

Ks. KAZIMIERZ WOLSZA
Opole

TEOLOGICZNE I FILOZOFICZNE ASPEKTY TEORII TRANSCENDENTALIÓW

Teoria transcendentaliów jest zbyt fascynująca
i zbyt tajemnicza zarazem,
by można było z niej spokojnie zrezygnować
i nie rozważyć na nowo jej problematyki.

W. Stróżewski¹

1. Doświadczenie metafizyczne a transcendentalia – 2. Uzasadnienie twierdzeń teorii transcendentaliów – 3. Teoria transcendentaliów — między teologią a metafizyką – 4. Od doświadczenia do teorii transcendentaliów – 5. Konkluzje

1. Doświadczenie metafizyczne a transcendentalia

Niniejszy artykuł stanowi kontynuację wcześniejszych prac, dotyczących struktury i funkcji podstawowego doświadczenia metafizycznego. Jedną z poprzednich publikacji na ten temat dotyczyła analizy doświadczenia istnienia, przez wielu metafizyków uznawanego za doświadczenie o zasadniczej dla tej dziedziny filozofii wadze². U teoretyka poznania metafizycznego rodzi się wszakże pytanie o to, czy istnieje tylko jedna postać podstawowego doświadczenia metafizycznego, np. wspomniane właśnie doświadczenie istnienia, czy też jest ich więcej. W analizie doświadczenia istnienia zwrócono (za W. STRÓŻEWSKIM) uwagę na to, że do uchwycenia „czystego” istnienia docieramy najczęściej poprzez inne doświadczenia, takie jak: doświadczenie „jestem”, „jesteś” i „jest”³. Doświadczenie istnienia bytu jest zatem zapośredniczone przez inne akty poznawcze⁴. Istnieją więc różnego rodzaju doświadczenia, które nie są jeszcze właściwymi doświadczeniami metafizycznymi, które jednak

¹ W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i wartość*, Kraków 1981, s. 15.

² K. WOLSZA, *Zarys teorii podstawowego doświadczenia filozoficznego*, RTSO 22 (2002), s. 7–22.

³ W. STRÓŻEWSKI, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, KF 24 (1996), z. 1, s. 22–23.

⁴ Dodajmy tu jednak, że odmienną koncepcję doświadczenia istnienia prezentuje M.A. Krąpiec. Według niego właśnie doświadczenie istnienia, i tylko ono, jest doświadczeniem pozbawionym jakichkolwiek pośredników, nawet tych, które zalicza się do kategorii *medium quod*; zob. M.A. KRĄPIEC, *Byt i istota*, Lublin 1994⁴, s. 109–110; TENŻE, *Doświadczenie i metafizyka*, RF 24 (1976), z. 1, s. 5–16.

można nazwać doświadczeniami „metafizykorodnymi” lub nawet *loci metaphysici*. E. WOLICKA tak oto pisze na temat owych doświadczeń — inicjujących refleksję metafizyczną oraz prowadzących do doświadczeń metafizycznych *sensu stricto*:

Refleksja metafizyczna może wyrastać z rozmaitego podłoża: zarówno „naturalnego” doświadczenia światowozyciowego, jak i doświadczenia „spreparowanego” przez określoną gałąź wiedzy. Cała historia filozofii wystarczająco poświadcza taki stan rzeczy: *locus metaphysicus* daje się znaleźć wszędzie i gdziekolwiek, gdzie tylko myśl ludzka kusi się o dotarcie do „struktur głębokich”, do początkowo zaledwie przeczuwanych pod postacią rozmaicie prezentujących się fenomenów, bardziej od nich pierwotnych „warstw”, „podstaw” oraz znaczeń czy wartości, i pretenduje do zrozumienia tak lub inaczej pojętego „bytu”⁵.

Przykładem tego, że możliwa jest (i jak możliwa jest) refleksja metafizyczno-egzystencjalna, zainicjowana przez najprostsze doświadczenia człowieka, wzięte z jego świata życia, może być publikacja J. BRACH-CZAINY, *Szczeliny istnienia*. Czytamy w niej:

To, o czym chcę mówić, dotyczy istnienia w postaci egzystencjalnego konkretnego, którym jest zarówno napotkany kamień, jak i każdy z nas. Można też powiedzieć, że dotyczy bytu — a więc tego, co jest i posiada moc obecności pełną, którą wyraża słowo JEST. Bo czyż można być mocniej niż to, co jest? I czy nasze myśli nie powinny się zwracać ku temu, co jest, ku otaczającemu nas bytowi, jakim też sami jesteśmy?⁶

Pojawia się tedy problem, który można wyrazić w pytaniu: Doświadczenie metafizyczne czy *loci metaphysici*? Jeżeli przyjmie się, że doniosłość metafizyczną posiada jedno tylko doświadczenie, np. czyste — tzn. niczym niezapośredniczone doświadczenie istnienia, wówczas pozostałe doświadczenia, uznawane przez niektórych myślicieli za *loci metaphysici*, są traktowane jako nieprzydatne, a nawet szkodliwe dla metafizycznego dyskursu. Dotyczy to zwłaszcza doświadczeń podmiotowych lub doświadczeń zainicjowanych przez poznanie naukowe. Podanych w powyższym pytaniu możliwości nie musimy wszakże traktować jako członów rozłącznej alternatywy. Bardziej przekonująca od alternatywnego ujmowania doświadczenia metafizycznego z jednej strony, a rozmaitych miejsc metafizycznych („szczelin” metafizycznych, doświadczeń metafizykorodnych) z drugiej, jest koncepcja doświadczenia metafizycznego opracowana m.in. przez L. LAVELLE’A czy K. ALBERTA (który rozwija koncepcję Lavelle’a). Zdaniem rzeczonych autorów, doświadczenie bytu jest doświadczeniem już zawsze jakoś obecnym w innych doświadczeniach ludzkich. Przenika je i nadaje im „wagi i głębi”⁷ Wszystkie drogi inicjujące metafizykowanie, a więc

⁵ E. WOLICKA, *Próby filozoficzne. W kręgu wybranych zagadnień „filozofii wieczystej” i współczesnej antropologii*, Kraków 1997, s. 208.

⁶ J. BRACH-CZAINA, *Szczeliny istnienia*, Kraków 1999, s. 7.

⁷ L. LAVELLE, *Introduction à l’ontologie*, Paris 1947, s. 5; K. ALBERT, *Zur Metaphysik Lavelles*, Bonn 1975, s. 25–41; TENZE, *Die Seinserfahrung in der Philosophie Louis Lavelles*, PhJ 72 (1964/1965), s. 228–233; TENZE, *Die ontologische Erfahrung*, w: TENZE, *Philosophie der Philosophie*, Sankt Augustin 1988, s. 12–22; TENZE, *Wprowadzenie do filozoficznej mistyki*, tł. J. Marzęcki, Kęty 2002, s. 24–25; V GIOR-DANO, *L’esperienza metafisica in L. Lavelle*, GM 17 (1967), s. 92–107; J. MIGASIŃSKI, *W stronę metafizyki. Nowe tendencje metafizyczne w filozofii francuskiej połowy XX wieku*, Wrocław 1997, s. 70–78.

wspomniane przez E. Wolicką *loci metaphysici*, miałyby w gruncie rzeczy na celu odkrycie tego fundamentalnego doświadczenia bytu. Miałyby być drogami prowadzącymi „od fenomenu do fundamentu”, by użyć tu wyrażenia JANA PAWŁA II pochodzącego z encykliki *Fides et ratio* (nr 83). Niektóre z tych dróg, znane z historii filozofii, okazały się jednakże ślepyimi zaułkami. Przykładem nieudanej drogi, która miała zaprowadzić do metafizycznego doświadczenia, może być zainicjowany przez KARTEZJUSZA projekt budowania metafizyki opartej na doświadczeniu własnej jaźni. Doświadczenie to miało bowiem otworzyć drogę do właściwego doświadczenia bytu, a — jak pokazuje historia filozofii prowadząca do metafizycznego idealizmu — drogę tę, wbrew intencjom Kartezjusza, zamknęło.

