 7.

¹⁰ TENZE, *Mensch – Sein – Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens*, Roma 1982, s. 186.

1. Ontologia a metafizyka

Zagadnienie „ontologia a metafizyka” jest jednym z częściej podejmowanych na terenie teorii metafizyki (meta-metafizyki)¹¹. Obie nazwy, jak i ich desygnaty, bądź są od siebie odróżniane, bądź też ze sobą utożsamiane. Polską tradycję terminologiczną i merytoryczną w znacznej mierze ukształtowały rozważania R. INGARDENA na ten temat, w których ontologia (rozważająca czyste możliwości, analizująca zawartość idei i ustalająca konieczne związki pomiędzy nimi) jest odróżniana od metafizyki (badającej konkretne stany rzeczy w faktycznie istniejącym świecie)¹².

Jakie było stanowisko Lotza w kwestii relacji pomiędzy ontologią a metafizyką? Otóż trudno na to pytanie udzielić jednoznacznej odpowiedzi bez uwzględnienia perspektywy czasowej. Odpowiedzi samego Lotza, padające w różnych okresach twórczości i w różnych kontekstach rozważań, nie były bowiem jednolite. Gdy bierzemy do ręki jego podręczniki, w których tytule występuje słowo „ontologia” (np. pochodzące z wczesnego okresu wykłady z Pullach czy późniejszy łaciński podręcznik), zauważamy, że zawierają one te same zagadnienia, które znajdują się w innym podręczniku, noszącym tytuł *Allgemeine Metaphysik*¹³. Czy można zatem powiedzieć, że Lotz utożsamiał ze sobą obie nazwy, jak by sugerowało porównanie jego podręczników i skryptów? Opinię taką przyjął np. J. HERBUT, który w opracowaniu na temat filozofii jezuitów napisał:

W tym rozdziale [*Metoda transcendentálna w ujęciu J.B. Lotza* – przyp. K.W.] nazwy „metafizyka” i „ontologia” oraz pochodne od nich używane są zamiennie, t a k j a k t o c z y n i L o t z [podkr. – K.W.]¹⁴.

Wyrażona tu propozycja terminologiczna, a zwłaszcza uwaga mówiąca, że sam Lotz używa zamiennie nazw „metafizyka” i „ontologia” wraz z nazwami pochodnymi (a więc np. „metafizyczny” i „ontologiczny”), nie wydaje się całkiem słuszną. Owszem, we wcześniejszych etapach twórczości, i to zasadniczo na poziomie wykładów kursorycznych, Lotz istotnie nie przywiązywał większej wagi do różnicy w terminach „ontologia” i „metafizyka”. Nawet jednak i takie przypuszczenie może nasuwać pewne wątpliwości. Dysponujemy bowiem względnie wczesnym tekstem metateoretycznym Lotza, pochodzącym z 1943 r., w którym podjął on właśnie interesującą nas kwestię różnicy pomiędzy ontologią a metafizyką¹⁵. W swym artykule

¹¹ A.B. STĘPIEŃ, *Metafizyka a ontologia*, w: TENŻE, *Studia i szkice filozoficzne*, t. I, Lublin 1999, s. 267–277; W. STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2004², s. 19–56.

¹² R. INGARDEN, *Spór o istnienie świata*, t. I, Warszawa 1987³, s. 31–72.

¹³ J.B. LOTZ, *Theses ex Ontologia (als Manuskript vielfältigt)*, Pullach b. München 1936/1937; TENŻE, *Theses ex Ontologia ad usum auditorum*, Pullach b. München 1937; TENŻE, *Ontologia*, Barcinone 1963; TENŻE, *Allgemeine Metaphysik*, Pullach b. München 1956.

¹⁴ J. HERBUT, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, Opole 1987, s. 78.

¹⁵ J.B. LOTZ, *Ontologie und Metaphysik. Ein Beitrag zu ihrer Wesensstruktur*, Schol 18 (1943), s. 1–30; cyt. przedruk w: TENŻE, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg im Br. 1967, s. 251–309, zwł. 252–255.

Lotz zwrócił uwagę na to, że w tradycji scholastycznej używano zamiennie nazw „ontologia” i „metafizyka ogólna” (*ontologia sive metaphysica generalis*), podczas gdy w innych nurtach (np. u N. HARTMANNA) oba pojęcia odróżniano. Sam Lotz z jednej strony podążał za ową tradycją scholastyczną i w swych wykładach utożsamiał metafizykę ogólną z ontologią, z drugiej strony zaś — podążał także za propozycjami współczesnych myślicieli i odróżniał ontologię od metafizyki. Patrząc na myśl niemieckiego jezuitę z całościowej perspektywy, chcąc też ukazać jej specyfikę, należy jednakże odróżniać ontologię od metafizyki.

Według Lotza, mianem ontologii należy określać naukę o bycie (*das Seiende*; gr. *on*) jako takim (czyli o bycie jako bycie), a także o byciu (*das Sein*) jako jego podstawie (*Grund*; *logos*). Na poziomie ontologii problemy bytu i bycia rozważane są bez uwzględniania relacji do Absolutu. Tak pojęta ontologia odpowiadałaby Heideggerowskiemu rozumieniu ontologii fundamentalnej. Metafizyka rozpatruje natomiast byt i bycie w relacjach do Absolutu. Bycie bytów jest „myślane” już nie tylko w odniesieniu do samego bycia, ale i w odniesieniu do Bycia Samoistnego, do *Ipsum Esse Subsistens*. Metafizyka więc obejmuje ontologię, lecz również jakąś formę filozoficznej nauki o Bogu. Metafizyka wykracza tym samym poza obszar ontologii, a zarazem — poza obszar tego, co fizyczne. Metafizyka jest więc (zgodnie z jedną z wykładni etymologicznej tego słowa) meta-fizyką¹⁶.

Stosownie do tak określonych poziomów filozofowania na temat bytu, Lotz wprowadził do swej myśli teorię podwójnej różnicy: różnicy ontologicznej i metafizycznej. Przyjmując teorię różnicy ontologicznej, nawiązywał on, rzecz jasna, do poglądów swego mistrza, HEIDEGGERA, który takim mianem określał różnicę między bytem a byciem. Jednak po zgłębieniu Heideggerowskich propozycji Lotz doszedł do przekonania, że koncepcja różnicy ontologicznej nie była bynajmniej nieznaną wcześniejszym myślicielom, np. św. TOMASZOWI, KANTOWI czy HEGLOWI, choć była przez nich inaczej wyartykułowana¹⁷. Również terminologia zastosowana przez Heideggera do opisu członów różnicy ontologicznej nie jest absolutnym *novum*. Heideggerowska para terminów: *das Seiende* – *das Sein* odpowiada bowiem znanej już z filozofii św. Tomasza parze *ens* – *esse*, tyle że Heidegger nadał im formy rzeczownikowe. Zdaniem Lotza, jednym z naczelných zadań, jakie stawia sobie filozofia, jest ujęcie bytu jako bytu. Używając terminologii związanej z teorią różnicy ontologicznej, można powiedzieć, że droga myślowa wiodąca do ujęcia bytu jako bytu przebiega właśnie pomiędzy członami różnicy ontologicznej. Punktem wyjścia owej drogi jest bowiem byt pojęty jako istniejący konkret (*ens*; *das Seiende*), zaś punktem dojścia byt

¹⁶ Tamże, s. 273–289; TENŻE, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, AF 19 (1956), s. 79–121; cyt. przedruk w: TENŻE, *Der Mensch im Sein*, s. 404–466, zwł. 409–410; por. W. STRÓŻEWSKI, *Metafizyka jako meta-fizyka*, w: TENŻE, *Istnienie i sens*, Kraków 2005², s. 296–320.

¹⁷ J.B. LOTZ, *A diferença ontológica em Kant, Hegel, Heidegger e Tomás de Aquino*, „Revista Portuguesa de Filosofia” 33 (1977), s. 21–36, 270–284; cytuję przekład niemiecki: *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, ThPh 53 (1978), s. 1–26.

jako byt, czyli bycie (*esse; das Sein*). U św. Tomasza *esse* było pojmowane jako to, co czyni byt bytem, a więc jako podstawa (*Grund*) bytów¹⁸.

Konieczny jest w tym miejscu pewien komentarz, dotyczący terminologii i sposobu jej przekładu na język polski. Oto np. w pracy S. SWIEŻAWSKIEGO czytamy:

Możemy bez trudności stwierdzić zasadniczą różnicę między pytaniem: co to? (*quid est?*) oraz: czy jest? (*an est?*). W tym drugim pytaniu wyraz „jest” (*est*) powinien właściwie być uściślony i brzmieć: „istnieje” (*existit*)¹⁹

Polski historyk filozofii w przytoczonym do słów Tomasza komentarzu dopowiada zatem, że termin *esse* (i jego forma osobowa: *est*) jest synonimem *existere* (*existit*). Taka też jest tradycja translatorska spotykana w polskiej literaturze filozoficznej. Zgodnie z nią, łaciński termin *esse* (jak i czasami niemiecki — *das Sein*) zwykło się oddawać polskim słowem „istnienie”²⁰. W ten sposób także zostały przełożone na język polski te terminy, występujące w jednym z nielicznych tekstów Lotza przetłumaczonych na nasz język²¹. Jednak taki zwyczaj w odniesieniu do analizowanej myśli prowadzi do pewnych nieporozumień, nie ukazuje też specyfiki Lotzowskiej interpretacji metafizyki św. Tomasza. Możemy się tu odwołać do jednego z artykułów Lotza, poświęconego zagadnieniu rozumienia terminów *Sein* (odpowiednik łacińskiego *esse*) i *Existenz* (odpowiednik łacińskiego *existentia*) u różnych filozofów²². Lotz zwrócił w nim uwagę na to, że u samego Tomasza nie występuje termin „egzystencja” i terminy pochodne od niego. Termin „egzystencja”, występujący w nowożytnej filozofii, od czasów KIERKEGAARDA nabrał dość specyficznego znaczenia, o wyraźnie antropologicznym wydźwięku. Tomasz zaś nie mówił o *existere*, lecz o *esse* — czytamy w opracowaniu Lotza²³. Dlatego też, próbując oddać główne intencje Lotza, jak i ważną dla jego koncepcji samą grę niemieckiego słowa *Sein*, należałoby mimo wszystko tłumaczyć Tomaszowe *esse*, do którego nasz autor się odwołuje, raczej jako „bycie”, a nie jako „istnienie”. Gramatycznie jest to zgodne z niemieckim odpowiednikiem *esse*, z formą rzeczownikową utworzoną od czasownika *sein*, a więc ze słowem *das Sein*. Taki sposób przekładu Tomaszowego *esse* ma wśród polskich tłumaczy i komentatorów zarówno przeciwników, jak i zwolenników. Przeciwniczką jest np. K. ŚWIĘCICKA, tłumaczka pism B. WELTEGO, posługującego

¹⁸ TENZE, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, w: K. BERNATH (red.), *Thomas von Aquin*, t. II, Darmstadt 1981, s. 437–438.

