

KS. KAZIMIERZ WOLSZA

MIĘDZY TOMASZEM A HEIDEGGEREM Uwagi o filozofii Johannes B. Lotza

I. Wprowadzenie - II. Od pedagogiki wartości do transcendentalistów - III. Od spostrzeżenia zmysłowego do medytacji - IV. Zjawisko ateizmu - następstwem zapomnienia bycia? - V. Szkoła Maréchala czy Heideggera?

I. Wprowadzenie

3 czerwca 1997 r. minęła piąta rocznica śmierci Johannes Baptisty LOTZA (1903-1992), jezuita, związanego przez większość życia naukowego z fakultetem filozoficznym Towarzystwa Jezusowego w Pullach (przeniesionym w 1971 r. do Monachium) oraz z uniwersytetem *Gregoriana* w Rzymie. Śmierć tego filozofa nie została w Polsce właściwie zauważona. Jediną wzmianką na ten temat, jaką udało mi się spotkać w polskiej literaturze, było wspomnienie napisane przez J. BREMERA, zamieszczone w posłowniu do polskiego przekładu książki LOTZA *Die Frage nach Gott heute*¹ Sama twórczość tego niemieckiego jezuita również pozostaje do dziś słabo znana polskiemu czytelnikowi. Najczęściej kwituje się ją hasłowymi określeniami typu: „przedstawiciel tomizmu transcendentalnego”, „transcendentalista”, „zwolennik subiektywistycznego punktu wyjścia w filozofii” itp.² Brak jest nie tylko przekładów jego zasadniczych dzieł filozoficznych, ale i poważniejszych opracowań tej niebagatelnej przecież filozofii³ Pomiedzy pierwszą publikacją, która ukazała się w 1928 r., a ostatnią, wydaną na rok przed śmiercią, w 1991 r., minęło ponad sześćdziesiąt

¹ J. BREMER, *O. Johannes Baptist Lotz SJ (02.08.1903 – 03.06.1992)*, w: J.B. LOTZ, *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992, s. 41-55.

² Por. M. KRAPIEC, *Byt i istota*, wyd. II, Lublin 1994, s. 57; tenże, *Metafizyka*, wyd. III, Lublin 1995, s. 80-91.

³ Wśród nielicznych opracowań filozofii LOTZA w polskiej literaturze należy wymienić przede wszystkim prace: F. GRUSZKA, *Próby zastosowania metody transcendentalnej w metafizyce*, „*Studia Philosophiae Christianae*” 11(1975)1, s. 5-26; J. HERBUT, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987, s. 78-107.

pracowicie spędzonych lat, w których LOTZ napisał ponad sześćset pozycji⁴. Wiele z nich przełożono na języki obce, nie wyłączając japońskiego. Miniona piąta rocznica śmierci stanowi dobrą okazję do tego, by przypomnieć, a właściwie przedstawić polskiemu czytelnikowi sylwetkę niemieckiego filozofa i przynajmniej ogólnie scharakteryzować jego twórczość.

J. B. LOTZ urodził się 2 sierpnia 1903 r. roku w Darmstadt. Po ukończeniu gimnazjum, w 1921 r., wstąpił do Towarzystwa Jezusowego prowincji południowo-niemieckiej. Dwuletni nowicjat odbył w Feldkirch w Austrii. Po jego zakończeniu, w 1923 r., rozpoczął studia filozoficzne w Valkenburgu w Holandii. Jego pierwszym nauczycielem filozofii, dla którego zachował szacunek i wdzięczność do ostatnich lat swego życia, był W. KLEIN SJ. Odkrył on przed LOTZEM piękno filozoficznych dociekań, wprowadził też w lekturę dzieł J. MARÉCHALA, inicjatora podjęcia przez tomizm dialogu z filozofią KANTA. LOTZ stał się później jednym z protoplastów „Szkoły Maréchala” w obszarze języka niemieckiego. Zgodnie z ówczesnym zwyczajem jezuickim, po studiach filozoficznych następowała dwuletnia przerwa, poświęcona jakiejś formie pracy duszpasterskiej lub nauczycielskiej. LOTZ został skierowany do Rzymu, gdzie w kolegium germańskim prowadził jako repetytor zajęcia z filozofii dla mieszkających tam kleryków diecezjalnych. Z tego okresu pochodzą jego pierwsze publikacje. Były to przede wszystkim recenzje, zamieszczane w neoscholastycznych czasopismach „Gregorianum” oraz „Scholastik”. Mimo formalnej przerwy w studiach, podczas pobytu w Rzymie LOTZ uczęszczał na wybrane wykłady z filozofii na Uniwersytecie Gregoriańskim. W 1929 r. podjął dalsze studia teologiczne, tym razem w Innsbrucku. W 1932 r. przyjął z rąk kard. FAULHABERA święcenia kapłańskie w kościele św. Michała w Monachium. Po święceniach jeszcze przez rok kontynuował studia teologiczne w Innsbrucku, zaś po ich ukończeniu odbył przewidzianą przez konstytucje jezuickie tzw. trzecią probację. Decyzją prowincjała jezuitów LOTZ, wraz z K. RAHNEREM, został przeznaczony do pracy w charakterze wykładowcy filozofii w kolegium w Pullach. W związku z tym obaj młodzi ojcowie otrzymali dwuletni urlop naukowy w celu przygotowania dysertacji. Prowincjał zostawił im jednak swobodę w wyborze miejsca dalszych studiów. Ze względu na obecność M. HEIDEGGERA we Fryburgu Bryzgowijskim obaj zdecydowali się na kontynuowanie studiów w tamtejszym uniwersytecie. Promotorem ich studiów doktoranckich nie był jednak HEIDEGGER, lecz M. HONECKER, który kierował katedrą filozofii chrześcijańskiej (tzw. katedra konkordatowa) na Wydziale Filozoficznym. Promocja u HEIDEGGERA była chyba z wielu powodów niemożliwa dla obu jezuitów. Zjawili się oni we Fryburgu w 1934 r. Był to czas, w którym HEIDEGGER zrezygnował już z niefortunnego rektoratu, ale był otoczony swego

⁴ Pełny ich wykaz znajduje się w opracowaniu: J. de VRIES, M. NECHLEBA, *Bibliographie P. Johannes B. Lotz (1903—1992)*, „Theologie und Philosophie” 69(1994), s. 238-264.