Przyjmując tu koncepcję doświadczenia bytu, wypracowaną przez Lavelle'a czy Alberta, należy stwierdzić, że zadaniem analizy filozoficznej jest takie opracowanie doświadczeń pośredniczących, które umożliwiłoby wydobyć z nich głębokich struktur rzeczywistości tak, by prezentowały się one podmiotowi w aktach jakiejś naoczności. Można wtedy powiedzieć, że istnieje również jakieś doświadczenie owych struktur, aczkolwiek jest ono zapośredniczone przez inne, bardziej bezpośrednie akty.

Rodzą się w tym miejscu jeszcze dalsze pytania po adresem doświadczenia metafizycznego, które mają zasadnicze znaczenie dla niniejszego opracowania. Czy możliwe jest poznawcze dotarcie — poprzez rozmaite *loci metaphysici* — do innych „głębokich struktur” rzeczywistości, analogiczne do doświadczenia istnienia? Czy doświadczenie (poznanie) bytu, o którym mówią m.in. L. Lavelle, K. Albert, a także E. Wolicka i J. Brach-Czaina, do którego dochodzimy przez pośrednictwo innych doświadczeń, to tylko i wyłącznie doświadczenie istnienia, czy też doświadczenie czegoś więcej? Czy oprócz „szczelin istnienia” możemy także w świecie naszych doświadczeń rozpoznawać inne „szczeliny” — przede wszystkim prawdy, dobra i piękna? Czy doświadczenie bytu (zainicjowane różnymi *loci metaphysici*) może mieć także współczynnik aksjologiczny?

Jednym ze znanych nam z historii filozofii sposobów udzielenia odpowiedzi na niektóre z wyrażonych tu pytań jest tradycyjna metafizyczna teoria transcendentaliów (czyli transcendentálnych, a więc powszechnych, ponadkategorialnych własności bytu)⁸ Główna teza owej teorii orzeka, że każdy byt z tej racji, że jest bytem, jest

⁸ Zob. np. M.A. KRAPIEC, *Transcendentalia i uniwersalia*, RF 9 (1961), z. 1, s. 55–70; TENŻE, *Transcendentalia i uniwersalia. Próba ustalenia ich znaczeń*, RF 7 (1959), z. 1, s. 5–39; A. MARYNIARCZYK, *System metafizyki. Analiza „przedmiotowo-zbornego” poznania*, Lublin 1991, s. 102–198; G. HAEFFNER, *Transzendentalien*, w: F. RICKEN (red.), *Lexikon der Erkenntnistheorie und Metaphysik*, München 1984, s. 213–214; R. HÜNTELMANN, *Existenzontologie*, Dettelbach 1997, s. 87–95; E. BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, tł. D. Facca, Warszawa 2002, s. 72–78; W. STRÓŻEWSKI, *Transcendentalia — prawda, dobro, piękno*, w: S. KOPEREK, S. SZCZUR (red.), *Servo veritatis. Materiały Międzynarodowej Konferencji dla uczczenia 25-lecia pontyfikatu Jego Świątobliwości Jana Pawła II. Uniwersytet Jagielloński 9–11 października 2003 r.*, Kraków 2003, s. 129–133.

zarazem jednością, prawdą, dobrem czy pięknem (*omne ens unum, verum, bonum, pulchrum*). Własności tu wymienione są więc własnościami przekraczającymi granice kategorii bytowych. Są ponadkategorialne, a zatem transcendentalne — w scholastycznym znaczeniu tego słowa, wywodzonego od łacińskiego czasownika *transcendere* („przekraczać coś” — tu: granice kategorii bytowych). Druga teza teorii stwierdza, że własności transcendentalne są zamienne z bytem, a nazwy własności pokrywają się zakresowo z nazwą „byt” (*ens, unum, verum, bonum, pulchrum convertuntur*). Poszczególne teorie transcendentalistów, spotykane w opracowaniach systemów metafizyki, różnią się w szczegółach między sobą, m.in. stanowiskiem w kwestii liczby wymienianych własności transcendentalnych. Sporną własnością jest np. piękno bytu⁹. Fundamentalne tezy, przede wszystkim mówiące o transcendentalności *unum, verum* i *bonum* oraz o ich wymienności, są jednak wspólne różnym wariantom teorii transcendentalistów. Zasadniczy problem niniejszego artykułu, jaki się jawi niezależnie od różnic w określaniu poszczególnych własności, dotyczy sposobu uzasadnienia owych fundamentalnych tez teorii. Chodzi tu przede wszystkim o tezę mówiącą o powszechności (czyli właśnie transcendentalności) wymienianych cech bytu. Twierdzenie o konwersji transcendentalistów możemy uznać za konsekwencję powyższej tezy.

Czy uzasadniając tezę mówiącą o tym, że każdy byt jest jeden, prawdziwy, dobry czy piękny, można się odwołać do jakiegoś doświadczenia metafizycznego — bądź do bezpośredniego wglądu, bądź do doświadczeń „metafizykorodnych (*loci metaphysici*)? Musiałyby to być takie doświadczenia, które mogłyby nas doprowadzić nie tylko do urzeczywistnienia doświadczenia egzystencjalnego (ujmującego byt w aspekcie istnienia), lecz także — używając sformułowań W. Stróżewskiego i H.U. VON BALTHASARA — doświadczenia agatologicznego (ujmującego byt jako dobro), aletologicznego (ujmującego byt jako prawdę)¹⁰, czy katalogicznego (ujmującego byt jako piękno)¹¹. Już z racji ogólnej kwantyfikacji wspomnianych twierdzeń (każdy byt), można uznać, że niemożliwy jest taki wgląd, który by twierdzenia te bezpośrednio uzasadniał. Muszą więc istnieć raczej inne doświadczenia oraz zasada przeniesienia uzyskanego w nich poznania na całość rzeczywistości.

Doświadczenie metafizyczne, ujmujące byt w aspekcie własności transcendentalnych, jest znacznie bardziej sporne niż to, które ujmuje byt w aspekcie istnienia, o którym była mowa w poprzednim punkcie. Dotyczy to zwłaszcza „transcendentalistów wartościowych”, jak je nazywa A. PÓŁTAWSKI, czy „aksjologicznych”, wedle terminologii W. Stróżewskiego, a więc własności dobra, prawdy i piękna bytu¹². Do-

⁹ W. STRÓŻEWSKI, *Spór o transcendentalność piękna*, ZNKUL 4 (1961), nr 3, s. 19–37.