¹⁹ S. SWIEŻAWSKI, *Byt. Zagadnienia metafizyki tomistycznej*, Kraków 1999³, s. 244.

²⁰ M. GOGACZ, *Akt istnienia (ipsum esse) według tomizmu konsekwentnego*, SPCh 22 (1986), nr 2, s. 25–39; S. KRAJSKI, „*Esse*” w „*De ente et essentia*”, SPCh 26 (1990), nr 2, s. 111–116; M.A. KRAPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994, s. 230–237.

²¹ J.B. LOTZ, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, tł. Z. Włodkowska, w: B. BEJZE, *Studia z filozofii Boga*, t. I, Warszawa 1968, s. 133–147.

²² TENZE, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, Gr 40 (1959), s. 401–466; cyt. przedruk w: TENZE, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Freiburg im Br. 1965, s. 340–408.

²³ *Tamże*, s. 340, 365–366.

się podobną terminologią, jak Lotz. W komentarzu do przekładu pism tego filozofa czytamy:

Wtedy, gdy autor [B. Welte] referuje poglądy św. Tomasza, niemieckie *Sein* (które wtedy, gdy była mowa o Heideggerze, tłumaczyłam jako „bycie”) tłumaczę jako „istnienie” lub tam, gdzie to możliwe, pozostawiam łacińskie *esse*. Zdaję sobie sprawę z ryzyka pewnego zamieszania, które może wynikać z tłumaczenia tego samego terminu niemieckiego (*Sein*) za pomocą dwóch różnych odpowiedników polskich: bycie (dla Heideggera) i istnienie (dla św. Tomasza). Nie widzę jednak innej możliwości, sądzę bowiem, iż jest rzeczą nie do przyjęcia tłumaczenie Tomaszowego *esse* jako „bycie”. Tym bardziej niedopuszczalne byłoby tłumaczenie Heideggerowskiego *Sein* jako „istnienie”. Nie ma więc, moim zdaniem, żadnego sposobu ujednolicenia polskiej terminologii w odniesieniu do *Sein*²⁴.

Inaczej jednak do tej kwestii podchodzą np. W. STRÓŻEWSKI czy K. TARNOWSKI. Ten ostatni stwierdził, że istnieje inne, niż Heideggerowskie, a mianowicie „tomistyczne rozumienie bycia (*esse*) jako «aktu istnienia»”²⁵. Według Tarnowskiego, pojęcia bycia i istnienia nie są tożsame. Przytoczony za moment fragment dotyczący istnienia i bycia można odnieść do głównych intencji, także do jego interpretacji Tomaszowego *esse* i Heideggerowskiego *das Sein*. Czytamy u Tarnowskiego:

Przeprowadźmy tu dla jasności obrazu rozróżnienie na „istnienie” i „bycie”. Istnienie to fakt, że coś jest, czy lepiej: podstawa tego faktu, tkwiąca jakoś w nim samym, a zarazem pojęcie, które nam pozwala ten fakt zrozumieć. Istnienia nie może być więcej czy mniej, może natomiast być na różne sposoby: inne jest istnienie maszyny do pisania, inne obrazu, jeszcze inne jakiejś liczby. Pojęcie bycia natomiast wskazuje na sposób, w jaki w poszczególnych jestestwach czy ich rodzajach rozprzestrzenia się pewne bogactwo trwania, bogactwo życia. Pod tym względem można mówić o „stopniach bycia”: więcej bycia ma roślina od kamienia, więcej człowiek od zwierzęcia, więcej piękny obraz od brzydkiego. Bycie nie jest rozłączone od wartości, od dobra, podczas gdy sam fakt istnienia jest neutralny; neutralny, ale zarazem jakoś „uczestniczący” jakoś w byciu, skoro istnienie jest zawsze istnieniem czegoś, co ma w sobie pewne bogactwo bycia²⁶.

Dla oddania podstawowej myśli Lotza w odniesieniu do filozofii św. Tomasza, którego myśl według niego trzeba wyłączyć ze stanu zapomnienia bycia (*Seinsvergessenheit*), najwłaściwszym zabiegiem wydaje się tłumaczenie zarówno *esse*, jak i *das Sein* jako „bycie”. Lotz, porównując filozofię św. Tomasza i Heideggera, świadomie wykorzystywał językową wieloznaczność terminu *das Sein*, tak kłopotliwego dla polskich tłumaczy. Termin ten, tak samo brzmiący w języku niemieckim, jest odnoszony przez niego i do bycia w rozumieniu Heideggera, i do Tomaszowego *esse*. Lotz twierdził, że poprzez wyeksponowanie roli *esse* w bycie Tomasz wychodził poza stan zapomnienia bycia, diagnozowany przez Heideggera. Bez uwzględnienia gry tego homonimu (*sein* – *esse*; *das Sein* – *esse*) podstawowa myśl Lotza, interpretująca metafizykę św. Tomasza, byłaby nieczytelna. Inną zupełnie sprawą jest nato-

²⁴ K. ŚWIĘCICKA, *Przyp. tłum.*, w: B. WELTE, *Czas i tajemnica*, tł. K. Świącicka, Warszawa 2000, s. 242.

²⁵ K. TARNOWSKI, *Człowiek i transcendencja*, Kraków 1995, s. 167; por. s. 147, 166, 305.

²⁶ *Tamże*, s. 305.

miast to, czy jest to słuszna interpretacja św. Tomasza i czy Lotz, wykorzystując charakterystyczną dla języka niemieckiego zbieżność terminologiczną, nie doszukuje się zbyt daleko idących analogii rzeczowych. Zdaniem E. CORETHA czy B. WELTEGO tak właśnie jest, a interpretacja Lotza odchodzi od filozofii samego Akwinaty²⁷ Welte pisał na ten temat tak:

Różnica, o której tu mowa [między bytem a *esse* u Tomasza – przyp. K.W.] jest różnicą bytu i jego bytowości. Nie jest to więc różnica bycia i bytu w ujęciu Heideggera. Współcześni tomiści, jak J.B. Lotz w *Sein und Existenz* (...) i G. Siewerth w *Das Schicksal der Metaphysik* (...) są zwolennikami innego ujęcia. Przeciwno temu innemu ujęciu przemawia jednak obok powyższych wyjaśnień także i to, że sam Heidegger, mając na uwadze pojęcie prawdy u św. Tomasza, sytuuje jego myślenie w obrębie dziejów zachodniej metafizyki, którą cechuje zapomnienie o byciu²⁸.

Lotz rozbudował koncepcję różnicy ontologicznej Heideggera, kreując własną, oryginalną teorię różnicy metafizycznej. Jest to różnica pomiędzy bytem przygodnym a Absolutem lub, dostosowując się do języka Lotza, różnica pomiędzy byciem partycypującym (*das partizipierende Sein*) a Byciem Samoistnym (*das subsistierende Sein*)²⁹. Już we wcześniejszych pracach dotyczących egzystencjalizmu Lotz zwrócił uwagę na to, że w scholastycznych i w neoscholastycznych teoriach bytu eksponowano różnice istotowe pomiędzy bytami³⁰. Różnice treściowe służyły do tworzenia różnych kategorii bytowych (byty nieożywione, ożywione, rozumne itp.). Według Lotza, w rzeczonych teoriach bytu mniejszą wagę przywiązywano natomiast do sposobów bycia. Dodajmy tu jednak krótki komentarz. Otóż opinia Lotza, że tradycyjne wykłady metafizyki nie zwracały uwagi na *modi* bycia, nie jest chyba do końca słuszna. Owszem, nie było w nich takiej hierarchii sposobów bycia, jaką spotykamy np. w analizowanej przez Lotza ontologii HARTMANN. Niemniej jednak to na gruncie scholastycznych systemów metafizycznych wypracowano przecież terminologię służącą do opisu różnych sposobów *esse*. Wymienia się w nich takie *modi*, jak: *esse in se et per se* (Absolut), *esse in se* (substancja), *esse in alio* (przypadłość), *esse ad aliud* (relacja)³¹. Spotykamy się więc również tam z jakąś klasyfikacją sposobów *esse* i z kategoryzacją bytów także z tego powodu. Lotz jednak nie odwoływał się do przytoczonych tu scholastycznych *modi essendi*. Podstawowe znaczenie dla koncepcji różnicy metafizycznej miała kwestia racji, podstawy (*Grund*) bycia. Bycie wszystkich znanych z doświadczenia bytów, stanowiących przedmiot zainteresowań ontologii, jest utracalne. Jego racja nie tkwi w nim samym. Bycie bytów

²⁷ E. CORETH, Lotz, w: K.H. WEGER (red.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Freiburg–Basel–Wien 1987, s. 224–225.

²⁸ WELTE, Tomasz z Akwinu i Heideggerowska myśl o dziejach bycia, w: TENŻE, *Czas i tajemnica*, s. 242.

²⁹ LOTZ, *Die Grundbestimmungen des Seins*, s. 13–14.

³⁰ TENŻE, *Zum Wesen der Existenzphilosophie*, Schol 25 (1950), s. 161–183; cyt. przedruk w: TENŻE, *Sein und Existenz*, s. 17–50, zwł. 19.

³¹ M.A. KRAPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu*, Lublin 1995³, s. 285.

partycypuje w jakimś innym źródle, noszącym tę rację w sobie, co można określić pojęciem samoistności. Pytanie o Bycie Samoistne, o *Ipsum Esse*, jest pytaniem z gruntu metafizycznym (meta-fizycznym). Myślenie o *Ipsum Esse* otwiera nową perspektywę rozważań o byciu, która jest już ponad-ontologiczna, jest meta-fizyczna.