rodzaju ostracyzmem przez środowiska naukowe, na pewno też nie wzbudzał zaufania władz kościelnych. H. OTT zwraca ponadto uwagę na to, że HEIDEGGER, który w owym czasie był znany z antykościelnych wystąpień, nie przyjąłby żadnego jezuitę na swojego doktoranta⁵. Pomimo to LOTZ wraz z RAHNEREM przez dwa lata akademickie uczęszczali na seminaria prowadzone przez HEIDEGGERA, dotyczące HEGLA, KANTA i LEIBNIZA. Ich nazwiska figurują na liście seminarzystów sporządzonej własnoręcznie przez HEIDEGGERA. Sam HEIDEGGER w pracy *Fakty i myśli* pisał: „Przez kilka semestrów ojcowie jezuitę: prof. LOTZ, RAHNER, HUDOBRO byli uczestnikami mojego wyższego seminarium, bywali często u mnie w domu. Wystarczy tylko przeczytać ich pisma, by natychmiast rozpoznać wpływ mojego myślenia, którego się zresztą nie wypierają”⁶. Dalsze drogi LOTZA i RAHNERA rozeszły się ze względu na niepowodzenie doktoratu RAHNERA. Niedoszły filozof wyjechał do Innsbrucka, gdzie przedstawił dysertację z teologii (była to *nota bene* ta sama praca *Geist in Welt*, która nie zyskała uznania HONECKERA). Tymczasem LOTZ przygotował i pomyślnie obronił doktorat dotyczący problematyki filozofii wartości rozważanej w perspektywie scholastycznej teorii transcendentaliów⁷. M. HONECKER, promotor pracy, podkreślał „powagę rozwijanych w niej starań myślowych”, a także to, że: „świadomie i wyraźnie porusza się ona w dziedzinie myśli scholastycznej, a dokładniej, w systemie tomistycznym, nie ulegając zarazem żadnemu z licznych nieudolnych opracowań tomizmu w tak zwanym neotomizmie”. M. HEIDEGGER, jako drugi recenzent, również wysoko ocenił tę pracę, aczkolwiek nie bez akcentów krytycznych. Napisał o niej: „W przyjętych ramach, które z góry decydują o wyniku, praca jest znakomitym osiągnięciem scholastyki, zawsze dostosowującej się do epoki. Właściwe systematyczne korzenie wymienialności *ens* i *bonum* można by wydobyć na jaw dopiero wtedy, gdyby cofnąć się poza naukę scholastyczną i pytanie pojąć jako pierwotnie greckie - mianowicie platońsko-arystotelesowskie”⁸.

Jeszcze przed promocją, w 1936 r., LOTZ rozpoczął pracę jako wykładowca metafizyki, antropologii filozoficznej i historii filozofii w *Berchmanskolleg* w Pullach koło Monachium. Pracę w tym ośrodku naukowym prowadził

⁵ Por. H. OTT, *Martin Heidegger. W drodze ku biografii*, tłum. J. SIDOREK, Warszawa 1997, s. 216.

⁶ H. OTT, *dz. cyt.*, s. 216—217; por. J.B. LOTZ, *Freiburger Studienjahre 1934—1936*, w: *Karl Rahner. Bilder eines Lebens*, red. P. IMHOF, H. BIALLOWONS, Freiburg im Br. 1985, s. 26-27.

⁷ Tytuł rozprawy doktorskiej: *Das Seiende und das Sein. Grundlegung einer Untersuchung über das Sein und Wert*. Wydanie książkowe nosiło tytuł: *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur” im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre. Erste Hälfte: Das Seiende und das Sein*, Paderborn 1938. Przepracowana wersja rozprawy ukazała się później pt. *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach 1957.

⁸ Opinie HONECKERA i HEIDEGGERA przytaczam za: H. OTT, *dz. cyt.*, s. 217-218.

nieprzerwanie aż do przejścia na emeryturę w 1972 r. W roku akademickim 1952/53 przyjął zaproszenie do wygłoszenia wykładów w rzymskiej *Gregoriana*. Odtąd przez kolejne 33 lata, aż do roku 1984/85 włącznie, prowadził w semestrach zimowych zajęcia w Rzymie. Jako emeryt był nadal czynny naukowo. Nie tylko publikował, ale też był stałym uczestnikiem kongresów naukowych oraz współpracownikiem monachijskiej *Katholische Akademie in Bayern*. Aż do śmierci (3 czerwca 1992 r.) mieszkał w kolegium jezuitów w Monachium przy Kaulbachstraße, sąsiadującym z *Hochschule für Philosophie*, filozoficznym fakultetem, przeniesionym tu w 1971 r. z Pullach.

Dorobek pozostawiony przez LOTZA może imponować nie tylko pokazną liczbą tytułów, ale i różnorodnością tematyczną. Filozof ten nie tylko zgłębiał systematycznie rozmaite problemy teoretyczne, ale starał się też odpowiadać na wyzwania i pytania aktualnych czasów. Ponieważ zaś żył długo i to w czasach burzliwych przemian w kulturze i w Kościele, przeto nie brakowało okazji do tego, by wypowiadać się w licznych dysputach. LOTZ podejmował w swoich pismach tradycyjne tematy metafizyczne i analizował najnowsze nurty filozoficzne, naświetlał od strony filozoficznej podstawowe postawy chrześcijańskie i próbował przemyśleć zjawisko ateizmu, nierzadko pisywał też na tematy dotyczące duchowości chrześcijańskiej, a zwłaszcza medytacji. Pomimo tej rozległości tematycznej twórczość ta układa się w pewną całość. Nicią przewodnią było szczególnie mocno podkreślane w późnych pismach przekonanie, że zarówno praca intelektualna filozofa, jak i życie duchowe chrześcijanina, a zwłaszcza medytacja, stanowią zawsze syntezę poznania i miłości. Filozofia bez miłości byłaby bowiem narażona na niebezpieczeństwo skrajnego racjonalizmu. Medytacji, czy ogólniej – duchowości, bez elementu poznawczego groziłby z kolei irracjonalizm. Pomiędzy tymi skrajnościami – racjonalizmem i irracjonalizmem – rozciąga się szerokie pole miłosego poznania (filozofia) i rozumnej miłości (duchowość). Filozofia może prowadzić do medytacji, medytacja może szukać podbudowania filozoficznego. Spróbujmy teraz wskazać kilka węzłowych zagadnień poruszanych przez naszego autora.