¹⁰ TENŻE, *Doświadczenie bytu — doświadczenie istnienia*, s. 28–29.

¹¹ Por. H.U. VON BALTHASAR, *Teologika*, t. II: *Prawda Boga*, tł. J. Zychowicz, Kraków 2004, s. 171.

¹² A. PÓŁTAWSKI, *Wartości a osoby. Wartości — podstawowa kategoria bytu czy wyraz ontologicznej bezradności?*, „Ethos” 2004, nr 65–66, s. 74; W. STRÓŻEWSKI, *Istnienie i wartość*, s. 15.

tarcie do jakiegoś doświadczenia agatologicznego, aletologicznego i katologicznego, które pozwalałoby nie tylko na afirmację wartości w bycie, ale i na jej wyrażenie w ogólno-twierdzących zdaniach, jest znacznie bardziej skomplikowane i sporne niż przebicie się do doświadczenia egzystencjalnego, ujmującego byt w aspekcie istnienia. Kilka przytoczonych poniżej wypowiedzi, pochodzących od współczesnych i reprezentatywnych autorów, dobitnie świadczy o jawiących się trudnościach w uzgodnieniu metafizycznych twierdzeń o powszechnych własnościach bytu z innymi danymi światowo-życiowego doświadczenia.

H. KÜNG, którego — może nieco niespodziewanie — można uznać za jednego ze współczesnych teoretyków poznania transcendentaliów, a nawet za autora oryginalnej interpretacji tej teorii metafizycznej (choć zagadnienie to pojawia się u niego na marginesie innych problemów teologicznych), tak oto napisał w jednej z publikacji o charakterze wspomnieniowym, we fragmencie noszącym tytuł *W co wątpię (Woran ich zweifle)*:

Tak zwane transcendentalia: każdemu bytowi jako takiemu przysługuje tożsamość, prawdziwość i dobroć. Ale czy rzeczywiście byt jest jeden, prawdziwy i dobry?¹³

Czy jedność, prawda, dobro, piękno bytu nie są przypadkiem metafizycznymi iluzjami? — zdaje się sugerować rozważanie B. SKARGI. Autorka ta napisała takie oto słowa na temat najrzadziej chyba kwestionowanej własności bytu spośród kanonu transcendentaliów, jaką jest jedność:

Jedność (...) to identyczność, ujednoczenie (...). Zresztą tożsamość nie istnieje, jest także metafizyczną iluzją. Wszelki byt jest zawsze pełen wewnętrznych konfliktów, rozdarcia, zagubienia!¹⁴

A. Póltawski zwrócił z kolei uwagę na obecną w myśli współczesnej krytykę transcendentalnego dobra:

Traktowanie dobra jako *transcendentale*, scholastyczne *adagium ens et bonum convertuntur*, spotkało się jednak w myśli współczesnej z obszerną i rzeczową krytyką, połączoną z szerokim opracowaniem ontologii wartości. Dokonał tego zwłaszcza Dietrich von HILDEBRAND, a John CROSBY — w nawiązaniu do von Hildebranda — przeprowadził staranną krytykę tomistycznego *bonum*, będącą niejako podsumowaniem klasycznego ujęcia dobra w scholastyce¹⁵

¹³ *Die sogenannten Transzendentalien: Jedem Seienden eignet als solchem Identität, Wahrheit und Gutheit. Aber ist das Sein wirklich eins, wahr und gut?*; zob. H. KÜNG, *Vertrauen, das trägt. Spiritualität für heute*, Freiburg–Basel–Wien 2003, s. 26.

¹⁴ B. SKARGA, *Ślad i obecność*, Warszawa 2002, s. 112.

¹⁵ PÓLTAWSKI, *art. cyt.*, s. 77; por. TENŻE, *Johna Crosby'ego krytyka tomistycznego „bonum”*, w: A. SZOSTEK, A.M. WIERZBICKI (red.), *Codziennie pytania Antygony. Księga pamiątkowa ku czci Księdza Profesora Tadeusza Stycznia z okazji 70. urodzin*, Lublin 2001, s. 92–104. Krytyczne poglądy J. Crosby'go na temat *transcendentale bonum* można znaleźć w następujących pracach: J. CROSBY, *The Idea of Value and the Reform of the Traditional Metaphysics of Bonum*, „Aletheia” 1 (1978), nr 2, s. 231–336; TENŻE, *Are Good and Being Really Convertible: A Phenomenological Inquiry*, NSchol 57 (1983), nr 4, s. 465–500; TENŻE, *Czy rzeczywiście wszelkie zło jest tylko brakiem?*, tł. D. Chabrajska, „Ethos” (2004), nr 65–66, s. 59–73.

Wreszcie J. TISCHNER rozważał na temat pozostałych transcendentaliów „wartościowych” — prawdy, dobra i piękna — oraz na temat ich konwersji. Wymienione tu transcendentalia są przedmiotem największego sporu i współczesnego sceptycyzmu. W *Filozofii dramatu* możemy przeczytać uwagi filozofa o „udramatyzowaniu” doświadczenia transcendentaliów (podkreślenia w cytowanym tekście pochodzą od J. Tischnera):

Istotnym następstwem zmiany punktu widzenia jest szczególne u d r a m a t y z o w a n i e transcendentaliów. Być może gdzieś na wyżynach abstrakcji i wieczności transcendentalia p o k r y w a j ą s i ę, ale doświadczane tak, jak zjawiają się w ludzkim dramacie doczesności, są one w stanie swoistego sporu. (...) Właśnie dlatego, że transcendentalia są sporne, człowiek odkrywa, iż jego świat jest światem popękany, i że on sam jest istotą pękniętą¹⁶.

Przytoczone wypowiedzi można uznać za reprezentatywne dla współczesnego kontekstu myślowego. Ukazują one trudności, przed jakimi staje współczesny czytelnik metafizycznych traktatów, w których znajduje tezy, wyrażone zdaniami ogólnotwierdzącymi („Każdy byt”), mówiące o bytowej jedności, prawdzie, dobru i pięknu. Tezy te pozostają w pewnym napięciu w stosunku do ludzkiego doświadczenia, a „połączenie sfery faktów i sfery wartości wydaje się wciąż zadaniem karkołomnym”¹⁷. Pojawiają się zasadne pytania, jakie są racje twierdzeń o powszechności i wymienności własności bytu. Trudno w odpowiedzi na nie odwołać się do jakiejś argumentacji *quasi-deiktycznej*, przez „pokazywanie”, że faktycznie w każdym doświadczeniu rzeczywistości doświadczamy jej jako prawdy, dobra i piękna. Jest to niemożliwe ze względu na powszechny charakter własności. Gdybyśmy nawet w każdym naszym doświadczeniu bytu poznawali jego jedność, prawdziwość i dobro, to i tak droga do zdań ogólnotwierdzących musiałaby jeszcze przebiegać przez indukcyjne rozumowanie. Tymczasem współczesny sceptycyzm, ujawniony w przytoczonych powyżej wypowiedziach, wyrasta z tego, że nie w każdym ludzkim, światowozyciowym doświadczeniu byt jawi się jako jeden, prawdziwy i dobry, a wymienione cechy pozostają czasem w swoistym sporze.