2. Wpływ filozofii XX w. na ontologię i metafizykę

Jak już wspomniano, dla Lotza ważnym składnikiem filozofowania na temat bytu i bycia było dziedzictwo historii filozofii i filozofii współczesnej. Poglądy starych mistrzów i współczesnych filozofów, z którymi można się zapoznać dzięki lekturom, powinny być ożywiane, konfrontowane z aktualnymi problemami, twórczo przywracane do życia (*schöpferisches zum-Leben-erwecken*)³². Na określenie takiego sposobu prowadzenia filozoficznego dyskursu Lotz używał greckiego słowa *symphilosophiein* (pisał również *sym-philosophiein*) lub jego niemieckiego odpowiednika *zusammen-philosophieren*³³. Filozofowanie jest zawsze współ-filozofowaniem. Greckie słowo *symphilosophiein* było przewodnim hasłem Trzeciego Niemieckiego Kongresu Filozoficznego w 1950 r., odbywającego się w Bremie, w którym Lotz brał aktywny udział³⁴. Postawę współ-filozofowania, zajmowaną i preferowaną przez Lotza, mogłyby charakteryzować słowa współczesnej autorki (odniesione przez nią jednak nie do filozofii Lotza, a do jej własnej filozofii):

Każdy z nich [różnych filozofów] powiedział (...) coś, co wydaje się ważne z perspektywy zbudzonego przez zdumienie dążenia do rozumienia. A także z perspektywy dzisiejszego stanu filozofii. Nie chodzi wszakże o lepienie z nich jakiejś jednolitej całości. Takiej całości, w sensie systematycznej jedności, nie ma. Łączy ich jedynie to samo dążenie do rozumienia i do wyrażenia niewyraźnego. Wszyscy oni chcą mówić raczej niż milczeć. Lecz ta właśnie więź jest przecież znacznie silniejsza i głębsza niż zwyczajne wspólne podzielenie jednego i tego samego poglądu. Identyczność poglądów jest rzeczą nudną i unicestwiającą myślenie. Natomiast wspólne szukanie, choć przynosi różnorodne wyniki, jest twórcze i stymulujące³⁵.

Zdaniem Lotza, w problematyce bytu niezastąpioną rolę odegrali w dziejach filozofii z jednej strony św. TOMASZ, z drugiej zaś HEIDEGGER. Jezuita pisał, że to właśnie z nimi on sam najchętniej „współfilozofuje”, choć sięgał także często do myśli KANTA i HEGLA, zaś spośród autorów dwudziestowiecznych — do E. HUSSERLA i N. HARTMANNA³⁶. Obecnie zwróćmy uwagę na to, jaką rolę przypisywał Lotz dwu-

³² J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach b. München 1957, s. VIII.

³³ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 424.

³⁴ H. PLESSNER (red.), *Symphilosophiein. Bericht über den Dritten Deutschen Kongress für Philosophie. Bremen 1952, München 1952. Referat LOTZA: Situation und Entscheidung, tamże*, s. 273–322.

³⁵ H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003³, s. 10.

³⁶ *Ich gerade mit ihnen [Heidegger und Thomas von Aquin] zusammenphilosophiere*; LOTZ, *Sein – Mensch – Sein*, s. 428; por. TENŻE, *Philosophie als transzendente Analyse des menschlichen Wirkens*, s. 139.

dziesiętniej filozofii w ożywieniu myślenia ontologicznego i metafizycznego oraz w ponownym odkryciu wielkości metafizyki św. Tomasza. Najistotniejsze znaczenie mieli tu, jego zdaniem: Husserl, Hartmann i Heidegger. Myśl dwóch pierwszych filozofów wiązała się jednak z pewnymi ograniczeniami, z tego też powodu Lotz niezmiennie twierdził, że największe zasługi w nadaniu współczesnego kształtu myśli ontologicznej i metafizycznej miał Heidegger.

Lotz odbywał swe doktoranckie studia filozoficzne we Fryburgu Bryzgowijskim, a więc w mieście będącym jednym z centrów ruchu fenomenologicznego. Co więcej, w latach jego studiów (1934–1936) żył jeszcze we Fryburgu Husserl (1859–1938), choć pozostawał w izolacji i nie uczestniczył w akademickim życiu. Na fryburskim uniwersytecie przebywali jednak w tym czasie uczniowie Husserla i słuchacze jego wykładów, a pamięć o twórcy fenomenologii była wciąż żywa. Lotz uważał, że Husserl w dziele *Erfahrung und Urteil* zasugerował interesującą możliwość podążania w filozofii pewną drogą, na którą wszakże sam nie wstąpił³⁷. Była to droga wiodąca od fenomenologii do metafizyki. Próby zrealizowania tego projektu Husserla podjęli m.in. L. LANDGREBE i A. METZGER. Obaj ci filozofowie byli autorami prac pod tak samo brzmiącym tytułem: *Phänomenologie und Metaphysik*³⁸. Lotz także przyjął potem drogę wiodącą od fenomenologii do metafizyki za własną. Odnajdujemy ją w wielu jego pismach, w których problem badany był najpierw w perspektywie fenomenologicznej, później zaś — metafizycznej. Bywało też, że Lotz dobudowywał jeszcze jeden człon do dwumianu: fenomenologia — metafizyka, a mianowicie człon teologiczny, przez co jego refleksja układała się w trójmian: fenomenologia – metafizyka – teologia³⁹. Zatem należy przypisać Husserlowi, a także Landgrebemu i Metzgerowi, zasługę w określeniu kształtu dyskursu w nowej metafizyce, która rozpoczynałaby się od fenomenologii, ale nie wyczerpywałaby się w niej.

Inna była ocena Husserlowskiego projektu fenomenologii od strony treściowej. Zdaniem Lotza, nie może on być w pełni przydatny dla ontologii i dla metafizyki. Husserl bowiem „wziął w nawias” właśnie to, co dla ontologii i dla metafizyki stanowi centrum zainteresowania, a mianowicie sam fakt bycia oraz ludzką egzystencję (*Dasein*)⁴⁰. Lotz widział przydatność fenomenologii jedynie na tym etapie filozofowania, który sam określał mianem ejdetycznego, przypisując nawet temu poziomowi stosowną dla niego odmianę doświadczenia — doświadczenie ejdetyczne⁴¹. Ogląd,

³⁷ TENZE, *Transzendente Erfahrung*, s. 9; E. HUSSERL, *Erfahrung und Urteil. Untersuchungen zur Genealogie de Logik*, Hamburg 1954³

³⁸ L. LANDGREBE, *Phänomenologie und Metaphysik*, Hamburg 1972⁴; A. METZGER, *Phänomenologie und Metaphysik*, Halle 1933.

³⁹ Zauważmy tu, że podobną strukturę miały niektóre prace antropologiczne K. Wojtyły; zob. J. GALAROWICZ, *Człowiek jest osobą. Podstawy antropologii filozoficznej Karola Wojtyły*, Kęty 2000, s. 111–139.

⁴⁰ LOTZ, *Zum Wesen der Existenzphilosophie*, s. 17.

⁴¹ TENZE, *Transzendente Erfahrung*, s. 75–93.

możliwy do uzyskania w takim doświadczeniu, można przyrównać do opisywanego przez Husserla i fenomenologów oglądu ejdetycznego.

Znacznie bardziej obiecująca od Husserlowskiej wydawała się Lotzowi fenomenologia Hartmanna. Filozof ten postulował, by zagadnienia filozoficzne analizować w trzech etapach: fenomenologicznym, aporetycznym i teoretycznym. Filozofia Hartmanna jeszcze w latach trzydziestych wywarła na Lotzu bardzo duże wrażenie. Interesowała go wówczas przede wszystkim jego aksjologia, ale podziwiał także potężny rozmach Hartmannowskiej filozofii, obejmującej niemal wszystkie dziedziny. Lotz doceniał także precyzyjny język, analityczne odróżnienia sposobów istnienia, rodzajów bytu, kategorii, modalności itp. Według jezuity, każdy, kto chce zajmować się dziś jakkolwiek pojętą ontologią i metafizyką, powinien się zainteresować wypracowanym przez Hartmanna instrumentarium. Dodajmy, że Lotz miał okazję poznać Hartmanna osobiście na krótko przed jego śmiercią w 1950 r.⁴²

Poglądy ontologiczne Hartmanna od końca lat dwudziestych spotykały się z zainteresowaniem i cieszyły się uznaniem ze strony autorów neoscholastycznych. Od tego czasu poczynając powstawały na ten temat całościowe monografie, takie jak: *Die neue kritische Ontologie und das scholastische Denken* G. KOEPGENA (1928); *Sein und Gegenstand* G. SÖHNGENA (1930); *Der Mensch und das Sein* A. GUGGENBERGERA (1942). Nieco później dołączy do tej listy jeszcze praca: *Möglichkeit und Notwendigkeit. Eine Entfaltung der Modalitätenlehre im Ausgang von Nicolai Hartmann* H. BECKA (1961), powstała w środowisku filozoficznym Lotza (w Pullach). Filozofia Hartmanna stała się także, co zrozumiałe, przedmiotem własnych studiów Lotza⁴³

Zdaniem Lotza, trzeba podkreślić fakt, że w myśleniu Hartmanna dokonał się realistyczny przełom (*Durchbruch zum Realismus*)⁴⁴. W kontekście filozofii niemieckiej współczesna filozofia realistyczna była i jest pojmowana przede wszystkim jako filozofia post-idealistyczna⁴⁵. Powrót do realizmu, o ile ma być możliwy, musi się dokonać tylko z pełną świadomością doświadczenia idealizmu. Hartmann mógł się wydawać pod tym względem autorem szczególnie inspirującym, gdyż otwarcie optował za realizmem ontologicznym, do którego doszedł, wychodząc od marburskiej wersji neokantyzmu. Interesujący jest tok dyskursu Hartmanna, tworzącego argumentację na rzecz realizmu. Do potwierdzenia ontologicznego realizmu dochodzi się bowiem przez akceptację realizmu poznawczego. Najpierw dane jest nam „gnoseologiczne *an-sich*”, które jednak prowadzi do „ontologicznego *an-sich*”⁴⁶. Argu-

⁴² TENŻE, *Nicolai Hartmann und sein Werk*, SdZ 147 (1950/51), s. 223.

⁴³ Tamże, s. 222–223; TENŻE, *Zwei Wege Ontologie. Nicolai Hartmann und Martin Heidegger*, w: A.J. BUCH (red.), *Nicolai Hartmann 1882–1982*, Bonn 1982, s. 208–222; N. HARTMANN, *Der Aufbau der realen Welt*, Berlin 1940 (LOTZ, rec.: Schol 16 [1941], s. 397–401).

⁴⁴ LOTZ, *Zwei Wege Ontologie*, s. 208.

⁴⁵ H.M. SCHMIDINGER, *Nachidealistische Philosophie und christliches Denken. Zur Frage der Denkbarkeit des Unvordenklichen*, Freiburg–München 1985.