II. Od pedagogiki wartości do transcendentalistów

Jedną z ostatnich książek napisanych przez LOTZA była monografia pt. *Die Grundbestimmungen des Seins*⁹, poświęcona analizie „podstawowych określeń”, czyli transcendentalnych własności bytu (jedności, prawdy, dobra i innych). W przedmowie do tej pracy autor napisał, że problematyka transcen-

⁹ J.B. LOTZ, *Die Bestimmungen des Seins vollzogen als transzendente Erfahrung*, Innsbruck-Wien 1988.

dentaliów stanowiła jeden z filarów jego twórczości naukowej. Jak wspomniano, transcendentaliom była poświęcona już dysertacja doktorska pt. *Sein und Wert*. Geneza zajęcia się tą problematyką była jednak znacznie wcześniejsza. Już bowiem podczas studiów teologicznych w Innsbrucku LOTZ zainteresował się problematyką wartości, jednakże w bardziej pedagogicznym aspekcie. Uczęszczał on wówczas na seminarium prowadzone przez A. JUNGMANNA, które było poświęcone pedagogice wartości. Pytanie o to, jak wychowywać do akceptacji takich czy innych wartości, szybko skierowało jego uwagę na pytanie bardziej zasadnicze – o sposób uzasadnienia wartości. Studium nowożytnych filozoficznych koncepcji wartości, a zwłaszcza różnych sposobów ugruntowania wartości, doprowadziło go wreszcie do odkrycia scholastycznej teorii transcendentaliów, zgodnie z którą „wartości” prawdy, dobra, piękna itd. są powszechnymi, ponadkategorialnymi cechami bytu. Pojęcia prawdy, dobra, piękna są więc tożsame zakresowo z pojęciem bytu. Szczególnie zainteresowała LOTZA „wymienialność” pojęć bytu i dobra (*Ens et bonum convertuntur*). Ostatecznie więc uznał, że pedagogika wartości wymaga podbudowania przez filozofię wartości, ta zaś powinna wyrastać z metafizyki wartości (teorii transcendentaliów), gdyż ta właśnie teoria oferuje najbardziej przekonujący sposób ugruntowania wartości¹⁰

W pracy doktorskiej LOTZ przedstawił ogólne ramy teorii transcendentaliów, a także omówił poszczególne własności: byt, jedno, prawdę i dobro. Praca ta odróżniała się od innych, standardowych opracowań tej podręcznikowej teorii metafizycznej przede wszystkim dwiema oryginalnymi ideami. Pierwszą z nich była zarysowana w dysertacji koncepcja percepcji transcendentaliów. Można już tu dostrzec wyraźne próby stosowania metody refleksyjnej (podmiotowej) w uprawianiu metafizyki scholastycznej. W nastawieniu przedmiotowym uważa się na ogół, że poszczególne własności bytu można zaafirmować w nim samym aktami intelektu. Według LOTZA natomiast, zarówno byt, jak i jego poszczególne własności, pojawiają się w naszym poznaniu jako odpowiedź na pytanie o warunki możliwości aktów podmiotu. Dla LOTZA w afirmacji bytu i transcendentaliów podstawowe znaczenie miał akt sądzenia (wydawania sądów). Dlatego też drugie, zmienione wydanie jego dysertacji nosiło tytuł „Sąd i byt” (*Das Urteil und das Sein*). W dalszych badaniach tej problematyki LOTZ precyzował swoje rozumienie metody podmiotowej (transcendentalnej), aż we wspomnianej wyżej monografii, *Die Grundbestimmungen des Seins*, przedstawił percepcję transcendentaliów jako specyficzny przykład doświadczenia transcendentalnego. Drugą oryginalną (i nie mniej znaczącą dla dalszej twórczości filozofa) cechą pracy doktorskiej było wykorzystanie w niej Heideggerowskiej różnicy ontologicznej między bytem (*das*

¹⁰ Tenze, *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, „Zeitschrift für Katholische Theologie” 57(1933), s. 1-43.

Seiende) a byciem (*das Sein*) oraz idącym za nią odróżnieniem porządku ontycznego (dotyczącego bytów) i ontologicznego (dotyczącego bycia)¹¹. Każda z własności może być rozpatrywana na poziomie ontycznym i ontologicznym. Prawda (*resp.* jedność, dobro itd.) ontyczna jest własnością konkretnego bytu (*ens, das Seiende*). LOTZ określał ją grecką nazwą *orthotes* („słuszność”). Prawda ta wyraża się w tym, że byt jest zrozumiały, podległy poznaniu umysłowemu, a zwłaszcza poznaniu sądowemu. Prawda ontologiczna jest natomiast własnością samego bycia (*esse, das Sein*). Opisywał ją LOTZ greckim słowem *aletheia* („nieskrytość”). Tej prawdy nie można ująć w sądzie (jest to prawda „ponadpredykatywna”), ale jej poznanie jest rodzajem doświadczenia¹². Analogiczną dwutorowość rozważań – w porządku ontycznym i ontologicznym – można dostrzec w analizie pozostałych transcendentaliów (LOTZ dołączył potem do kanonu transcendentaliów jeszcze: piękno, działanie i świętość). Tym samym bycie (*Sein*) jest w pismach LOTZA scharakteryzowane w bogatszy treściowo sposób niż u HEIDEGGERA. Trzeba jednak zwrócić uwagę na to, że pod pojęciem bycia u LOTZA kryje się w gruncie rzeczy scholastyczna charakterystyka „bytu jako bytu”. Nasz autor był jednak przekonany o tym, że istnieje duża zbieżność Tomaszowego rozumienia *esse* i Heideggerowskiego *Sein*. Również i inne idee HEIDEGGERA, zdaniem LOTZA, można odnaleźć, przynajmniej w zarysie i w innej nieco terminologii, w pismach św. TOMASZA z Akwinu.

Interpretacja bytu (bycia) i jego własności zawarta w pismach LOTZA tym jeszcze się różni od rozumienia HEIDEGGERA, że nasz autor widział potrzebę skierowania myśli od bycia do Boga. Byt i jego własności (ontyczne rozumienie transcendentaliów) stają się zrozumiałe dopiero w świetle bycia i jego własności (ontologiczne rozumienie transcendentaliów), te zaś stają się zrozumiałe i w pełni uzasadnione dopiero w Bogu, który jest samym byciem (*Ipsum Esse, Sein-Selbst*). Zarysowana tu droga myślowa wymaga odpowiednich aktów poznawczych, przede wszystkim różnych typów doświadczenia. Myślenie LOTZA wiodące od doświadczenia bytu do doświadczenia Boga przebiega przez wiele etapów, z których pierwszym jest spostrzeżenie zmysłowe, ostatnim zaś – medytacja jako najwyższa forma doświadczenia religijnego. Prześledźmy pokrótce poszczególne etapy owego doświadczenia.

III. Od spostrzeżenia zmysłowego do medytacji

LOTZ wielokrotnie dawał wyraz swemu przekonaniu, że metafizyka i w ogóle cała filozofia, musi wyrastać z doświadczenia. Wprawdzie w pierwszych

¹¹ Tenże, *Sein und Wert*, s. 26-28; por. tenże, *Das Urteil und das Sein*, s. 27-29.