Szukając w dzisiejszym kontekście myślowym podstaw dla teorii transcendentaliów, można wskazać chyba tylko dwie. Po pierwsze, teorię tę można uznać za konsekwencję innych twierdzeń przyjętych w systemach metafizyki. Uzasadnienie teorii transcendentaliów byłoby wówczas uzasadnieniem pośrednim (racjami byłyby inne tezy). Po drugie, można w świecie naszego doświadczenia szukać takich doświadczeń pośredniczących, które prowadziłyby do metafizycznego doświadczenia agatologicznego, aletologicznego czy katalogicznego. Byłoby to postępowanie zgodne z metodą fenomenologiczną, polegającą na opieraniu się na opisie doświadczeń i na poszukiwaniu, poprzez ten opis, istoty rozpatrywanego przedmiotu. W tym wypadku trzeba by nie tylko dokonać opisu doświadczeń agatologicznych, aletologicz-

¹⁶ J. TISCHNER, *Filozofia dramatu. Wprowadzenie*, Kraków 2001, s. 53.

¹⁷ J. JAŚTAL, *Etyka cnót, etyka charakteru*, w: TENŻE (red.), *Etyka i charakter*, Kraków 2004, s. 37.

nych i katalogicznych, lecz również wskazać zasadę generalizacji poznania bytu uzyskanego w owych doświadczeniach.

2. Uzasadnienie twierdzeń teorii transcendentaliów

Teoria transcendentaliów, jako element systemu metafizyki, może się opierać na jakichś racjach, czyli na innych twierdzeniach systemu, które usprawiedliwiają przyjęcie w nim też o powszechnym charakterze (tych właśnie) cech bytu oraz o ich wzajemnej konwersji. Istotne w namyśle nad taką możliwością byłoby wydobywanie owych racji, określenie ich charakteru (czy są to racje filozoficzne, niekwestionowane, czy może raczej racje o charakterze teologicznym) i zasad przyjęcia w systemie. Niektórzy autorzy (np. G. SÖHNGEN czy J.B. LOTZ) twierdzenia o konwersji (i chyba również o powszechności) poszczególnych własności nazywają aksjomatami¹⁸. Jednakże nie należy tych sformułowań rozumieć w takim znaczeniu, w jakim mówi się o aksjomatach w naukach formalnych. Metafizyka uprawiana przez wymienionych autorów nie ma charakteru zaksjomatyzowanego systemu dedukcyjnego. Nazwa „aksjomat” zdaje się tu występować po prostu jako synonim „zasady” lub „tezy”, z takich czy innych powodów przyjmowanych w systemie.

Na wstępie rozważania na temat racji przyjęcia twierdzenia o powszechności własności bytu w danym systemie metafizyki przytoczmy fragment jednego ze współczesnych opracowań tego zagadnienia. Już w początkowych uwagach na temat transcendentálnych cech bytu czytamy:

Transcendentale prawda (*verum*) pomaga nam odkryć, że wszystko, co istnieje, jest nośnikiem prawdy, gdyż jest pochodne od intelektu (Stwórcy lub twórcy). *Transcendentale* dobro (*bonum*) uświadamia nam, że byty realne są nośnikami dobra, gdyż są pochodne od woli (Stwórcy lub twórcy), a *transcendentale* piękno (*pulchrum*), że rzeczy realne są zawsze syntezą prawdy i dobra, czyli są w swej istocie doskonałe, gdyż są rezultatem uzgodnienia ze sobą intelektu i woli Stwórcy (byty natury) oraz twórcy (wytwory sztuki)¹⁹

Podobne sformułowania można spotkać w większości podręczników metafizyki, w których przedstawiona jest teoria transcendentaliów. Czytelnikowi tekstów filozoficznych, spodziewającemu się odwoływania się w nich przede wszystkim do fenomenologicznych opisów lub do filozoficznych uzasadnień, musi się narzucać w tym miejscu pytanie, skąd autor powyższego wywodu wie o tym, że każdy byt jest pochodny od intelektu i od woli Stwórcy lub twórcy (to bowiem jest racją uznania bytu za prawdziwy i dobry). Jeżeli przyjmuje przekonanie o pochodzeniu bytów od Stwórcy

¹⁸ G. SÖHNGEN, *Sein und Gegenstand. Das scholastische Axiom: ens et verum convertuntur als Fundament metaphysischer und theologischer Spekulation*, Münster 1930; J.B. LOTZ, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur” im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, cz. I: *Das Seiende und das Sein*, Paderborn 1938.

¹⁹ A. MARYNIARCZYK, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, Lublin 2000, s. 15; por. TENŻE, *Metafizyka w ekologii*, Lublin 1999, s. 98–100.

aktem wiary religijnej (to prawda, że Biblia mówi, że wszystko, co Bóg stworzył, było dobre, można więc na tej podstawie argumentować, że *omne ens bonum*, a na podstawie prawdy o stworzeniu — że *omne ens verum*), wówczas mamy do czynienia z argumentacją *de facto* teologiczną i to już w samym punkcie wyjścia rozważań metafizycznych o transcendentaliach. Nie dziwi zatem fakt, że taka argumentacja jest nieprzekonująca dla kogoś, kto albo w ogóle nie akceptuje twierdzeń teologicznych, albo nie akceptuje ich obecności w dyskursie filozoficznym, traktując filozofię za dziedzinę względem religii i teologii autonomiczną. Jeżeli za przekonaniem o pochodzeniu każdego bytu od twórcy lub Stwórcy stoją jakieś inne argumenty, typowo filozoficzne, możliwe do zaakceptowania z metodologicznego punktu widzenia, to trudno się ich doszukać w przytoczonych słowach²⁰. Mało przekonujące wydają się tu też inne słowa na temat odkrywania związku bytu ze Stwórcą:

To dzięki separacji uświadamiamy sobie, że realnie istniejące byty są zawsze powiązane z intelektem Stwórcy lub twórcy. Powiązanie to jest zapisane w rzeczach pod postacią projektu (idei) i różnych praw złożonych w nich²¹

Można próbować bronić filozoficznego charakteru twierdzeń o transcendentaliach, bazujących na tezie mówiącej o związku bytu ze Stwórcą. Otóż, gdyby przyjąć następującą kolejność dyskursu metafizycznego: najpierw uzasadnia się istnienie Absolutu, będącego źródłem istnienia (każdego) bytu, a następnie (jako konsekwencję tej tezy) uznaje się, że każdy byt, jako pochodny od Absolutu w istnieniu, jest prawdziwy, dobry i piękny — to wówczas cały dyskurs byłby prowadzony w obrębie filozofii. Nie uchyliłoby to jednak wszystkich nasuwających się trudności. W metafizycznych argumentacjach za istnieniem Boga, którymi trzeba by się tu posłużyć, aby wcześniej niż twierdzenia o transcendentaliach wprowadzić tezę o istnieniu Absolutu i związkach bytu z Nim, należałoby przyjąć prawomocność pierwszych zasad metafizycznych (przede wszystkim zasady niesprzeczności i racji). Tymczasem pierwsze zasady traktowane są w metafizyce właśnie jako rozwinięcie poznania bytowych transcendentaliów. Np. własność prawdziwości rozwija się w zasadę racji, a dobra — w zasadę celowości²². Mamy więc w przedstawionej propozycji swoiste sprzężenie: aby uzasadnić istnienie Absolutu, trzeba się posłużyć pierwszymi zasadami, te zaś są sądowym uwyrażeniem poznania transcendentaliów. Aby więc uzasadnić transcendentalia — trzeba przyjąć istnienie Absolutu.