⁴⁶ LOTZ, *Zwei Wege Ontologie*, s. 210.

mentacja ontologiczna Hartmanna rozpoczyna się zatem od fenomenologii poznania. Ten punkt filozofii Hartmanna był bliski Lotzowi, gdyż i w jego filozofii do tezy o istnieniu dochodzi się poprzez fenomenologię i transcedentalną analizę ludzkich aktów, przede wszystkim aktów poznawczych. Zdaniem Hartmanna, w każdym akcie poznawczym można wyodrębnić podmiot i przedmiot oraz relację poznawczą pomiędzy nimi. Przedmiot poznania jest przez podmiot „zastany” (*vorgefunden*). Ważnym argumentem na rzecz realizmu jest także świadomość nieadekwatności i granic obiektywizacji punktu odniesienia poznania, *an-sich-seiende-Gegenstand*. Hartmann zwrócił uwagę na istnienie dwóch granic w naszym poznaniu — granicy tego, co poznane, oraz granicy tego, co poznawalne. Pomiedzy tymi granicami leży sfera inteligibilności — przedmiot poznania filozoficznego i naukowego. Za granicą tego, co poznawalne, rozciąga się jednak sfera transinteligibilności, którą Hartmann określał mianem „metafizycznego” (*das Metaphysische*) lub „irracjonalnego” (*das Irrationale*). Istnienie sfery „metafizycznej” w poznaniu jest świadectwem realizmu nie tylko poznawczego, ale i ontologicznego. Świadczy bowiem o istnieniu *an sich*, które nie do końca poddaje się obiektywizacji. Gdyby bowiem przedmiot poznania był konstruktem umysłu, poddawałby się mu bez żadnej „transinteligibilnej” reszty. Zdaniem Lotza, nowa i krytyczna ontologia Hartmanna odróżnia się w tym punkcie od ontologii racjonalistycznych, zwłaszcza neoscholastycznych. Były one najczęściej skonstruowanymi, zamkniętymi systemami myślowymi, w których nie było miejsca na to, co „irracjonalne”. Ontologia, która próbuje wyeliminować to, co „irracjonalne”, nie jest już jednak autentyczną ontologią.

Lotz zwrócił jeszcze uwagę na interesujące analizy ontologiczne Hartmanna, dotyczące obszaru inteligibilnego. Zadaniem ontologii jest ujawnienie realnych i obiektywnych struktur. Hartmann wyodrębnił m.in. sposoby istnienia (realny i idealny), warstwy bytowe (nieorganiczna, organiczna, psychiczna, duchowa), momenty bytowe (istota – *Sosein* i istnienie – *Dasein*), kategorie, prawa kategorialne. Obszar „transinteligibilny” jest natomiast domeną nie ontologii, lecz metafizyki. Nie może ona, jak ontologia, ujawniać obiektywnych struktur, a jedynie sygnalizować fakt istnienia granic pomiędzy poznawalnym i niepoznawalnym, uwyrażniać nierozwiązywalne problemy⁴⁷

Lotz był w dużym stopniu urzeczony filozofią i osobowością Hartmanna. Jednak — i była to jego własna ocena tej filozofii i wyraz swego do niej stosunku — dochodzi ona do pewnej „tragicznej”, jak to nazwał, granicy⁴⁸. Hartmann nie tylko nie przewyciężył do końca Kanta i jego krytyki metafizyki, ale jeszcze bardziej pogłębił przepaść pomiędzy przedmiotem filozoficznego i naukowego poznania a przedmiotem metafizyki. Domeną metafizyki — twierdził bowiem — są nierozwiązywalne, „irracjonalne” problemy. Tym samym ontologia Hartmanna nie otwierała drogi

⁴⁷ TENŻE, *Nicolai Hartmann und sein Werk*, s. 222; TENŻE, *Zwei Wege Ontologie*, s. 211–213.

⁴⁸ TENŻE, *Nicolai Hartmann und sein Werk*, s. 223.

do metafizyki, ani tym bardziej do Absolutu. Działo się tak przede wszystkim z tego powodu, że ontologia Hartmanna nie miała wycucia dla kwestii bycia (*kein Gespür für das Sein*)⁴⁹. Filozof nie przewycięzał więc zapomnienia bycia. Owszem, Hartmann rozważał momenty, takie jak istota (*Sosein*) i istnienie (*Dasein*), lecz ujmował je jako momenty już ukonstytuowanego bytu, nie stawiał zaś bardziej radykalnych pytań o to, co w ogóle konstytuuje byt. Lotz w związku z tym polemizował z przedstawianą przez samego Hartmanna relacją „nowej, krytycznej ontologii” do ontologii scholastycznych. Zdaniem jezuita, Hartmann nie dotarł do rdzenia klasycznej scholastyki, a zwłaszcza do metafizyki św. Tomasza, w której *esse* nie było momentem ukonstytuowanego bytu, lecz najgłębszą podstawą, konstytuującą byt.

Brak wycucia dla kwestii bycia rzutował też na to, że w filozofii Hartmanna nie pojawił się problem Boga. Filozofia Hartmanna była więc, wedle Lotza, w pewnym rozumieniu tego słowa „ateistyczna”. Nie chodzi o to, że Hartmann, jak głośni ateści dwudziestowieczni, chciał negować istnienie Boga, czy nawet przedstawiać argumenty przeciw twierdzeniu o istnieniu Boga. O tym, że był jak najdalszy od takich intencji, przekonywał on Lotza w osobistej rozmowie⁵⁰. Jednak na pytanie o Boga nie znajdował on żadnej filozoficznej odpowiedzi — ani ontologicznej, ani etycznej. Nie wykluczał wszakże tego, że taka odpowiedź jest możliwa. Lotz wielokrotnie w całej swej twórczości eksponował tezę mówiącą, że problem Boga w filozofii jest problemem bycia i „Bóg bez bycia”⁵¹ jest faktycznie w filozofii nie do pomyślenia. Ontologia Hartmanna, choć godna uznania i podziwu, nie mająca jednak należytego wycucia dla kwestii bycia, nie tylko oddalała się od problemu Boga, ale nawet — twierdził Lotz — nie była naprawdę „onto-logią”, gdyż pomijała to, co powinno być samym sercem ontologii, a mianowicie bycie jako podstawę (*logos*) bytów (*on*), a ostatecznie *Ipsum Esse*. Z tego powodu tylko połowicznie odpowiedziała ona na te oczekiwania, jakie z nią wiązano.

Wreszcie pozostaje nam do omówienia spojrzenie Lotza na zasługi Heideggera dla współczesnego myślenia metafizycznego. Jedną z ostatnich książek jezuita dotyczy perspektyw tego myślenia „po Heideggerze”, niemniej problem ten zajmował naszego autora przez całe dziesięciolecie⁵². Użyty w tytule wspomnianej książki zwrot „po Heideggerze” stał się w filozofii drugiej połowy XX w. niemal przysłowiowy. W pracy rodzimej autorki czytamy np. takie słowa:

Po Heideggerze myślimy inaczej. Zmieniło się myślenie, tak jak kiedyś po Kartezjuszu, Kancie, Husserlu. (...) Heidegger nakazał nam myśleć źródłowo⁵³

⁴⁹ TENŻE, *Zwei Wege Ontologie*, s. 218.

⁵⁰ TENŻE, *Nicolai Hartmann und sein Werk*, s. 223.

⁵¹ Por. J.L. MARION, *Bóg bez bycia*, tł. M. Frankiewicz, Kraków 1996.

⁵² J.B. LOTZ, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am M. 1990.

⁵³ B. SKARGA, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 137.

Lotza interesowało przede wszystkim znaczenie myślenia Heideggera dla tradycji metafizyki Zachodu. W podobny sposób podchodzili do propozycji mistrza z Meßkirch: G. SIEWERTH, M. MÜLLER czy B. WELTE — przyjaciele Lotza z Fryburga, będący również, podobnie jak i on, słuchaczami Heideggera. Lotz przez pryzmat Heideggera czytał na nowo św. Tomasza. Taka lektura Akwinaty doprowadziła jezuیتę po latach do napisania unikalnego, porównawczego studium, w którym poszukiwał u obu myślicieli podobnych tematów metafizycznych. Praca Lotza *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*⁵⁴ uchodzi za klasyczne studium komparatystyczne Tomasza i Heideggera, aczkolwiek kilka lat przed nim podobną pracę historyczno-filozoficzną na temat ontologii Heideggera i św. Tomasza napisał H. MEYER⁵⁵. Zauważamy, że w tytułach prac obu autorów na pierwszym miejscu występuje Heidegger, a dopiero po nim Tomasz z Akwinu, co oczywiście narusza porządek ściśle chronologiczny i może wzbudzać wątpliwości u historyka filozofii. Niemniej jednak, zdaniem i Meyera, i Lotza, „po Heideggerze” inaczej już czytamy Tomasza niż wcześniej, w związku z czym taki pozornie ahistoryczny tytuł i układ pracy jest jak najbardziej na miejscu.

Jak wskazuje z kolei podtytuł pracy Lotza, porównanie myśli Heideggera i Tomasza z Akwinu możliwe jest na trzech płaszczyznach tematycznych. Są nimi: człowiek, czas i bycie. Zwróćmy tu uwagę przede wszystkim na zagadnienie bycia. Zgodnie ze znaną diagnozą Heideggera, doświadczenie bycia, intuicyjnie ukazywane jeszcze przez presokratyków, popadło na wieki w historii filozofii w stan głębokiego zapomnienia. Metafizyka Zachodu była skoncentrowana na sferze bytów. Lotz zgadzał się z tym stwierdzeniem swego mistrza tylko częściowo. Uważał bowiem, że wielką doniosłość dla problematyki bycia, o którą dopominał się Heidegger, dla samego „serca filozofii”, miała metafizyka św. Tomasza. Według Lotza, w myśli Akwinaty możemy znaleźć pewną wersję różnicy ontologicznej, którą wyartykułował Heidegger, a to w postaci odróżnienia *ens – esse*. Można ją także odnaleźć u innych myślicieli, przede wszystkim u Kanta i Hegla⁵⁶. Badaczom myśli filozoficznej św. Tomasza znana jest opinia GILSONA, mówiąca o tym, że wskazanie realnej różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie stanowi o wyjątkowej oryginalności i aktualności tej filozofii, aczkolwiek ta genialna intuicja Akwinaty została rychło zapomniana przez jego następców, zwolenników i komentatorów⁵⁷. Lotz podzielał ów pogląd Gilsona o zasługach Tomasza w dostrzeżeniu znaczenia różnicy między istotą a istnieniem⁵⁸

⁵⁴ J.B. LOTZ, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Pfullingen 1975.

⁵⁵ H. MEYER, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, München 1964.

⁵⁶ LOTZ, *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, s. 1–26.

⁵⁷ E. GILSON, *Byt i istota*, tł. P. Lubicz, J. Nowak, Warszawa 1963; TENŹE, *Tomizm. Wprowadzenie do filozofii św. Tomasza z Akwinu*, tł. J. Rybałt, Warszawa 1998², s. 41–61.

⁵⁸ J.B. LOTZ, *Das Sein als Gleichnis Gottes. Grundlinien der Ontologie und Gotteslehre von Gustav Siewerth*, ThPh 60 (1985), s. 62.