¹² Tenże, *Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*, w: tenże, *Sein und Existenz*, Freiburg 1965, s. 120-134.

publikacjach metafizycznych przywiązywał on większą uwagę do analizy samego aktu sądzenia jako punktu wyjścia dyskursu metafizycznego, już jednak w latach pięćdziesiątych coraz wyraźniej zaznaczała się u niego potrzeba zgłębienia tego doświadczenia, które w ogóle umożliwia wydanie sądu. Efektem przeprowadzonych analiz była publikacja *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, która jednocześnie stanowiła podstawę dla dalszych badań problematyki doświadczenia i zachętę do dyskusji¹³ W latach sześćdziesiątych nasz autor zmienił nieco terminologię, przede wszystkim poprzez sięgnięcie po pojęcie doświadczenia transcendentnego. Było ono stosowane już wcześniej przez fenomenologów, a próby przejęcia go do metafizyki podjęli m.in.: M. MÜLLER, K. ALBERT i K. RAHNER. Teoria LOTZA, kształtowana w wykładach monograficznych wygłoszonych na temat doświadczenia transcendentnego w uniwersytetach: gregoriańskim i monachijskim, najdojrzałą postać znalazła w pracy *Transzendente Erfahrung*¹⁴ Podstawowe znaczenie dla tej teorii miało odróżnienie doświadczenia przedmiotowego i ponadprzedmiotowego. Doświadczenie przedmiotowe LOTZ nazwał doświadczeniem ontycznym, zaś w doświadczeniu ponadprzedmiotowym wyróżnił cztery stopnie: doświadczenie ejdetyczne, ontologiczne, metafizyczne i religijne¹⁵ Te cztery typy doświadczenia ponadprzedmiotowego stanowią etapy doświadczenia transcendentnego.

Doświadczenie ontyczne jest doświadczeniem poszczególnych, konkretnych bytów (*Seiende*). Rozpoczyna się ono spostrzeżeniem zmysłowym. LOTZ przedstawił opis spostrzeżenia i opis władz umożliwiających spostrzeżenia. W tej partii jego charakterystyka spostrzeżenia nie odbiega od tradycyjnych, scholastycznych opisów poznania i władz poznawczych. LOTZ w swoim opisie wykorzystał tradycyjne pojęcia scholastycznej psychologii racjonalnej. Omówił więc funkcjonowanie poszczególnych zmysłów i zmysłu wspólnego, władzy osądu (*vis aestimativa*) oraz osądu myślowego (*vis cogitativa*), wreszcie – rozumu (*Verstand*) i intelektu (*Vernunft*)¹⁶ Opis doświadczenia ontycznego, przynajmniej w początkowej jego fazie, przypomina klasyczną koncepcję poznania zmysłowo-intelektualnego. Podmiot wchodzi w kontakt poznawczy z przedmiotem poprzez zmysły, które stosownie do swego przedmiotu formalnego dostarczają wrażen zmysłowi wspólnemu, ten zaś dokonuje ponownej syntezy przedmiotu poznania. Następnie materiał dostarczony przez zmysły jest opracowany przez rozum i intelekt, w wyniku czego powstają takie konstrukcje poznawcze, jak pojęcia i sądy. LOTZ wyeksponował również pewne elementy

¹³ Tenze, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, „Archivio di filosofia” 1956, f. 1, s. 79-121 (przedruk w: J.B. LOTZ, *Der Mensch im Sein*, Freiburg im Br. 1967, s. 404-466).

¹⁴ Tenze, *Transzendente Erfahrung*, Freiburg im Br. 1978; tenze, *Die Grundbestimmungen des Seins*, s. 7.

¹⁵ Tenze, *Transzendente Erfahrung*, s. 10-11, 74.

¹⁶ Tamże, s. 27-55.

poznania zmysłowo-intelektualnego, które nie zawsze były wystarczająco wyraźnie dostrzegane przez scholastyków. Przede wszystkim zwrócił uwagę na to, że doświadczenie przedmiotowe jest równocześnie pośrednim doświadczeniem podmiotu poznającego (*Selbsterfahrung*). To pośrednie doświadczenie siebie może być uwyraźnione dzięki przejściu do postawy refleksyjnej. Omówione doświadczenie może być nazwane ontycznym, o ile nie ogranicza się do percepcji wrażeń zmysłowych, ale wnika w przedmiot poznania i ujmuje go jako byt (*Seiende*). Staje się to możliwe dzięki temu, że nawet w nastawieniu przedmiotowym, w każdym akcie poznania ludzkiego występuje refleksja, choćby tylko refleksja towarzysząca. W doświadczeniu ontycznym zaznacza się również, aczkolwiek w tle, sama podstawa bytowości, a więc bycie (*Sein*). Staje się ono przedmiotem jednej z faz doświadczenia ponadprzedmiotowego, a mianowicie doświadczenia ontologicznego.

Porównując dwie główne prace LOTZA na temat doświadczenia – *Metaphysische und religiöse Erfahrung* oraz *Transzendente Erfahrung* – można zauważyć, że nasz autor dopuszczał dwa sposoby rozwoju doświadczenia przedmiotowego w ponadprzedmiotowe. W chronologicznie pierwszej pracy, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, opisywał on przejście od ontycznego doświadczenia bytów do ontologicznego doświadczenia bycia. W *Transzendente Erfahrung* poprzedził on analizę doświadczenia ontologicznego omówieniem doświadczenia ejdetycznego¹⁷. Jest to doświadczenie nastawione na poznanie istoty, zaś jego opis przypomina fenomenologiczne opisy wglądu istotowego, poprzedzonego redukcjami. Istotną cechą tego doświadczenia jest wyraźne przejście z nastawienia przedmiotowego na refleksyjne, można zatem już na tym etapie mówić o doświadczeniu ponadprzedmiotowym (transcendentalnym). Refleksja towarzysząca, występująca w doświadczeniu przedmiotowym, zostaje tu zastąpiona refleksją aktową. Następuje wówczas interioryzacja (*Verinnerlichung*) treści doświadczenia ontycznego. Dzięki temu te treści, które były zawarte jedynie *implicite* w doświadczeniu ontycznym, teraz mogą nabrać wyraźnych kształtów. W trakcie tego procesu dokonuje się bowiem refleksyjne przejście od naoczności doświadczenia ontycznego do uchwycenia istotnych cech bytu. Proces ten można nazwać redukcją lub abstrakcją. W opisie redukcji LOTZ po raz kolejny posłużył się tradycyjną terminologią scholastyczną. Wykorzystał tu bowiem Arystotelesowskie pojęcie intelektu czynnego. To intelekt czynny ma dokonywać takiego „prześwietlenia” danych naoczności, że możliwe staje się wydobycie z nich istoty i jej ogląd (*Sehen der Wesensgehalte*).