Wydaje się więc, że nie da się podważyć twierdzenia (zarzutu?), iż teoria transcendentaliów, w takim kształcie, w jakim można ją spotkać w większości podręcznikowych opracowaniach metafizyki, ma wyraźny charakter filozoficzno-teologiczny. Zwłaszcza afirmacja transcendentaliów relacyjnych („wartościowych”; „aksjologicznych”) — prawdy, dobra i piękna — wymaga przyjęcia istnienia Absolutu, pozostającego w relacjach z bytem. *Explicite* pisze o tym S.T. KOŁODZIEJCZYK, autor

²⁰ Por. J. HERBUT, *Hipoteza w filozofii bytu*, Lublin 1978, s. 103–104.

²¹ MARYNIARCZYK, *Racjonalność i celowość świata osób i rzeczy*, s. 72.

²² *Tamże*, s. 72–85.

jednego z najnowszych w polskiej literaturze filozoficznej opracowań teorii transcendentaliów, ujmującego to zagadnienie w aspekcie historycznym i systematycznym. Najpierw czytamy takie oto słowa o powszechnym charakterze własności:

W warstwie ontologicznej teoria transcendentaliów dotyczy tzw. własności istotowo powszechnych bytu: każda rzecz, będąc bytem, jest także (i nie może nie być) jednym, dobrem i prawdą. Uzasadnione jest pytanie, jak to się dzieje, że tak właśnie sprawa się ma. Argumentem rozstrzygającym jest przywołanie relacji przyczynowej między Bogiem i stworzeniem. Bóg jako jedność wszystkich wymienionych atrybutów, sprawiając rzeczywistość, nadaje im tym samym własności, które posiada. Różnica jest taka, że Bóg je posiada w sposób właściwy i sam przez się, podczas gdy stworzenie — wtórnie²³.

Racje teologiczne stoją także, zdaniem przytaczanego autora, za twierdzeniem o konwersji transcendentaliów, na co zwracali uwagę już klasycy tej teorii — FILIP KANCLERZ (*Summa de bono*) i ALEXANDER Z HALES (*Summa theologica*). Czytamy w cytowanym wyżej opracowaniu:

Ponadto transcendentalia podlegają konwersji. Ponieważ ani Filip Kanclerz, ani Alexander z Hales nie wykryli logicznych podstaw konwersji (zamienności transcendentaliów), ich argumentacja w ostatecznym rozrachunku ma charakter zdecydowanie teologiczny. Otóż transcendentalia są wymienne, ponieważ są własnościami Boga: Bóg jest jeden, dobry i prawdziwy, a na podstawie wspomnianej już relacji przyczynowej można to samo powiedzieć o każdym innym bycie, ponieważ jest on pochodną stwórczego działania Boga²⁴

Obecność teologicznej argumentacji w teorii transcendentaliów wszakże nie dziwi, gdy się zważy na genezę tej teorii. Owszem, historycy metafizyki podkreślają, że pojęciowe podstawy pod teorię transcendentaliów przygotowali filozofowie starożytni, przede wszystkim PARMENIDES, PLATON i ARYSTOTELES. U Arystotelesa można by się co najwyżej dopatrywać jakichś załączków teorii transcendentalnej jedności, nie ma natomiast mowy o prawdzie i dobru bytowym. Idea bytowego dobra jest raczej dziedzictwem platońskim²⁵. Faktyczna jednak geneza teorii transcendentaliów była teologiczna, a jej właściwy rozkwit nastąpił w okresie średniowiecza, gdy filozofia była uprawiana w żywej łączności z teologią, czy wręcz jako jej integralna część. Początkowo teoria transcendentaliów, zanim się filozoficznie wyemancypowała, miała bowiem stanowić argument przeciwko manichejczykom (katarom), odmawiającym materii wartości i dobra²⁶

Teologiczny rodowód i kontekst teorii transcendentaliów, jak widzieliśmy, nie pozostał bez wpływu na jej historyczny i obecny kształt. Trudno jest uzasadnić kluczowe miejsca całej teorii bez odwołania się do teologicznego kontekstu. Może to wyjaśniać i tę okoliczność, że teoria ta spotyka się dziś ze sceptycyzmem, tak że

²³ S.T. KOŁODZIEJCZYK, *Transcendentalia — koncepcje średniowieczne i interpretacje współczesne*, w: W STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 202.

²⁴ *Tamże*, s. 203.

²⁵ BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 73–76; KOŁODZIEJCZYK, *art. cyt.*, s. 202; PÓŁTAWSKI, *Wartości a osoby*, s. 75.

²⁶ KOŁODZIEJCZYK, *art. cyt.*, s. 202.

„została niemalże całkowicie zapoznana, a jej obecność ogranicza się do filozofii neoscholastycznej. Pozostałe nurty filozoficzne nic lub prawie nic o niej wiedzą i nie chcą wiedzieć”²⁷ Sygnalizowany kryzys teorii transcendentaliów można bowiem wiązać z kryzysem całego teistycznego obrazu świata. Człowiek średniowiecza przyjmował za prawdę ideę Boskiego porządku panującego w świecie. Czymś oczywistym było dlań przekonanie, że Bóg stworzył świat i że tym światem kieruje. U człowieka nowoczesnego uległa załamaniu pewność owego porządku, a dominujące stały się całkiem inne doświadczenia²⁸. Odkąd pryncypia światopoglądu teistycznego (kreationistycznego) przestały być oczywiste, teoria transcendentaliów utraciła swój macierzysty kontekst.

Rozważmy obecnie dwie możliwości, jakie nasuwają się, gdy podejmujemy dziś na nowo problematykę transcendentaliów. Pierwszą z nich jest rozważanie jej nadal w kontekście teologicznym, będącym macierzystym kontekstem teorii transcendentaliów. Chodzi jednak o to, by kontekst ów *explicite* uwyraźnić i zgodzić się na traktowanie teorii transcendentaliów jako teorii filozoficzno-teologicznej czy przynajmniej jako *proprium* filozofii teistycznej. Drugą możliwością jest próba rozwijania tej teorii bez wyraźnego odwoływania się do owego kontekstu. Rodzi się tu pytanie, czy można „uratować” teorię transcendentaliów, gdy podejmuje się ją w neutralnym kontekście filozoficznym. J. WOLEŃSKI, filozof nie kryjący przecież swego agnostycyzmu, sam będący autorem opracowań na temat transcendentaliów, stwierdził, „iż transcendentalia są problemem z filozofii scholastycznej, który warty jest tego, aby go kontynuować”²⁹ Aby go kontynuować poza wyraźnym kontekstem teologicznym (teistycznym) — dodajmy.