Uważał ponadto, że Tomasz traktował rozdzielnie byt (*ens*) i to, co ów byt konstytuuje (*esse*). W centrum jego uwagi stała problematyka *esse*, przez co można mówić o wyjątkowości Tomaszowej koncepcji bytu nie tylko w odniesieniu do scholastyki, lecz także do całej tradycji filozofii zachodniej. Przyznając więc rację diagnozie Heideggera, należy, zdaniem Lotza, wyłączyć z tego stanu metafizyczną myśl Akwinaty⁵⁹

Zdaniem Lotza, św. Tomasz nie rozwinął oczywiście wszystkich aspektów problematyki *esse*. Nie ujął jej też od samych podstaw. Wpłynął na to ogólny stan filozofii trzynastowiecznej. Lotz był przekonany o tym, że kontekst dziejowy, w jakim tworzy dany filozof, w pewnym stopniu zawsze determinuje jego filozoficzną świadomość. Tak więc i św. Tomasz, z całą swą genialną intuicją metafizyczną, mógł podejść do zagadnienia *esse* tylko w taki sposób, jaki był możliwy w XIII w. Lotz zwracał także uwagę na specyfikę stylu, w jakim pisane były średniowieczne sumy. Był to syntetyczny styl, charakterystyczny dla sum. W sumach poruszano szerokie spektrum zagadnień. Drobne prace, poświęcone pojedynczym tematom, takie jak np. Tomaszowe *De ente et essentia*, nie zawsze bywały zauważane i doceniane⁶⁰. Pomimo to, zdaniem Lotza, właśnie Tomaszowa intuicja powiązana z perspektywami wyznaczonymi przez Heideggera pozwala na nowo podjąć tematykę ontologiczną i metafizyczną w filozofii. Heidegger filozofował w granicach, wyznaczonych przez różnicę ontologiczną. Odwaga filozoficzna zaprezentowana przez św. Tomasza pozwala jednak filozofowi wyjść poza te granice i przemyśleć bycie nie tylko w horyzoncie czasu, ale i w horyzoncie wieczności; uchwycić różnicę nie tylko ontologiczną, ale i metafizyczną – pomiędzy *esse participatum* a *Ipsum Esse Subsistens*. Heidegger tego nie czynił, lecz pokazał drogę, która na nowo zawiodła Lotza do filozofii św. Tomasza. Dzięki temu mógł podjąć rozważania metafizyczne w perspektywie Absolutu.

3. Odmiany ontologii i metafizyki

W literaturze meta-metafizycznej można spotkać różne klasyfikacje odmian metafizyki. Klasyfikacje te są często uzależnione od obranego przez danego autora kryterium podziału. W nurcie polskiego neotomizmu egzystencjalnego największą doniosłość ma podział metafizyk na esencjalne i egzystencjalne. Dla Lotza owym kryterium, pozwalającym na sklasyfikowanie różnych odmian metafizyki, był natomiast wspomniany wyżej stosunek ontologii do metafizyki. Jego zdaniem, teoretycznie możliwe byłyby cztery warianty nauki o bycie i o byciu: ontologia niemetafizyczna, metafizyka nieontologiczna, ontologia metafizyczna i metafizyka ontologiczna. Te cztery odmia-

⁵⁹ TENZE, *Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*, PhJ 68 (1961), s. 258–268; cyt. przedruk w: TENZE, *Sein und Existenz*, s. 120–134, zwł. 121.

⁶⁰ TENZE, *Das Sein als Gleichnis Gottes*, s. 62.

ny można jednak *de facto* zredukować do trzech, uznając, że ontologia metafizyczna i metafizyka ontologiczna są dwoma wariantami tego samego sposobu filozofowania o bycie i o byciu, różniącymi się od siebie co najwyżej rozłożeniem akcentów⁶¹. Przybliżmy więc te trzy projekty ontologii i metafizyki.

Ontologia niemetafizyczna — pierwsza z wymienionych przez Lotza odmian — jest ontologią finitystyczną, która nie przekracza obszaru skończoności. Można powiedzieć, że ontologiczno-metafizyczny dyskurs został tu zredukowany do samej ontologii. Za przykład takiej refleksji Lotz uznał rozważania ontologiczne HARTMANN (z pewnymi zastrzeżeniami można tu również zaliczyć filozofię NIETZSCHEGO)⁶². Ontologia taka zajmuje się światem i człowiekiem, ich strukturą i byciem. Nie szuka jednak dla nich metafizycznego ugruntowania. Myśl filozofa nie wykracza zatem poza obszar empirycznej rzeczywistości. Zapleczem filozoficznym dla finitystycznej ontologii była z pewnością filozofia KANTA. U Hartmanna dokonało się częściowe przewyciężenie ograniczeń Kantowskiej teorii poznania — w tym mianowicie, że Hartmann, wbrew Kantowi, uznawał możliwość poznania sfery *an sich*. Pytania metafizyczne, które wykraczałyby poza obszar naszego poznania, są natomiast nierozwiązywalne i prowadzą do antynomii, w czym Hartmann zgadzał już się z filozofem z Królewca. Owszem, dla Hartmanna fakt antynomii metafizycznych był, jak pamiętamy, wskazówką istnienia w bytowym uniwersum sfery metafizycznej („transinteligibilnej” czy „irracjonalnej”), lecz to właśnie ze względu na ów „transinteligibilny” charakter tej sfery niemożliwa jest konceptualna wiedza o niej. Wykluczona jest więc systematyczna metafizyka. Zdaniem Lotza, wyłączenie ze sfery racjonalnych dociekań filozoficznych tego, co metafizyczne, często prowadzi do filozoficznego minimalizmu. Z pola widzenia filozofii znika wówczas nie tylko problem Boga (filozofia taka, nawet gdy określa się ją mianem agnostycznej, staje się więc faktycznie ateistyczna⁶³), ale i — paradoksalnie — zagrożona zostaje sama problematyka ontologiczna. Rezygnacja z podjęcia pytań metafizycznych powoduje częstokroć faktyczną rezygnację z dociekań fundamentalno-ontologicznych, podejmowanych w obszarze ontologii finitystycznej. Filozoficzny dyskurs nie wykracza już wtedy poza sam tylko fenomenologiczny opis. Wykluczenie z filozofii metafizyki zagraża tedy i samej ontologii. Wedle Lotza, zasada ta ma również odwrotną wersję. Przywrócenie powagi pytaniom metafizycznym nie tylko umożliwia metafizykę jako naukę filozoficzną, ale prowadzi również do ożywienia samej ontologii.

Drugą odmianą filozoficznej refleksji nad bytem i byciem jest metafizyka nieontologiczna, którą Lotz nazwał także ontologią infinitystyczną. O ile w poprzednim

⁶¹ TENŻE, *Ontologie und Metaphysik*, s. 274–277.

⁶² Tamże, s. 274; por. TENŻE, *Entwurf einer Ontologie bei Friedrich Nietzsche*, Schol 20–24 (1949), s. 1–29; cyt. przedruk w: TENŻE, *Der Mensch im Sein*, s. 174–211.

⁶³ TENŻE, *Die Frage nach Gott heute*, Freising 1982; cyt. polski przekład: *Bóg we współczesnym świecie*, bez nazw. tł., Kraków 1992, s. 5–8.

wariacie ontologiczno-metafizycznym namysł został zredukowany do ontologii, o tyle w obecnym jest on zredukowany do metafizyki. Punkt wyjścia takiej refleksji jest empiryczny i fenomenologiczny. Filozofia, wychodząca z doświadczenia, pyta o byt i bycie świata oraz człowieka. Jednak — i jest to zarzut ze strony Lotza skierowany pod adresem tej wersji metafizyki — rzeczywistość świata i człowieka nie są tu potraktowane poważnie w swej swoistości i skończoności. Wedle takiej filozofii, konkretny byt — byt człowieka i świata — zostaje zaktualizowany nie przez własne bycie, lecz bezpośrednio przez Absolut, nieskończoność. Świat i człowiek stają się *modusem* czy dialektycznym momentem Absolutu. Myśl filozoficzna wykracza tu niewątpliwie poza obszar doświadczenia, jest więc metafizyczna, jednak jest to metafizyka bez ontologicznego zaplecza. Najczęściej taka nieontologiczna metafizyka (czy też infinstyczna ontologia) łączy się z panteizmem, a za miarodajne jej przykłady mogą uchodzić systemy metafizyczne SPINOZY i HEGLA.

Wreszcie w trzecim wariacie rozważań o bycie i byciu ontologia łączy się z metafizyką, tworząc już to ontologię metafizyczną, już to metafizykę ontologiczną. Ontologia metafizyczna powstaje wówczas, gdy filozoficzny namysł jest skierowany na pytanie o bycie bytów, lecz się w tym pytaniu nie wyczerpuje. Bycie jest ujmowane w relacji do jego ostatecznej podstawy, do Bycia Samoistnego. W ontologii metafizycznej nauka o bycie i byciu łączy się zatem z filozoficzną nauką o Absolucie (o Bogu). Może być też i tak, że głównym pytaniem filozoficznym nie jest pytanie o bycie, lecz pytanie o Boga, a więc pytanie z gruntu metafizyczne. Szukając najwłaściwszych filozoficznych dróg wiodących do poznania Boga, filozof odnajduje je w przestrzeni bycia. Zdaniem Lotza, najbardziej przekonującą filozoficzną nauką o Bogu jest ta, która została poprzedzona refleksją ontologiczną. Różnica między ontologią metafizyczną a metafizyką ontologiczną jest w gruncie rzeczy tylko różnicą akcentów, nie zaś właściwej zawartości treściowej.

Nietrudno zauważyć, że filozofię bytu i bycia Lotza należy określić, zgodnie z przyjętą klasyfikacją, mianem ontologii metafizycznej lub metafizyki ontologicznej. Niezależnie bowiem od tego, czy pisał prace skoncentrowane na problemie bycia, czy na problemie Boga, zawsze pojawiały się pytania i o bycie, i o *Ipsum Esse*. Z tego też powodu Lotz spotykał się nawet z zarzutami, że pomimo tak obszernego dorobku pisarskiego, w zasadzie pisał ciągle o tym samym. Każdy czytelnik pism Lotza z pewnością przyzna, że rozważania na temat bycia oraz na temat *Ipsum Esse* były motywami przewodnimi, powtarzającymi się w całym szeregu jego prac filozoficznych, a nawet teologicznych.