Doświadczenie ejdetyczne nie jest ostatecznym etapem doświadczenia bytu. Powinno ono prowadzić do doświadczenia ontologicznego. Przejście do

¹⁷ *Tamże*, s. 75-93.

tego typu doświadczenia oznacza jednak przekroczenie granic fenomenologii, jak również wszelkich filozofii esencjalistycznych, w kierunku filozofii bycia¹⁸ Dokonuje się to przez przesunięcie akcentu z tego, czym (*was*) byt jest, na to, że (*daß*) jest. Powyższe stwierdzenie LOTZA, jak i konsekwentne podawanie przezeń dla pojęć: *das Sein*, *das partizipierte Sein*, *das subsistierende Sein* itp. takich odpowiedników łacińskich, jak: *esse*, *esse participatum*, *esse subsistens*, pozwala przypuszczać, że doświadczenie ontologiczne jest nastawione na istnienie bytu. J. HERBUT proponuje nawet, aby *Sein* LOTZA tłumaczyć jako „istnienie”, co w pewnych kontekstach jest dopuszczalne i uzasadnione¹⁹ Ze względu jednak na ugruntowaną już tradycję tłumaczenia Heideggerowskiego *Sein* (a LOTZ stylizował swoje pisma językiem HEIDEGGERA), jak i z uwagi na posługiwanie się przez prezentowanego autora odróżnieniem terminów: *Sein* i *Existenz*, oddaję tę pierwszą nazwę jako „bycie” Bycie jest, zdaniem LOTZA, pośrednio doświadczane już w doświadczeniu ontycznym, którego efektem jest wydanie sądu. Sąd, a zwłaszcza jego łącznik („jest”), daje pierwszy wyraz doświadczeniu bycia. Przejście doświadczenia ontycznego (i ejdetycznego) w ontologiczne oznacza przesunięcie akcentu z poznania bytu lub jego istoty, na poszukiwanie samych warunków możliwości bytów. Jest to znowu swego rodzaju akt redukcji czy abstrakcji, który pozwala na poznanie bycia jako podstawy wszelkich bytów. W doświadczeniu ontycznym przedmiotem naszego doświadczenia był konkretny byt, natomiast bycie było doświadczane tylko pośrednio, w tle. Obecnie bycie staje się właściwym przedmiotem doświadczenia, natomiast byty pozostają w tle. Nie znikają jednak z owego tła. Dzięki temu akt redukcji nie odrywa utworzonego w nim pojęcia bycia od konkretności. Tylko wtedy bowiem, gdy pozostaje ono w kontakcie z konkretem można mówić o doświadczeniu. W ten sposób LOTZ próbował rozwiązać odwieczny paradoks poznania metafizycznego, które pragnie pozostać poznaniem opartym na doświadczeniu, jednocześnie posługując się pojęciami ogólnymi (aporia poznania konkretnego i ogólnego). Filozofia HEIDEGGERA w interpretacji LOTZA zatrzymała się na omówionym tu etapie – można ją zatem nazwać filozofią bycia, ale nie metafizyką bycia. Tymczasem widział on nie tylko możliwość, ale i pilną potrzebę konstrukcji metafizyki bycia. Zamiar ten wymaga przejścia do kolejnej fazy doświadczenia transcendentnego, jaką jest faza doświadczenia metafizycznego.

Poprzez odróżnienie doświadczenia ontologicznego i metafizycznego LOTZ zerwał z własną konwencją językową, zgodnie z którą terminy „ontologia” i „metafizyka”, jak i słowa od nich pochodne, należy traktować sy-

¹⁸ *Tamże*, s. 95-147.

¹⁹ Por. J. HERBUT, *Metoda transcendentna w metafizyce*, s. 8, 78-107.

nonimicznie²⁰ W etapie metafizycznym stawiane są pytania o warunki możliwości samego bycia. Refleksja w tej fazie doświadczenia transcendentálnego ma podobny schemat, jak na etapie ontologicznym. Polega ona na przesunięciu akcentu z tego, co uprzednio było doświadczone na pierwszym planie, na to, co doświadczone było w tle. Zdaniem LOTZA już w doświadczeniu bycia jako takiego pośrednio zaznacza się jego odniesienie do Bycia Samoistnego (*das subsistierende Sein, Ipsum Esse Subsistens*). Doświadczenie metafizyczne ma więc doprowadzić do wyraźnego poznania Absolutu²¹ Otwarcie drogi poznawczej od bycia do Absolutu stanowi przekroczenie granic myślenia HEIDEGGERA. Jednocześnie LOTZ uważał tę drogę myślową za podstawową i miarodajną formę argumentacji za istnieniem Boga²² Doświadczenie metafizyczne jest konsekwencją ontologicznego. Jest też na nim nadbudowane. Autor przeanalizował różne drogi wiodące od doświadczenia bycia do doświadczenia Absolutu. Mogą one przebiegać od samego bycia, jak i od poszczególnych własności transcendentálnych, przede wszystkim prawdy i dobra. Droga od transcendentaliów do Absolutu została przedstawiona w poprzednim punkcie.

Doświadczenie metafizyczne pozwala nam na poznanie Boga pojętego jako Bycie Samoistne, Absolutna Prawda, Dobro, Świętość. Jednak dopiero w doświadczeniu religijnym następuje poznanie Boga osobowego i spotkanie ludzkiego *ja* z Boskim *Ty*²³. Dla LOTZA doświadczenie religijne pojęte jako doświadczenie osobowego Boga stanowiło konsekwencję poprzednich etapów doświadczenia transcendentálnego. Wyrażał on przy tym mocne przekonanie, że przedmiot doświadczenia religijnego był w zarysie obecny już w poprzedzających je etapach doświadczenia. Przejście do doświadczenia religijnego dokonuje się więc analogicznie jak dotychczasowe przejścia jednej fazy doświadczenia w inną. Rysuje się tu jednocześnie oryginalna charakterystyka relacji metafizyki do religii. Według LOTZA pomiędzy obiema dziedzinami ludzkiej aktywności istnieje głęboka więź. Wyraża się ona w tym, że obie ostatecznie odnoszą się do Boga. Różnią się natomiast między sobą rozłożeniem akcentów. W metafizyce prymat zyskuje poznanie, jednakże nie jest to poznanie pozbawione miłości. Można je przeto nazwać poznaniem miłującym. W religii prymat posiada miłość, która nie może być aktem irracjonalnym. Można ją nazwać miłością świadomą lub poznającą²⁴. Analizując różne typy doświadczenia

²⁰ Uwaga terminologiczna J. HERBUTA mówiąca, że LOTZ używa zamiennie nazw „ontologia” i „metafizyka” oraz nazw pochodnych, nie może się więc odnosić do prac *Metaphysische und religiöse Erfahrung* oraz *Transzendente Erfahrung*, w których określenia „ontologiczny” i „metafizyczny” znaczą co innego. Por. J. HERBUT, *dz. cyt.*, s. 78.