3. Teoria transcendentaliów — między teologią a metafizyką

3.1. Teoria transcendentaliów jako element systemu teistycznej metafizyki

Teorię transcendentaliów można uznać za *proprium* „filozofii chrześcijańskiej”, gdyż najczęściej (niemal wyłącznie) można ją spotkać w pracach z takową identyfi-

²⁷ *Tamże*, s. 204. Dodajmy tu, że w polskiej literaturze filozoficznej problematykę transcendentaliów podejmowali również przedstawiciele innych orientacji filozoficznych. Jednak punkt ciężkości tych rozważań, podejmowanych w niezależności od teologicznego kontekstu, spoczywał raczej na pojęciach transcendentálnych, nie zaś na rozważanych obecnie cechach bytu, uznawanych za powszechne i wymienne; zob. T. CZEŻOWSKI, *Transcendentalia — przyczynek do ontologii*, RuF 35 (1977), s. 54–56 (przedruk w: TENŻE, *O metafizyce, jej kierunkach i zagadnieniach*, Kęty 2004, s. 188–192); J. WOLEŃSKI, *Dwie koncepcje transcendentálnych*, w: TENŻE, *W stronę logiki*, Kraków 1996, s. 147–159; A. OLECH, *W sprawie pojęć uniwersalnych i transcendentálnych*, FN 6 (1988), nr 2, s. 35–49.

²⁸ A. LOICHINGER, *Frage nach Gott*, Paderborn 2003, s. 27–28; por. J. RATZINGER, *Nowa pieśń dla Pana. Wiara w Chrystusa a liturgia dzisiaj*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1999, s. 58, 104–105.

²⁹ *Wyznania agnostyka. Rozmowa z prof. Janem Woleńskim*, „Scriptores Scholarum” (2000), nr 1, s. 25.

kowanych³⁰. Nie od dziś jednakże toczą się dyskusje na temat sensu określania jakiejś filozofii mianem chrześcijańskiej. Wątpliwości uczestników dyskusji wzbudza bowiem relacja pierwszego członu nazwy (filozofia) do drugiego (chrześcijańska). Jeżeli filozofia z założenia ma być wiedzą racjonalną i autonomiczną, autonomiczną także względem religii, to takiemu jej charakterowi zdaje się właśnie zaprzeczać odwoływanie się do jakichś chrześcijańskich pryncypiów, co przecież sugeruje sporna nazwa. Określenie „filozofia chrześcijańska”, jak i sama koncepcja filozofii tak nazywanej, ma tedy swoich zwolenników i przeciwników, także wśród samych chrześcijan, którzy są filozofami. J. GUITTON, którego fakt bycia chrześcijaninem nie podlegał przecież dyskusji, nigdy nie określał się mianem „filozofa chrześcijańskiego” Czytamy taką oto jego wypowiedź na ten temat:

Odrzucam określenie „filozof chrześcijański”. Nie znoszę, kiedy się mnie nazywa filozofem chrześcijańskim. Kiedy Pan idzie po chleb, nie udaje się Pan do chrześcijańskiej piekarni, nie pyta Pan piekarza, czy jest chrześcijaninem, czy ateistą, pyta Pan, czy piecze dobry chleb. Z filozofem jest podobnie. (...) Ponieważ filozof, podobnie jak piekarz, musi być dobrym filozofem. Maritain nie podzielał tego punktu widzenia³¹.

Zdaniem Guittona, dwudziestowieczną dyskusję na temat istnienia (nieistnienia) filozofii chrześcijańskiej wywołał przede wszystkim E. BRÉHIER, autor artykułu z 1931 r. pt. *Ya-t-il une philosophie chrétienne?* W sporze na temat filozofii chrześcijańskiej brali udział m.in.: E. GILSON, J. MARITAIN, M. BLONDEL, A. FOREST, R. JOLLIVET, B. DE SOLAGES i inni³². Jednym z ostatnich głosów w tej dyskusji jest niewątpliwie wypowiedź JANA PAWŁA II. W encyklice *Fides et ratio* z 1998 r. możemy przeczytać taką oto definicję filozofii chrześcijańskiej:

Innym typem refleksji filozoficznej jest ta, którą wielu określa mianem „filozofii chrześcijańskiej”. Określenie to jest samo w sobie uzasadnione, nie należy go jednak błędnie rozumieć: nie powinno ono sugerować, jakoby istniała jakaś oficjalna filozofia Kościoła, gdyż wiara jako taka nie jest filozofią. Ma ono raczej oznaczać chrześcijańską refleksję filozoficzną, spekulację filozoficzną powstałą w żywotnym związku z wiarą. (FR 76)

Jeżeli uznamy, za autorem encykliki, że możliwa jest spekulacja filozoficzna, powstała w żywotnym związku z wiarą, to niewątpliwie teorię transcendentaliów można uznać za znakomity przykład takiej właśnie spekulacji. Jan Paweł II proponuje nazywanie takiej refleksji filozofią chrześcijańską. Można wszakże inaczej ją określać, zwłaszcza gdy chodzi o zagadnienia metafizyczne, które w mniejszym stop-

³⁰ KOŁODZIEJCZYK, *art. cyt.*, s. 204; BERTI, *Wprowadzenie do metafizyki*, s. 76.

³¹ J. GUITTON, J. LANZMANN, *Czy wierzyć w niebo, czy nie wierzyć?*, tł. M. Rostworowska-Książek, Kraków 1996, s. 22.

³² J. GUITTON, *Dziennik*, tł. A. Olędzka-Frybesowa, Warszawa 1984, s. 184–185. Artykuł E. Bréhiera został zamieszczony w RMM 38 (1931); zob. też: E. MORAWIEC, *Przemiot i zadania filozofii chrześcijańskiej*, SPCh 17 (1981), nr 1, s. 43–72; K. WOLSZA, *Filozofować w kontekście Eucharystii. Glosa do pojęcia filozofii chrześcijańskiej*, w: T. DOLA (red.), *Ineffabile Eucharistiae donum. Księga pamiątkowa dedykowana Księdzu Biskupowi Alfonsowi Nossolowi, Wielkiemu Kanclerzowi Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego, z okazji 65. rocznicy urodzin i 20-lecia święceń biskupich* (Opolska Biblioteka Teologiczna 19), Opole 1997, s. 435–449; J. DE VRIES, *Christliche Philosophie*, w: W. BRUGGER (red.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg im Br. 1990, s. 54.

niu niż problemy antropologiczne czy etyczne angażują chrześcijański kontekst filozoficznej refleksji. Trafna wydaje się tu nazwa zaproponowana przed laty przez J. HERBUTA i odniesiona do poglądów metafizycznych J. SALAMUCHY. Jest to nazwa „teistyczna metafizyka”³³. Nazwa ta eksponuje przede wszystkim żywy związek metafizyki z teizmem. Nie sugeruje natomiast równie silnego, a przez to stawiającego pod znakiem zapytania autonomię filozofii, związku z innymi składnikami doktryny chrześcijańskiej. Takie uporządkowanie tez teistycznej metafizyki, by najpierw w filozoficzny sposób została wprowadzona zasadnicza teza teizmu o istnieniu Boga, a potem jej konsekwencje, np. ugruntowanie pierwszych zasad czy transcendentaliów, napotyka na wzmiankowane już trudności. Można jednak uznać, że dla filozofów „chrześcijańskich” lub filozofów będących chrześcijanami teza teizmu najczęściej ma charakter fundamentalnego przekonania paradygmatycznego³⁴. Jako takie nie jest ono wnioskiem wyprowadzonym z wcześniejszych założeń. Można bronić prawa do uprawiania tak pojętej teistycznej filozofii wykazaniem, że właściwie każda filozoficzna propozycja opiera się na jakichś fundamentalnych przekonaniach paradygmatycznych. Dotyczy to także tych propozycji, znanych nam z historii filozofii, których zwolennicy deklarowali bezzałożeniowość, chęć budowania filozofii *ab ovo* czy od jakiegoś „archimedesowego punktu”. Także w wąsko pojętym racjonalizmie trzeba założyć jakieś przekonania paradygmatyczne, chociażby przekonanie, które daje wyraz zaufaniu do rozumu i do racjonalnego sposobu postępowania. Niejednokrotnie wskazywano na to, że racjonalność i racjonalizm są wyborem. Przekonania mówiącego, że należy w filozofii postępować racjonalnie, nie da się uzasadnić preferowanymi przez różne odmiany racjonalizmu sposobami. Pytanie bowiem, dlaczego filozofia ma być poznaniem racjonalnym, zakłada już (w samej partykule „dlaczego”) to, co ma być wykazane. Można zatem uznać, że istnieją różne współczesne paradygmaty filozofowania, wyznaczone przez fundamentalne przekonania. Metafizyka teistyczna jest rozwijana w obrębie jednego z nich. Istnienie grupy współczesnych filozofów, utożsamiających się z takim paradygmatem, jest faktem, który należy uznać na współczesnej mapie filozoficznych opcji, i to niezależnie od ewentualnych wątpliwości metodologicznych, kierowanych pod adresem filozofii uprawianej „w żywotnym związku z wiarą”