4. Zagadnienie punktu wyjścia ontologii i metafizyki

Lotz, zgodnie ze swą zasadą współ-filozofowania, w dziejach filozofii doszukiwał się zawsze raczej podobnych intuicji i wspólnych doświadczeń aniżeli różnic i sprzeczności pomiędzy stanowiskami. Podobnie spoglądał również na dzieje meta-

fizyki. Interesowało go m.in. zagadnienie, w jaki sposób można zapoczątkować filozoficzny namysł, tak by mógł on zrealizować cel ontologiczno-metafizyczny, a nie tylko ontologiczny (albo nawet tylko fenomenologiczny) lub tylko metafizyczny. Jezuita doszedł do wniosku, że możliwe są trzy takie punkty wyjścia, które się jednak nie wykluczają⁶⁴

Pierwszy możliwy kierunek — można by go nazwać klasycznym — wychodzi od doświadczenia konkretnych bytów, wypełniających otaczający człowieka świat materialny, jak i od doświadczenia przez człowieka samego siebie. W ontologii i metafizyce Lotza nieodłącznie obecny był czynnik antropologiczny. Zdaniem naszego filozofa, nie można podejmować rozważań ontologicznych i metafizycznych, a więc pytań o byt i bycie, nie pytając się równocześnie o człowieka. Jedynie człowiek stawia pytanie o to, co to znaczy być. Pytanie takie zakłada wszakże, że człowiek posiada już jakieś mgliste rozumienie bycia, gdyż inaczej pytanie takie w ogóle by się w nim nie zrodziło. To wstępne rozumienie bycia, jak i pytanie o nie, stanowią istotne momenty ludzkiej, osobowej egzystencji. Bycie odślania się człowiekowi nie inaczej, jak tylko w osobowych aktach. Analizując te akty (np. akty poznawcze), które jednak są wzbudzane w żywych relacjach do świata doświadczenia (do sfery bytów), człowiek zyskuje nie tylko myślowy dostęp do bycia, lecz także dostęp do istotnego rozumienia samego siebie.

Komentując propozycję Lotza, można dodać, że przedstawiony kierunek myślowy jest najbardziej zakorzeniony w tradycji metafizyki, zwłaszcza nurtu perypatetyckiego, arystotelesowsko-tomistycznego. Metafizyka była w tym nurcie zawsze określana jako nauka o bycie jako bycie, a jej punktem wyjścia było doświadczenie istniejących konkretów. Pewnym *novum* wprowadzonym tu przez Lotza, zainspirowanego filozoficznymi propozycjami J. MARÉCHALA i M. HEIDEGGERA, było podkreślenie elementów antropologicznych w filozofowaniu o bycie i byciu. Dyskurs filozoficzny w wydaniu Lotza wiódł od doświadczenia konkretów (doświadczenia ontycznego), przez afirmację bycia (doświadczenie ontologiczne) do ujęcia *Ipsum Esse* (doświadczenie metafizyczne i religijne).

Drugim możliwym punktem wyjścia myślenia ontologiczno-metafizycznego jest doświadczenie czasu⁶⁵. Nie od rzeczy będzie tu przypomnieć, że czas był drugą, obok bycia, fundametalną kategorią, jaka pojawiła się w *Sein und Zeit* Heideggera. Lotz podkreślał, że dysponujemy doświadczeniem czasu we własnej egzystencji. Doświadczamy siebie jako istot przestrzennych i czasowych. Ludzka egzystencja zyskuje przez to wymiar dziejowy, a elementami ludzkiego bycia-w-świecie stają się napięcia pomiędzy byciem a stawianiem się, czasem a wiecznością. Otwiera się przez to możli-

⁶⁴ TENŻE, *Entwurf Ontologie bei Friedrich Nietzsche*, s. 181–186.

⁶⁵ Poglądy Lotza na ten temat omawiam w artykule: WOLSZA, *Czas i wieczność w filozofii Johannesa B. Lotza*, w: TENŻE (red.), *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin* (Opolska Biblioteka Teologiczna 20), Opole 1997, s. 251–265.

wość podjęcia rozważań ontologicznych, metafizycznych, a wreszcie pytania o Boga, na innych drogach niż przedstawiona wyżej droga bycia. Lotz pisał:

U Heideggera bycie i czas pozostają zamknięte. Jednakże pytanie o Boga domaga się odkrycia w czasie wieczności i wieczności jako pierwotnej podstawy czasu. I dzięki temu dopiero otwarta jest droga do Boga⁶⁶.

Pojawia się tu pytanie, czy i w jaki sposób człowiek, istniejący w czasie, może doświadczać wieczności. Przytoczony wyżej cytat zawiera nawiązania Lotza do trzech kategorii wieczności, które przybliżył w innych pracach na ten temat⁶⁷. Są: wieczność w czasie, wieczność po czasie (jest ona pierwotną podstawą czasu) i wieczność ponad czasem (będąca przymiotem Boga). Na etapie rozważań metafizycznych filozof koncentruje się przede wszystkim na kategorii wieczności w czasie, która prowadzi go do odkrycia wieczności po czasie. Kategoria wieczności ponad czasem ma natomiast charakter teologiczny. Odkrycie wieczności w czasie prowadzi do postawienia pytania o jej podstawę, jak i o podstawę samego czasu. Kierując się metodą transcendentálną, metodą pytań o warunki możliwości czasu i wieczności w czasie, można myślowo odkryć właściwą wieczność, wieczność ponad czasem, będącą inną kategorią bytową niż czas.

Trzeci możliwy kierunek, jakim może podążać ontologia i metafizyka, wyznaczają wreszcie transcendentálne własności bytu — transcendentalia jedności, prawdy i dobra (Lotz w różnych pracach wydłużał wymienioną tu trójkę transcendentaliów)⁶⁸. Ontologiczno-metafizyczna droga transcendentaliów wiąże się z drogą bycia — pierwszą z wymienionych tu propozycji. Jednak w filozofii transcendentaliów jeszcze większe znaczenie zyskują akty ludzkiego podmiotu (ducha), niż to miało miejsce w filozofii bycia. Bycie staje się możliwe do ujęcia przez ludzki podmiot (staje się *Geist-gemäß*) dzięki własnościom transcendentálnym: jedności, prawdy i dobra. Własności te ujawniają się w ludzkich aktach: poznania, miłości, twórczości itp. Analiza tych aktów, w innych aspektach niż ujawniające się np. w aktach poznania sądowego otwarcie na bycie (na „jest”), pozwala nie tylko rozwijać ontologię i metafizykę na innych drogach niż wyżej przedstawione, ale pozwala ponadto na ujmowanie bycia w całym jego bogactwie.

Podsumowując te rozważania o możliwych punktach wyjścia ontologii i metafizyki, można powiedzieć — nawiązując do *Sein und Zeit* Heideggera i rozszerzając

⁶⁶ LOTZ, *Mądrość – jedność wiedzy i miłości – miłość wiedzy i wiedza miłości*, w: TENŻE, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 31; TENŻE, *Uomo – essere – tempo e Dio in Tommaso e Heidegger*, „RevDT 19 (1978), s. 292–306; cyt. przekład niemiecki: *Mensch – Sein – Zeit – Gott. Zum Gespräch zwischen Heidegger und Thomas von Aquin*, ThPh 54 (1979), s. 1–19, zwł. 9–14; TENŻE, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*, s. 93–104; TENŻE, *Zwei Wege Ontologie*, s. 218–219.

⁶⁷ TENŻE, *Zeit und Ewigkeit im Lichte der Seinsproblematik*, w: CONVEGNO DI STUDI FILOSOFICI CRISTIANI (red.), *Tempo ed eternità nella condizione umana*, Brescia 1966, s. 117–131; TENŻE, *Zeit und Ewigkeit im Lichte des christlichen Glaubens*, w: H. GEHRING (red.), *Zeit und Ewigkeit*, Karlsruhe 1970, s. 37–50; TENŻE, *Zeit und Ewigkeit*, s. 178–214.

⁶⁸ Zob. na ten temat: K. WOLSZA, *Problematyka transcendentaliów w interpretacji Johanna B. Lotza*, SPCh 33 (1997), nr 2, s. 144–153.

ten tytuł — że dla Lotza istniały trzy możliwe wersje ontologii i metafizyki (ontologii metafizycznej lub metafizyki ontologicznej), podejmujące rozważania na temat bycia, czasu i transcendentaliów. W twórczości jezuity, jak już wspomniano, pierwsza i trzecia droga przez długie lata były rozwijane niezależnie. Dopiero pod koniec życia dostrzegł ich wewnętrzne powiązanie. Druga droga — namysłu nad czasem — była w jego myśli także obecna, aczkolwiek słabiej zaznaczona.

5. Doświadczenie ontologiczne i doświadczenie metafizyczne

Skoro można wyróżnić dwa poziomy rozważań filozoficznych: ontologiczny i metafizyczny, rodzi się pytanie o akty poznawcze w każdym z nich. Zdaniem Lotza, istnieją stosowne odmiany doświadczenia: doświadczenie ontologiczne i doświadczenie metafizyczne. Są one odmianami doświadczenia transcendentального, które, zdaniem Lotza, jest doświadczeniem ponad-przedmiotowym, podczas gdy doświadczenie zmysłowe (zwane ontycznym) jest doświadczeniem przedmiotowym. Doświadczenie ontologiczne jest skoncentrowane na tym że byt jest. Jest to doświadczenie intelektualne, choć wyrasta ono z doświadczenia zmysłowego. Warunkiem realizacji doświadczenia ontologicznego jest dostrzeżenie różnicy ontologicznej, a więc różnicy pomiędzy bytem a byciem. Przedmiotem doświadczenia ontologicznego jest bycie jako podstawa (*logos*) i warunek możliwości bytów (*on*)⁶⁹ Ta odmiana doświadczenia wiąże się przede wszystkim z aktami sądenia. Sąd jest bowiem odpowiedzią podmiotu na poznanie stanu rzeczy. Sąd właściwościowy, orzekający coś o stanie rzeczy, ma strukturę podmiotowo-orzecznikową (przede wszystkim ten typ sądów interesował Lotza). Jezuita skupił swe analizy na łączniku sądowym: „jest”. Jego zdaniem, gdy wydawany jest sąd właściwościowy, typu „S jest P”, to na pierwszy plan (*Vordergrund*) wysuwa się predykatywna funkcja łącznika (przypisywanie podmiotowi predykatu). Podążając jednak drogą ujawniania tego, co w tle (*Hintergrund*), drogą pewnego typu redukcji, można zauważyć, że łącznik „jest” pełni jeszcze funkcję — afirmacji bycia. Akt sądenia o podwójnej funkcji (predykatywnej i egzystencjalnej) ujawnia zarazem istnienie w człowieku koniecznego warunku apriorycznego, jakim jest jego otwarcie na bycie, na bytowe „jest”

Charakteryzując doświadczenie ontologiczne, Lotz pisał, że nie jest ono jednak pozbawionym jakiegokolwiek pośrednictwa oglądem bycia. Jest raczej poznaniem zapośredniczonym, ponieważ bycie dostępne jest najpierw jako bycie konkretnych bytów. Doświadczenie ontologiczne nie kończy się jednak na uchwyceniu bycia bytów, lecz przebiega ono dalej — ku ujęciu bycia jako takiego, samego bycia. Jest to możliwe, choć — jak pokazują losy historii filozofii — bardzo trudne. Sama możliwość doświadczenia bycia jest przedmiotem formalnym (*a priori*) ludzkiego inte-

⁶⁹ J.B. LOTZ, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, AF 19 (1956), z. 1, s. 79–121; cyt. przedruk w: TENŻE, *Der Mensch im Sein*, s. 404–466, zwł. 417–418, 439, 444, 447

lektu, z tego powodu człowiek może być określony jako *Dasein*. Lotz pisał tak oto na ten temat:

Gdy doświadczamy rzeczywistości bytu, doświadczamy zarazem rzeczywistości właściwego mu bycia, a z nim rzeczywistości samego bycia. I odwrotnie: bez doświadczenia rzeczywistości samego bycia nie doświadczalibyśmy rzeczywistości bycia właściwego bytom ani rzeczywistości bytu. Ontologiczne doświadczenie samego bycia jest naprawdę doświadczeniem, ponieważ „w bytach, poprzez właściwe im bycie, odnajdujemy samo bycie jako coś rzeczywistego, a przez to doświadczamy go”⁷⁰.