²¹ J.B. LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, s. 149—241.

²² Tenże, *Zur Struktur des Gottesbeweises*, „Theologie und Philosophie” 56(1981), s. 481-506.

²³ Tenże, *Transzendente Erfahrung*, s. 243-266.

²⁴ Tenże, *Metaphysische und religiöse Erfahrung*, s. 409-410, 440-450.

religijnego, LOTZ doszedł do przekonania, że jego szczytem jest medytacja. W opisach medytacji przedstawionych przez LOTZA można odnaleźć ten sam schemat, który występował już we wszystkich fazach doświadczenia transcendentnego. Medytacja polega bowiem również na refleksyjnym przechodzeniu od warstwy pierwszoplanowej (przedmiotowej) do dalszych (pozaprzemiotowych). Czytamy w jednej z jego prac poświęconych medytacji: „Przeważnie świadomość jest całkowicie zaabsorbowana sferą przedmiotową i dlatego sfera pozaprzemiotowa pozostaje nie zauważona, zapomina się o niej, w końcu zaprzecza jej istnieniu. W rezultacie tego to, co jest tłem, nie ukazuje się i nie rozwija się też w swojej pełnej treści, lecz więdnie i przybiera postać nicości negatywnej. Natomiast medytacja zauważa właśnie ukrytą uprzednio sferę pozaprzemiotową i zwraca się całkowicie ku niej”²⁵

Myśl LOTZA przebiegała konsekwentnie od elementarnego doświadczenia konkretnego do bliskiego, osobistego spotkania człowieka z Bogiem w medytacji. Myśliciela tego niepokoił jednak problem ateizmu. Uważał, że zajmując się poważnie teizmem, nie można obojętnie przejść obok ateizmu. Podjął więc rozważania dotyczące przyczyn tego zjawiska oraz poszukiwania ewentualnych dróg jego przewyciężenia.

IV. Zjawisko ateizmu – następstwem zapomnienia bycia?

LOTZ pojmował ateizm jako postawę, w której Bóg znika z życia człowieka, w związku z czym człowiek, budując swoje życie, nie odwołuje się do istnienia Boga²⁶. Takie pojęcie ateizmu spowodowało, że nasz autor nie widział istotnych różnic pomiędzy ateizmem a agnostycyzmem, gdyż efekt obu postaw jest ten sam: Bóg znika z życia człowieka. Dlatego też w zaproponowanej typologii ateizmu wymieniał również „ateizm agnostyczny”. LOTZ odróżniał więc ateizm agnostyczny (człowiek nie wie, czy Bóg istnieje) i ateizm negatywny (człowiek jest przekonany, że Bóg nie istnieje). Według innego kryterium wyróżniał ateizm praktyczny, będący życiową postawą człowieka, i teoretyczny, wypływający z określonych założeń filozoficznych. Szczególniejszą uwagę zwrócił on na dwie postaci ateizmu teoretycznego: na ateizm marksistowski i egzystencjalistyczny (humanistyczny)²⁷.

Studia LOTZA dotyczące problemu ateizmu przebiegały dwoma torami. Pierwszym z nich było przeanalizowanie ateizmu jako zjawiska społeczno-

²⁵ Tenże, *Wprowadzenie w medytację*, tłum. J. ZYCHOWICZ, Kraków 1983, s. 49.

²⁶ Tenże, *Die Frage nach Gott heute*, Freising 1982, s. 5 (tłumaczenie polskie tej pracy nosi tytuł: *Bóg we współczesnym świecie*, Kraków 1992; por. tamże, s. 5).

²⁷ Tenże, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 5-6; tenże, *In jedem Mensch steckt ein Atheist*, Frankfurt am M. 1981, s. 17-19.

kulturowego. Filozof poszukiwał więc najpierw możliwych przyczyn ateizmu w tej warstwie życia człowieka. Uważał jednak, że u postaw ateizmu legły nie tylko przyczyny społeczno-kulturowe. Bardziej fundamentalny charakter mają, według niego, przyczyny natury filozoficznej, wynikające z postawy filozoficznej, którą HEIDEGGER określał mianem „zapomnienia bycia” (*Seinsvergessenheit*). Podstawowymi przyczynami społeczno-kulturowymi, umożliwiającymi powstanie ateizmu, są, według LOTZA, następujące zjawiska: rozpowszechnianie fałszywego obrazu Boga (np. obrazy Boga propagowane pod wpływem filozofii MARKSA, FEUERBACHA, NIETZSCHEGO, egzystencjalizmu, deizmu, a także wiele potocznych wyobrażeń Boga), nadużywanie Bożego imienia w dziejach, istnienie zła w świecie, przenoszenie metodologii nauk przyrodniczych na wszystkie dziedziny życia itd.²⁸ Ateizm jest możliwy również z tego powodu, że Bóg pozostaje ukryty dla człowieka (*Deus absconditus*), natomiast człowiek wykazuje pewną wewnętrzną „przewrotność”, wskutek której odwraca się od Boga (*homo curvatus*)²⁹ W ramach tego nurtu analizy zjawiska ateizmu LOTZ podjął pytanie zasugerowane przez Sobór Watykański II, czy i na ile chrześcijaństwo jest współodpowiedzialne za zjawisko ateizmu. Pytanie to LOTZ uważał za zasadne i z tego powodu, że ateizm zarówno praktyczny, jak i teoretyczny, wystąpił w największym nasileniu w tych kręgach kulturowych, w których dominowała religia chrześcijańska. LOTZ uważał za słuszne twierdzenie Soboru mówiące o tym, że „w genezie ateizmu nie miały udziału mogą mieć wierzący, o ile skutkiem zaniedbań w wychowaniu religijnym albo fałszywego przedstawiania nauki wiary, albo też braków w ich własnym życiu religijnym, moralnym i społecznym, powiedzieć o nich trzeba, że raczej przesłaniają, aniżeli pokazują prawdziwe oblicze Boga i religii” (KDK 19). Uważał jednak, że w analizie ateizmu trzeba iść jeszcze dalej aniżeli podążyła myśl Soboru, akcentując pewne wynaturzenia chrześcijaństwa jako możliwe przyczyny tego zjawiska. Należy się bowiem zapytać, czy również te historyczne formy wiary chrześcijańskiej, które nie wykazywały przejawów tych wynaturzeń, mogą być współodpowiedzialne za ateizm. Odwołując się do dziejów chrześcijaństwa nasz autor wskazał na to, że ukształtowana historycznie religia chrześcijańska, zwłaszcza w okresie rodzenia się ateizmu, wykazywała zbyt daleko idącą tendencję do oddzielania *sacrum* i *profanum*. Oddzielenie to jest z pewnością konieczną cechą każdej religii. Nie można też kwestionować tego, że w obrębie sfery *sacrum* prowadzone było i jest niekłamane życie ewangeliczne. Jednakże przez zbyt daleko idące, niemal hermetyczne oddzielenie, sfera *profanum* została pozostawiona samej sobie. Świat *profanum* zaczął coraz bardziej umac-

²⁸ Tenże, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 8-12; tenże, *In jedem Mensch steckt ein Atheist*, s. 16-21; tenże, *Von der vorwissenschaftlichen Gewißheit im Hinblick auf die Atheismus-Frage*, w: *Atheismus kritisch betrachtet*, red. CORETH, J.B. LOTZ, München 1971, s. 222-243.