Zwróćmy jeszcze uwagę na konsekwencje omawianej obecnie interpretacji teorii transcendentaliów, zgodnie z którą stanowi ona *proprium* teistycznej metafizyki. Nasuwają się tu dwa wnioski. Po pierwsze, teoria transcendentaliów zostaje tu zamknięta w granicach filozofii przyjmujących tezę teizmu, gdyż to ona jest ostatecznym uzasadnieniem twierdzenia o transcendentálnych własnościach bytu. Teoria ta, ze swym teistycznym uzasadnieniem, nie może być przeto przekonywająca dla kogoś, kto teizmu nie akceptuje. Wniosek ten potwierdzają dydaktyczne doświadczenia piszącego te słowa. O ile wykład na temat teorii transcendentaliów, prowadzony

³³ J. HERBUT, *O metodologicznym unowocześnianiu teistycznej metafizyki. Refleksje nad poczynaniami ks. Jana Salamuchy*, ZNKUL 23 (1980), nr 1, s. 21–32.

³⁴ Por. JAŚTAL, *art. cyt.*, s. 36.

w środowisku teologicznym, nie napotykał nigdy na opór słuchaczy, a spotykał się z żywym zainteresowaniem, o tyle opór taki stawał się wyczuwalny wówczas, gdy analogiczny wykład był prowadzony w środowisku światopoglądowo zróżnicowanym czy teizmowi niechętnym. Po drugie, należałoby postulować, by autorzy opracowań teorii transcendentaliów, interpretowanej tak, jak to wskazano wyżej, opatrywali swe rozważania wyraźnym odwołaniem do teizmu. Należałoby więc w formułowaniu tez o transcendentaliach dodawać, że to na gruncie teizmu każdy byt jest przyporządkowany umysłowi i woli twórcy lub Stwórcy.

3.2. Teoria transcendentaliów jako element teologicznej metafizyki

Druga wersja teorii transcendentaliów, omówiona w tym punkcie, jest jeszcze bardziej zaangażowana teologicznie niż poprzednia. W poprzedniej zasadniczo przyjmowano jedynie podstawową tezę teizmu — o istnieniu Absolutu i o związku z Nim bytu. Spotykamy jednak w literaturze, głównie w literaturze teologicznej, również wielkie wizje rzeczywistości oraz twierdzenia o bycie i jego własnościach. Twierdzenia te są jednak ufundowane nie tylko na przesłankach teistycznych, lecz wyraźniej — na przesłankach teologicznych. Tego typu rozważania o rzeczywistości moglibyśmy zaliczyć do tzw. teologii filozoficznej (termin w naszej literaturze stosunkowo rzadko spotykany) lub do metafizyki (ontologii) teologicznej. Metodą uprawiania tego typu dyskursu jest, wedle słów A. PÓLTAWSKIEGO, przyglądanie się „obrazowi świata, jaki zdaje się ukazywać w świetle chrześcijańskiego personalizmu”³⁵.

Chodzi więc o widzenie świata w świetle objawienia chrześcijańskiego. A. Półtawski wymienia kilka fundamentalnych tez objawienia, składających się na chrześcijański personalizm i stanowiących perspektywę, w której buduje się wizję rzeczywistości. Są to przede wszystkim następujące tezy: (1) świat jest postrzegany jako stworzony przez Boga i skierowany ku Bogu; (2) Bóg — cel i Stwórca świata — jest trójosobową jednią, której Osoby połączone są miłością, i sam jest miłością; (3) stworzył On świat dla ludzi jako osób będących Jego obrazem i podobieństwem (por. Rdz 1,26-27) i mających za zadanie kierować się ku Niemu przez działania miłości, prowadzące do ich uświęcenia i do podnoszenia reszty stworzenia ku Niemu; (4) jako obraz (*imago Dei*) człowiek posiada szczególną godność, związaną z wolnością wyboru dobra, ale także zła, i z koniecznością dla tej wolności rozumnością; (5) godność po prostu, jako aspekt doskonałości i wszechmocy, przysługuje Bogu jako najwyższemu bytowi osobowemu; (6) na świecie jedynym bytem osobowym jest człowiek, jako istota wolna i rozumna, obraz (*imago*) Boskiego wzorca; (7) wszystkie inne byty stworzone noszą w sobie z jednej strony ślad swego Stwórcy, z drugiej zaś są w różnych aspektach wartościowe w tym sensie, że stanowią elementy świata, o którym Bóg orzekł, że jest dobry (por. Rdz 1,10.12.19.21.25); (8) dopiero stworzywszy człowieka, Bóg powiedział, że Jego stworzenie jest bardzo dobre (Rdz 1,31)³⁶

³⁵ PÓLTAWSKI, *Wartości a osoby*, s. 83.

³⁶ *Tamże*, s. 83–84.

Łatwo zauważyć, że wymienione wyżej twierdzenia są trudne do filozoficznego uzasadnienia, stanowią natomiast fundamentalne twierdzenia chrześcijańskiej teologii i antropologii. Przyjmując je jednak jako wiążące twierdzenia teologiczne, można budować teologiczną ontologię całej rzeczywistości, w której wszystkim bytom będą przypisywane pewne cechy i wartości. Ontologia tego typu ma wyraźnie charakter teologiczny. Jej przykładem, chyba najbardziej znaczącym we współczesnej teologii, gdy mówimy o transcendentaliach, może być monumentalna *Teologika* H.U. VON BALTHASARA, o której E. GUERRIERO, biograf Bazylejczyka, napisał, że „rozwijala się raz przewidywalnie, raz niespodziewanie (...) wzdłuż linii wyznaczonych przez transcendentalne własności bytu”³⁷. Autor *Teologiki* tak oto pisał o swoich dociekaniach nad bytem (bo te interesują nas tu najbardziej):

Próbowałem zbudować filozofię i teologię, wychodząc od analogii bytu, a więc nie od abstrakcyjnego bytu, lecz raczej od bytu spotykanego konkretnie w jego (nie kategoriaalnych, ale transcendentalnych) własnościach. Ponieważ transcendentalia władają całym bytem, muszą być także wewnętrzne względem siebie: to, co jest rzeczywiście prawdziwe, musi być również dobre i piękne, i musi być jedno.