Doświadczenie ontologiczne jest, zdaniem Lotza, podstawowym aktem dla rozwijania filozofii bycia (*Seinsphilosophie*), np. w wersji zaproponowanej przez Heideggera. Jednak bycie jako takie, dostępne w doświadczeniu ontologicznym, pozostaje wciąż nieokreślone i niezdeteminowane. Człowiek nie wie, jak określić bycie. Lotz pisał o tym zjawisku tak oto:

Istnienie [bycie – przyp. K.W.] niezdeteminowane można poznać przez doświadczenie ontologiczne, stąd rozumowanie to [pytanie o warunki możliwości bytów – przyp. K.W.] nie jest igraszką logiczną, lecz tłumaczeniem tego, co było stałym przedmiotem doświadczenia⁷¹.

Gdyby taka filozofia bycia zamknęła się w granicach wyznaczonych przez doświadczenie ontologiczne, byłaby ona zdolna tylko do afirmacji bycia niezdeteminowanego, a przez to — nieokreślonego. Zdaniem Lotza, filozof musi odważnie stawiać dalsze pytania i szukać dalszych form tematyzacji bycia. Czy możliwe jest zatem filozofowanie poza granicami różnicy ontologicznej? Czy można usunąć niezdeteminowanie i nieokreślenie bycia? Lotz twierdził, że tak, a Heidegger, który skłaniałby się raczej ku odmiennej odpowiedzi, nie wyciągnął wszystkich konsekwencji z doświadczenia bycia. Wedle jezuity, możliwe jest poszerzenie i pogłębienie poznania bycia, m.in. poprzez wykorzystanie tradycyjnej metafizycznej teorii partycypacji bytów w byciu Absolutu. Odkrycie tej nowej relacji dokonuje się już jednak na kolejnym szczeblu doświadczenia transcendentnego, jakim jest doświadczenie metafizyczne.

Płaszczyzna metafizyczna doświadczenia różni się ontologicznej tym, że uwzględnia się w niej Absolut i relację bytów do niego. Przejście doświadczenia ontologicznego w metafizyczne polega na uwyrażnianiu i tematyzowaniu tego, co już uprzednio zostało poznane niewyraźnie i nietematycznie. Dokonuje się to obecnie pomiędzy członami przyjmowanej przez Lotza różnicy metafizycznej pomiędzy nieokreślonym byciem jako takim (*das Sein-selbst*) a Byciem Samoistnym (*das subsistierende Sein; Ipsum Esse Subsistens*). Zdaniem Lotza, już w doświadczeniu ontologicznym

⁷⁰ *Die Wirklichkeit des Seienden erfahren wir, indem wir die Wirklichkeit ihm eigenen Seins und damit die des Seins-selbst erfahren; umgekehrt wäre ohne das Erfahren der Wirklichkeit des Seins-selbst auch nicht die Wirklichkeit des eigenen Seins und damit auch nicht die des Seienden erfahren. Die ontologische Erfahrung des Seins-selbst ist wahrhaft Erfahrung, weil wir im Seienden mittels des ihm eigenen Seins das Sein-selbst als Wirkliches vorfinden und somit erfahren; LOTZ, Transzendente Erfahrung, s. 115.*

⁷¹ LOTZ, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, s. 145.

występują „istotne znamiona metafizyczne”, aczkolwiek w niewyraźny sposób. Rozwinięcie tych znamion stanowi wejście we właściwą dziedzinę metafizyczną (*das Metaphysische*). Metafizycznymi znamionami są np. takie elementy doświadczenia ontologicznego, jak: moment nieskończoności, pełni, doskonałości, bezwarunkowości. Dostrzeżenie w doświadczeniu bycia wymienionych tu cech, pomimo wzmiankowanej już nieokreśloności, stanowi pierwszy szczebel doświadczenia metafizycznego. Aby przejść do dalszych, potrzebny jest dyskurs, który przebiega od tego, co uwarunkowane, ku temu, co nieuwarunkowane; od tego, co ugruntowane, ku samej podstawie. Najważniejszym momentem tego procesu jest usunięcie nieokreśloności samego bycia i określenie go jako samoistności. Tym, co nieuwarunkowane, będące podstawą wszelkiego bytu, jest więc określone Bycie Samoistne, *Ipsum Esse Subsistens*, Absolut. Lotz pisał:

[Już] w doświadczeniu ontologicznym duch ludzki staje wobec transcendencji. Nie wie jeszcze, jak określić tę transcendencję, a istnienie [bycie – przyp. K.W.] pozostaje niezdeteminowane. Kluczowym momentem jest tu usunięcie niezdeteminowania istnienia — zdeterminowanie transcendencji jako samoistności. A zatem, proces prowadzi tu od istnienia nieokreślonego do określonego istnienia samoistnego. (...) Istnienie [Bycie – przyp. K.W.] Samoistne nie jest niczym nowym dodanym do samego istnienia wydobytego na jaw przez różnicę ontologiczną. Raczej postępujemy od Istnienia Samoistnego, do którego *implicite* dochodzimy w różnicy ontologicznej i w samym istnieniu niezdeteminowanym, do Istnienia Samoistnego poznawanego *explicitie*. (...) Dlatego rozumowanie nasze, mimo że jest dyskursywne, stanowi nowy stopień doświadczenia, mianowicie doświadczenie metafizyczne⁷².

Relacja bytów i bycia do *Ipsum Esse* ujawnia się w różnych aspektach doświadczenia metafizycznego. Teoria Lotza ulegała pod tym względem pewnym modyfikacjom. W artykule *Metaphysische und religiöse Erfahrung* (1956) wyeksponował on jedynie relację bycia do Bycia Samoistnego (*Ipsum Esse Subsistens*), do której to relacji przywiązywał on największą wagę⁷³. Ponad dwadzieścia lat później, w monografii *Transzendente Erfahrung* (1978), autor poszerzył tę koncepcję. Oprócz wspomnianej wyżej relacji, przebiegającej po linii bycia, Lotz zwrócił uwagę na relację bytu do Absolutu także w aspekcie wartości prawdy i dobra. Wreszcie w pracy *Die Grundbestimmungen des Seins* z 1989 r. rozważył on odniesienie bytu do Absolutu także na podstawie doświadczenia innych transcendentaliów (jedności, piękna, świętości). W doświadczeniu metafizycznym następuje więc ujęcie Absolutu i określenie go jako *Ipsum Esse*, lecz również jako absolutna Jedność, Prawda, Dobro, Świętość, Piękno.

Doświadczenie metafizyczne odgrywało w filozofii Lotza wieloraką rolę. Było ono dalszym etapem rozwoju doświadczenia ontologicznego, a więc kontynuacją poznania płynącego z tego doświadczenia. Autor uważał, że percepcja bycia nie wyczerpuje jeszcze wszystkich możliwości filozofowania. Uwzględnienie w myśleniu

⁷² Tamże, s. 143, 145.

⁷³ TENŹE, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, s. 404–452.

nie tylko różnicy ontologicznej, ale i różnicy metafizycznej pozwala, zdaniem Lotza, na ostateczne ugruntowanie (w Absolucie) i bycia, i wartości bytów. Doświadczenie metafizyczne stanowi także pewną postać argumentacji za istnieniem Boga. Lotz traktował bowiem procesy składające się na doświadczenie metafizyczne jako transcendentalny argument za istnieniem Boga, który uważał za najbardziej miarodajny argument teistyczny⁷⁴. Doświadczenie metafizyczne było wreszcie tym pomostem, który łączył u Lotza doświadczenie filozoficzne z religijnym, a w związku z tym poznanie przyrodzone z nadprzyrodzonym, metafizykę z teologią.

6. Problem Boga w perspektywie ontologicznej i metafizycznej

Spójrzmy jeszcze na to, jak w perspektywie ontologii i metafizyki (w rozumieniu Lotza) można przedstawić problem Boga. Opinie na temat znaczenia filozofii współczesnej dla rozwijania filozoficznej nauki o Boga są u autorów, piszących na ten temat, dość podzielone. Z jednej strony znana jest opinia J. TISCHNERA, wedle której filozofia współczesna jest przesycona problemem Boga, jak nigdy dotychczas⁷⁵. Oryginalne propozycje obecności problemu Boga w filozofii współczesnej można znaleźć także w pismach S. KOWALCZYKA czy K. TARNOWSKIEGO⁷⁶. Opinia zwolenników metafizycznej filozofii Boga na ten temat jest zgoła odmienna — aż po stwierdzenie negujące wszelki dorobek filozoficznej współczesności w dziedzinie poznania Boga. Wedle M.A. KRAPCA, istnieje właściwie tylko jeden argument za istnieniem Boga, jakim jest dostrzeżenie różnicy pomiędzy istotą a istnieniem w bycie. Różnica ta została dostrzeżona nie we współczesnej, a w średniowiecznej filozofii, myśl nowożytna i współczesna (poza wyjątkami) zaś właściwie zaciemniła tę jedyną, prawomocną drogę, prowadzącą do filozoficznego poznania Boga.

Stanowisko Lotza jest w tym względzie o tyle interesujące, że z jednej strony nie odżegnywał się on od tradycji metafizycznej, z drugiej zaś — ciągle szukał inspiracji, także dla filozoficznego poznania Boga, we współczesnej filozofii. Zdaniem Lotza, wielką doniosłość dla filozofii Boga oraz dla współczesnego życia religijnego posiada myśl HEIDEGGERA⁷⁷. Dzieje się tak mimo tego — dodajmy — że filozofię Heideggera można, za Tischnerem, określić mianem „milczenia o Bogu”, o ile nie

⁷⁴ TENZE, *Zur Struktur des Gottesbeweises*, ThPh 56 (1981), s. 481–506; por. W. BRUGGER, *Gibt es gültige Gottesbeweise?*, ZKTh 101 (1979), s. 340–350.