²⁹ Tenże, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 13-15.

niać swoje panowanie, rządzić się własnymi prawami, a nawet być tu i ówdzie ubóstwiany, co umożliwiło narodziny i rozwój ateizmu³⁰ Przewyciężenie ateizmu, wedle LOTZA, powinno się dokonać przez usuwanie wskazanych wyżej przyczyn. Należy zatem przekazywać właściwy obraz Boga, troszczyć się o właściwy kształt świadectwa chrześcijańskiego i – przede wszystkim – dążyć do usunięcia przepaści, jaka oddziela sferę *sacrum* od *profanum*, jednakże bez likwidacji ich specyfiki. Według niego, w ostatnim czasie można zauważyć pewne pozytywne tendencje, jak np. nowe, pozytywne spojrzenie na to, co ludzkie i ziemskie oraz podkreślanie potrzeby inkulturacji wiary. Przede wszystkim, według LOTZA, trzeba głębiej przeżywać w chrześcijaństwie tajemnicę Wcielenia i podkreślać jej znaczenie dla egzystencji chrześcijanina. Takie przeżywanie tej tajemnicy może być jedną z dróg prowadzących do przewyciężenia, a przynajmniej osłabienia, wpływu ateizmu we współczesnym świecie³¹.

Drugim nurtem prowadzonej przez LOTZA analizy ateizmu było spojrzenie nań z punktu widzenia metafizyki. Przedstawione wyżej typy doświadczenia stosowanego w metafizyce i filozofii Boga układają się w pewien ciąg myślowy, który rozpoczyna się spostrzeżeniem zmysłowym, a kończy afirmacją Boga osobowego. W ciągu tym ważną rolę odgrywa przejście z płaszczyzny ontycznej na płaszczyznę ontologiczną, tzn. zmiana ukierunkowania z bytów (*Seiende*) na bycie (*Sein*). Poznawcze ukierunkowanie na świat bytów możliwe jest dzięki postawie, którą LOTZ, za HEIDEGGEREM, nazywał „byciem w świecie” (*in-der-Welt-sein*). Ukierunkowanie na bycie dokonuje się natomiast w pierwszym etapie dzięki aktowi refleksji (*reditio completa*). Według LOTZA podstawową przyczyną ateizmu jest niedostateczny zwrot człowieka ku samemu sobie. Człowiek, pozostając w nastawieniu przedmiotowym, traci ze swego horyzontu bycie, które jest pomostem w dotarciu do *Ipsum Esse*. Stan pogrążenia w sferze bytów, znów za HEIDEGGEREM, nasz autor określał mianem „zapomnienia bycia”. A zatem, poniechanie refleksji, którego efektem jest zapomnienie o byciu, stanowi najbardziej fundamentalną przyczynę ateizmu. Tezę tę nasz autor wyraził wprost: „Kto zapomina o byciu, ten traci dostęp do Boga”³² Uznanie zaniedbania refleksji za jedną z przyczyn ateizmu, może się wydać zaskakujące. Diagnoza przyczyn ateizmu proponowana np. przez metafizyków lubelskich jest zgoła odmienna. Oto Z. J. ZDYBICKA twierdzi, że „subiektywizacja filozofii” jest jedną z przyczyn sytuacji, w jakiej znalazła się współczesna myśl w dziedzinie afirmacji Boga, którą znamionuje ateizm i laicyzm. Jedynym wyjściem z tej sytuacji jest, zdaniem ZDYBICKIEJ, „przy-

³⁰ Tenże, *In jedem Mensch steckt ein Atheist*, s. 163-178.

³¹ Tamże, s. 174-186.

³² Tenże, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 18; por. tenże, *In jedem Mensch steckt ein Atheist*, s. 23-71.

pomnienie, iż pierwszym aktem poznawczym człowieka jest afirmacja otaczających go bytów, a więc rzeczywistości niezależnej w istnieniu od człowieka, afirmacja, która jest wcześniejsza od własnego ja, od ludzkiej samowiedzy (...)³³ Pomimo tej niewątpliwej różnicy zdań w kwestii użyteczności aktów refleksji, stanowiska LOTZA i ZDYBICKIEJ są sobie bliższe niż wskazywałoby na to porównanie przytoczonych wyżej wypowiedzi. Wspólne obojgu jest bowiem przeświadczenie o tym, że istnieje droga myślowa wiodąca od afirmacji bytu jako bytu do Absolutu. Natomiast inaczej opisywana jest droga od spostrzeżenia konkretnego do poznania bytu jako bytu. Według LOTZA, droga ta musi przejść przez stadium refleksyjne, według ZDYBICKIEJ – zabieg taki jest zbędny, a nawet dla poznania metafizycznego szkodliwy. Po tym, jak LOTZ uznał, że sytuacja „zapomnienia bycia” stanowi zasadniczą przyczynę ateizmu, wskazał na filozofię, która może okazać się pomocna w jego przewyciężeniu. Jest to filozofia HEIDEGGERA. Uważał jednak, że jakkolwiek HEIDEGGER wskazał właściwą drogę myśleniu, to jednak sam nie podążył nią do końca. Należy zatem przekształcić Heideggerowską filozofię bycia w metafizykę bycia, która kieruje myśl od bycia ku *Ipsum Esse*, a następnie ku Bogu osobowemu³⁴ Niezastępowalnym źródłem inspiracji w konstrukcji tego typu metafizyki, obok myśli HEIDEGGERA, jest filozofia św. TOMASZA z Akwinu. Nie tyle chodzi tu jednak o syntezę tych dwóch systemów filozoficznych, ile raczej o dostrzeżenie i docenienie pod wpływem myśli HEIDEGGERA zasadniczych idei metafizyki Tomaszowej.