⁷⁵ J. TISCHNER, *Filozofia i chrześcijaństwo*, w: TENZE, *Myślenie według wartości*, Kraków 2000³, s. 248.

⁷⁶ S. KOWALCZYK, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych filozofów współczesnych*, Wrocław 1982²; TENZE, *Wiek o Bogu. Od presokratyków do teologii procesu*, Wrocław 1986; K. TARNOWSKI, *Wiara i myślenie*, Kraków 1999; TENZE, *Bóg fenomenologów*, Tarnów 2000.

⁷⁷ J.B. LOTZ, *Il valore religioso nella filozofia dell' essere di M. Heidegger*, Sap 31 (1978), s. 257–264; TENZE, *Zur Frage nach Gott in der Seinsphilosophie nach Martin Heidegger*, SdZ 204 (1986), s. 744–754.

uwzględniać rozważań filozofa z Meßkirch o „ostatnim Bogu”⁷⁸ Lotz pisał, że to właśnie Heidegger „podprowadził nas do najgłębszych korzeni teizmu”⁷⁹ Wszystkie metafizyczne argumentacje za istnieniem Boga, których wartości Lotz bynajmniej nie chciał kwestionować, posiadają, jego zdaniem, wspólny korzeń. Jest nim sam fakt bycia bytów, a na problem bycia ponownie uwrażliwił nas przecież właśnie Heidegger. Kto zapomina o byciu, ten traci dostęp do Boga — twierdził Lotz. Jezuita sformułował więc tezę, której w takim brzmieniu na pewno nie znajdujemy u Heideggera. Mówi ona o tym, że istnieje ścisły, przyczynowy wręcz związek, a nie tylko czasowe *iunctim*, pomiędzy sygnalizowanym przez Heideggera „zapomnieniem bycia” (*Seinsvergessenheit*) a zapomnieniem Boga. Najwłaściwszą i najgłębszą drogą prowadzącą do filozoficznego poznania Boga musi więc być ponowne odkrycie bycia i przezwyciężenie tego zapomnienia. Jeden z artykułów Z.J. ZDYBICKIEJ na temat filozoficznego poznania Boga nosi tytuł *Problem Boga problemem bytu*⁸⁰. Lotz napisał artykuł pod nieco zbliżonym tytułem: *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, z tym, że ten tytuł, jak i treść tekstu eksponowały raczej przekonanie, że problem Boga i argumentacji za Jego istnieniem (*Gottesbeweis*) był dla niego przede wszystkim problemem bycia (*Seinsproblematik*)⁸¹.

Z wyrażonym wyżej przekonaniem wiąże się ukazana przez Lotza potrzeba przebudowania tradycyjnych argumentacji za istnieniem Boga w argumentacje o strukturze transcendentalnej. Skoro bowiem bycie i jego odkrycie jest najwłaściwszym pomostem do poznania Boga, to główną uwagę trzeba zwrócić na „miejsce” doświadczenia bycia. Jest nim przede wszystkim człowiek, *Dasein*. Dla uzasadnienia tego poglądu Lotz przywoływał wprawdzie autorytet św. TOMASZA, ale jego pogląd odbiega w tym punkcie od większości tomistycznych i neotomistycznych opinii na temat filozoficznego poznania Boga. Według większości tomistów bowiem, argumentacje za istnieniem Boga mają charakter przedmiotowy, aposterioryczny. Intencja aktów, do których potem dodaje się ciągi argumentacyjne, jest skierowana na zewnątrz świadomości podmiotu. Lotz pisał natomiast:

Człowiek nie znajduje Boga, kierując się na zewnątrz, ale właśnie zwracając się do swego najgłębszego wnętrza, gdzie spotyka Boga, jako najwewnętrzniejszą, a jednocześnie przekraczającą go Tajemnicę swojego życia i całego Wszechświata⁸².

Potrzeba zwrócenia się poprzez refleksję do własnego wnętrza w poznawaniu istnienia Boga nie oznacza jednak tego, że Lotz opowiadał się w tym punkcie za jakąś

⁷⁸ TISCHNER, *Martina Heideggera milczenie o Bogu*, w: TENŻE, *Myślenie według wartości*, s. 123–144; por. TARNOWSKI, „*Ostatni Bóg*”, w: TENŻE, *Bóg fenomenologów*, s. 75–106.

⁷⁹ LOTZ, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 18.

⁸⁰ Z.J. ZDYBICKA, *Problem Boga problemem bytu*, w: B. BEJZE (red.), *Aby poznać Boga i człowieka*, Warszawa 1974, s. 75–83.

⁸¹ LOTZ, *Seinsproblematik und Gottesbeweis*, w: J.B. METZ I IN. (red.), *Gott in Welt*, t. I, Freiburg im Br. 1964, s. 136–157.

⁸² TENŻE, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 20.

formą apriorycznej argumentacji Boga, choć argumentu ontologicznego bynajmniej nie lekceważył⁸³. Proponowana przezeń argumentacja różni się jednak również od Augustyńskiego przekonania mówiącego o tym, że Boga poznaje się we wnętrzu własnej jaźni, aczkolwiek przytoczone wyżej słowa mogłyby wskazywać na pokrewieństwo z tą właśnie tradycją. Lotz, ukazując zręby akceptowanej przez siebie argumentacji za istnieniem Boga, w oryginalny sposób połączył i w tym punkcie tradycję metafizyczną, symbolizowaną przez postać św. Tomasza, z filozofią Heideggera. Ludzkie jestestwo jest miejscem ujawniania się prawdy bycia, a otwarcie na tę prawdę jest — jak powiedziano wyżej — podstawową drogą wiodącą do afirmacji Boga. Lotz przyjmował za Heideggerem ów prymat antropologii w stosunku do ontologii oraz filozofii Boga. Wyżej wspomniano jednak o tym, że takie stanowisko uzasadniał także odwołaniem do św. Tomasza. W czym pomocny byłby tu Akwinata? Lotz raz jeszcze zwraca uwagę na zasadniczą rolę aktu poznawczego, określanego przez Tomasza mianem *reditio completa subiecti in se ipsum*. W tym właśnie punkcie dostrzega on analogię pomiędzy filozofią Akwinaty a myślą Heideggera. Czytamy:

Z tym korespondują poglądy św. Tomasza z Akwinu. Według niego człowiek stale powraca do siebie od pierwotnego zwrócenia się ku światu, a powraca wtedy doskonale, gdy dociera do swojej najgłębszej podstawy. Przy czym chodzi o najwewnętrzniejsze wnętrze człowieka, gdzie jednocześnie dostępna jest przekraczająca człowieka podstawa wszystkiego lub samo bycie⁸⁴.

* * *

Lotz niewątpliwie należy do klasyków dwudziestowiecznej metafizyki, rozwijanej w obrębie szeroko rozumianej filozofii neoscholastycznej. Autor ten twierdził, że filozofia jest „wydarzeniem” (*das Geschehen*). Podkreślał w tym sformułowaniu, że ma ona — tak jak kategoria wydarzenia właśnie — charakter dziejowy i czasowy⁸⁵. Niezbędny jest więc dialog filozoficzny nie tylko z filozofami z przeszłości, ale i z myślicielami współczesnymi. Takie stwierdzenie nie wyklucza wszelako innego przekonania naszego filozofa, zgodnie z którym filozofia jest poszukiwaniem ostatecznych podstaw (*die letzten Gründe*) bytu i ludzkiego istnienia⁸⁶. Ostateczne racje to takie, o których dalsze racje już pytać nie trzeba. Nie oznacza to jednak tego, że filozofia, gdy takie racje wskaże, osiągnie kres swego rozwoju. Lotz uważał, że w ludzkiej kondycji prawda o bycie jest zawsze częściowo odkryta (*Ent-hüllung*) i częściowo zakryta (*Ver-hüllung*). W każdym pokoleniu trzeba ukazywać drogę od tego, co ontyczne, a przez to pierwszoplanowe w ludzkim poznaniu, do tego, co ontologiczne i metafizyczne, będące w tle, mogące ulec zapomnieniu.

⁸³ TENŻE, *Der im ontologischen Gottesargument enthaltene Tiefsinn. Zu Kants Kritik der Gottesbeweise*, w: O. MUCK (red.), *Sinn gestalten. Metaphysik in der Vielfalt menschlichen Fragens. Festschrift für Emerich Coreth*, Innsbruck 1989, s. 117–130.

⁸⁴ *Tamże*, s. 18–19; por. TENŻE, *In jedem Menschen steckt ein Atheist*, Frankfurt am M. 1981, s. 23–71.

⁸⁵ TENŻE, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, s. 318.

⁸⁶ TENŻE, *Sein – Mensch – Sein*, s. 423.

Die ontologischen und metaphysischen Aspekte des Denkens von Johannes B. Lotz

Zusammenfassung

Johannes B. Lotz SJ (1903–1992) war eine der bedeutendsten Gestalten der christlichen Philosophie im 20. Jahrhundert. Seine Hauptarbeitsgebiete waren: philosophische Anthropologie, Ontologie, Metaphysik und philosophische Gotteslehre. Im vorliegenden Artikel, *Die ontologischen und metaphysischen Aspekte des Denkens von Johannes B. Lotz*, wird die Frage um das Verhältnis von Ontologie und Metaphysik bei Lotz gestellt. In der scholastischen Philosophie wird für „Ontologie“ (d.h. die Wissenschaft von dem Sein) auch die Bezeichnung „allgemeine Metaphysik“ gebraucht (*ontologia sive metaphysica generalis*). In der gegenwärtigen Philosophie (z.B. bei N. Hartmann) spielt jedoch der Unterschied zwischen Ontologie und Metaphysik eine wichtige Rolle. Lotz hat folgende Definitionen von Ontologie und Metaphysik vorgeschlagen: Ontologie ist die Wissenschaft von Seiendem (*ens*) als solchem. Metaphysik ist dagegen die Wissenschaft von das subsistierendem Sein (*ipsum esse subsistens*). Metaphysik kann man auch als Meta-physik bezeichnen. Jetzt kann man auch die drei möglichen Variante von Ontologie und Metaphysik unterscheiden: (1) un-metaphysische Ontologie (bzw. finitistische Ontologie); (2) un-ontologische Metaphysik (bzw. infinitistische und schließlich pantheistische Ontologie); (3) metaphysische Ontologie (bzw. ontologische Metaphysik). Lotz plädiert für metaphysische Ontologie. Im Bereich der metaphysischen Ontologie formuliert er: (1) die Lehre von dem Seienden und von dem Sein (Ontologie); und auch die Lehre von dem subsistierenden Sein (philosophische Gotteslehre); (2) die Theorie der ontologischen und der metaphysischen Erfahrung; (3) der transzendente Gottesbeweis, der alles Seiende unter der Rücksicht des subsistierenden Sein betrachtet.