V. Szkoła Maréchala czy Heideggera?

Opracowania filozofii LOTZA sytuują ją niejednokrotnie w niemieckojęzycznej wersji tzw. „Szkoły Maréchala”³⁵ Sam LOTZ nie tylko nie miał nic przeciwko takiemu zaklasyfikowaniu jego myśli, ale nawet sam używał w autocharakterystykach wymienionego wyżej określenia³⁶. W świetle przedstawionych wyżej poglądów naszego autora taka nomenklatura może nieco dziwić.

³³ Z.J. ZDYBICKA, *Doświadczenie ludzkie podstawą afirmacji Boga*, RF 30(1982)2, s. 5-6.

³⁴ J.B. LOTZ, *Bóg we współczesnym świecie*, s. 19; por. tenże, *Aletheia und orthotes*, s. 125; tenże, *Il valore religioso nella filosofia dell'essere di M. Heidegger*, „Sapienza” 31(1978), s. 257-264.

³⁵ Por. H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966, s. 1-7; J. HERBUT, *Metoda transcendentálna w metafizyce*, s. 5; O. MUCK, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule - Transzendentalphilosophie als Metaphysik*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, t. II, red. E. CORETH i. in., Graz-Wien-Köln 1988, s. 590-622.

³⁶ J.B. LOTZ, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, „Theologie und Philosophie” 49 (1974), s. 375-394 (artykuł został również przedrukowany w: *Thomas von Aquin*, t. II, red. K. BERNATH, Darmstadt 1981, s. 433-456. W dalszym ciągu cytuję tę jego wersję).

LOTZ nie studiował u MARÉCHALA, a i odwołania do belgijskiego myśliciela są w jego pismach dość rzadkie, a w każdym razie niewspółmiernie rzadsze w porównaniu z odwołaniami do dzieł HEIDEGGERA. Co zatem usprawiedliwia wiązanie, przynajmniej hasłowe, jego myśli bardziej z MARÉCHALEM niż z HEIDEGGEREM?

Pytanie to postawił sobie również sam LOTZ. Odpowiadając na nie stwierdził, że nie ulega wątpliwości to, że na kształt jego filozofii mieli wpływ obaj myśliciele, MARÉCHAL i HEIDEGGER. Z dziełami MARÉCHALA LOTZ zetknął się, jak wspomina, głównie za sprawą W. KLEINA, podczas studiów filozoficznych w Valkenburgu. Wpływ tej lektury był na tyle trwały, że w pracy doktorskiej rozpoczął - podobnie jak MARÉCHAL - budowę metafizyki od analizy aktu sądu, co potem doprowadziło go do skonstruowania kompletnego traktatu metafizyki z użyciem metody transcendentalnej. Z czasem, pozostając w perspektywie myślenia transcendentalnego, LOTZ coraz wyraźniej otwierał się na filozofię HEIDEGGERA, bez utożsamienia się jednak z nią. Zdaniem LOTZA przyswojenie filozofii HEIDEGGERA przez myślicieli neoscholastycznych być może byłoby niemożliwe, gdyby nie dzieło MARÉCHALA. Uważał, że jego praca *Le point de départ de la métaphysique* miała epokowe znaczenie, ponieważ stworzyła ona nową fazę dyskusji scholastyki z nowożytnością i współczesnością. W tej to nowej fazie dyskusja została skierowana nie tyle na negację filozofii nowożytnej i współczesnej, jak bywało dotychczas, ile na szukanie w niej nowych impulsów do prowadzenia badań w duchu filozofii scholastycznej. Sam MARÉCHAL sięgnął do KANTA i częściowo do HEGLA. Wypracował przy tym nowy paradygmat filozofowania w duchu scholastycznym. Akceptacja tego właśnie paradygmatu umożliwiła szukanie przez neoscholastyków impulsów również w filozofii HEIDEGGERA. Obok LOTZA zwrócili na nią uwagę tacy myśliciele wywodzący się z kręgu filozofii neoscholastycznej, jak: G. SIEWERTH, M. MÜLLER, K. RAHNER. Zaslugę MARÉCHALA upatrywał też LOTZ w „uratowaniu” dla potrzeb metafizyki metody transcendentalnej. W jego mniemaniu MARÉCHAL wyzwolił tę metodę z subiektywistycznych ograniczeń, w jakich znajdowała się u KANTA i neokantystów i nadał jej nową formę³⁷

Można zatem powiedzieć, że otwarcie MARÉCHALA na filozofię nowożytną pozwoliło LOTZOWI na recepcję HEIDEGGERA. Recepcja HEIDEGGERA z kolei niespodziewanie pomogła mu na nowo odkryć myśl św. TOMASZA. Analizując bowiem opisaną przez HEIDEGGERA sytuację „zapomnienia bycia” zwrócił uwagę na doniosłość TOMASZOWEGO *esse* w jego systemie filozofii. W wyniku ponownej lektury TOMASZA odkrył w jego pismach wyrażone inną terminologią niż u HEIDEGGERA głębokie rozważania dotyczące bytu i istnienia, cza-

³⁷ Tenze, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, s. 433-438; tenże, *Joseph Maréchal (1878-1944)*, w: *Christliche Philosophie im katholischen Denken des 19. und 20. Jahrhunderts*, s. 453-469.

su i wieczności, a przede wszystkim otwarciem filozofii TOMASZA na Absolut. Prowadząc pod wpływem HEIDEGGERA rozważania w duchu różnicy ontologicznej między bytem a byciem, teraz pod wpływem TOMASZA dostrzegł potrzebę opisaną różnicy „metafizycznej”, tzn. różnicy między byciem a *Ipsum Esse*. Wyrazem tego ponownego odkrycia doniosłości filozofii TOMASZA i przekroczenia przy jej pomocy ograniczeń filozofii HEIDEGGERA, była praca LOTZA *Martin Heidegger und Thomas von Aquin*³⁸ Dość dobrze sytuuje ona filozoficzną twórczość naszego autora: między TOMASZEM a HEIDEGGEREM, a raczej – jak nieprzypadkowo sugeruje jej tytuł – między HEIDEGGEREM a TOMASZEM. Wyraża również, podobnie jak i całe jego piarstwo, przekonanie, że „filozofem nigdy nie jest się w samotności, lecz w rozmowie ze stuleciami (*Symphilosophiein*)”³⁹

³⁸ Tenze, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Pfullingen 1975; por. tenże, *Vom Sein zum Heiligen. Metaphysisches Denken nach Heidegger*, Frankfurt am M. 1990.

³⁹ Tenze, *Zeit und Ewigkeit*, w: *Weisen der Zeitlichkeit*, red. Institut der Görres-Gessellschaft für die Begegnung von Naturwissenschaft und Theologie, Freiburg-München 1970, s. 200.