Byt „ukazuje się”, następuje epifania: w niej jest on piękny i uszczęśliwia nas. Ukazując się nam, daje się nam: jest dobry. A dając się, „wyraża się”, odsłania samego siebie: jest prawdziwy (w sobie i w innym, któremu się objawia)³⁸

Pozornie przytoczony fragment brzmi tak, jak gdyby został wzięty z metafizycznego traktatu. Sugeruje on też „oddolny” porządek rozważań. Można odnieść wrażenie, że autor słów najpierw penetruje zawartość doświadczenia bytu, formułuje teorię transcendentaliów, a następnie — bazując na zasadzie analogii bytu — próbuje się przybliżyć do tajemnicy Boga. Co najwyżej filozofa mogłaby nieco zdziwić podana kolejność ujawniania się transcendentaliów, bo jest to droga wiodąca od piękna, przez dobro ku prawdzie. Tymczasem podstawa dla zaprezentowanego przez Balthasara widzenia rzeczywistości, a także dla prymatu piękna względem dobra i prawdy, jest wybitnie teologiczna. To przekonanie o tym, że sam Bóg się ukazuje człowiekowi (epifania — piękno), zawiera przymierze (dobro) i wypowiada się w Słowie (prawda), każe człowiekowi odpowiednio postrzegać całą rzeczywistość³⁹. Na podstawie teologicznych racji postrzega się rzeczywistość (byt) jako blask Boga — w aspekcie piękna, dobra i prawdy. Można by taki dyskurs przyrównać do korelacji pomiędzy teorią a faktami, o jakiej mówi się we współczesnej metodologii nauk. Fakty naukowe, jawiące się w doświadczeniu, są bardzo często uteoretyzowane. Teoria wskazuje, jakich faktów należy szukać, a często zabarwia samą ich percepcję w doświadczeniu naukowym. Podobnie można powiedzieć o doświadczeniu wartości w bycie, o którym pisze H.U. von Balthasar. Jest to doświadczenie teologiczne, wyznaczone i kierowane przez teologiczne pryncypia. Dopiero następnie, dzięki

³⁷ E. GUERRIERO, *Hans Urs von Balthasar. Monografia*, tł. M. Rodkiewicz, Kraków 2004, s. 269. Por. M. PYC, *Chrystus. Piękno – Dobro – Prawda. Studium chrystologii Hansa Ursa von Balthasara w jej trylogicznym układzie*, Poznań 2002.

³⁸ H.U. VON BALTHASAR, *Spojrzenie wstecz*, w: TENŻE, *O moim dziele*, tł. M. Urban, Kraków 2004, s. 82.

³⁹ *Tamże*, s. 82–83; TENŻE, *Teologika*, t. II, s. 159–170.

teologicznemu doświadczeniu rzeczywistości, można *per analogiam* próbować zbliżyć się myślowo do tajemnicy Boga, przy czym atrybuty piękna, dobra i prawdy w odniesieniu do Boga zostają zasadniczo i dogłębnie przemienione⁴⁰. W monumentalnym dziele H.U. von Balthasara spotykamy więc swoiste sprzężenie teologii i ontologii: teologia umożliwia ontologię (a w niej wyłania się teoria transcendentaliów), a ontologia — teologię.

H.U. von Balthasar oparł swą teologię i ontologię na wartościach piękna, dobra i prawdy, które są zaliczane do kanonu klasycznych transcendentaliów. Idąc jednak drogą refleksji, zarysowaną wyżej przez A. Póltawskiego i realizowaną przez H.U. von Balthasara, a więc drogą wiodącą od teologii do ontologii, można poszerzać jeszcze kanon transcendentaliów. Mamy wtedy jednak ciągle świadomość tego, że takie wzbogacenie widzenia rzeczywistości dokonuje się zawsze w obrębie refleksji teologicznej. Przykładem propozycji wzbogacenia widzenia rzeczywistości o nowy aspekt, uzasadniony teologicznie, a mianowicie o aspekt komunii, może być koncepcja ontologii komunijnej, sformułowana przez J. ZIZIOULASA. Tytuł jego dzieła zawiera zasadniczą tezę takiej ontologii: byt jako komunია (*being as communion*)⁴¹. Komentując propozycję teologiczno-ontologiczną greckiego teologa, W. HRYNIEWICZ pisze:

Ontologia komunijna (κοινωνία), rozwijana przez niektórych współczesnych teologów greckich, wskazuje na priorytet relacji i komunii w samej głębi w s z e l k i e g o [podkreśl. — K.W.] bytu. Są to pojęcia ontologiczne. Nic, co istnieje, nie bytuje i nie jest zrozumiałe samo w sobie jako byt indywidualny. Nawet Bóg istnieje na sposób relacji i komunii osób. Relacja i komunία określają sam sposób istnienia k a ż d e g o [podkreśl. — K.W.] bytu, każdej istoty, nie wyłączając samego Boga. (...) Nie ma rzeczywistego bytu bez relacji i komunii. Jeżeli Bóg jest „bytem relacyjnym” (*a relational being*), znamię to przysługuje także całej rzeczywistości stworzonej. Samo pojęcie Boskiej „Trójcy” jest pierwotnym pojęciem ontologicznym⁴².

Kluczowym stwierdzeniem przytoczonego komentarza jest zdanie mówiące, że jeżeli Bóg jest bytem relacyjnym, to znamię to przysługuje całej rzeczywistości stworzonej, a więc każdemu bytowi. Teologiczna wiedza o Bogu jest tedy podstawą do formułowania twierdzeń ontologicznych o rzeczywistości. W myśl wyводу J. Zizioulasa, transcendentalną cechą bytu, a więc sposobem istnienia wszelkiego bytu, jest relacja i komunία.

Przytoczone przykłady, pochodzące z prac współczesnych teologów, pokazują, że teoria transcendentaliów, rozwijana w łączności z teologią chrześcijańską, jest teorią żywotną i płodną oraz, że prowadzi do wzbogacenia problematyki już to teologicznej, już to metafizycznej. Jest to jednak specyficznie pojęta metafizyka (ontologia), którą moglibyśmy zaliczyć do dziedziny teologii filozoficznej.

⁴⁰ TENŻE, *Teologika*, t. II, s. 165–170; GUERRIERO, *dz. cyt.*, s. 269.

⁴¹ J. ZIZIOULAS, *Being as communion. Studies in Personhood and the Church*, London 1985, s. 15–17; W. HRYNIEWICZ, *Dlaczego głoszę nadzieję?*, Warszawa 2004, s. 24.

⁴² HRYNIEWICZ, *dz. cyt.*, s. 24.

4. Od doświadczenia do teorii transcendentaliów

Rozważania zawarte w poprzednim punkcie zmierzały do wykazania, że teoria transcendentaliów jest żywa wtedy, gdy rozwija się ją w jej macierzystym kontekście, jakim jest kontekst teologiczny, przy czym stopień zaangażowania wiedzy teologicznej w jej rozwijaniu może być różny. Obecnie należy podjąć kolejny krok analiz, który jest istotniejszy z punktu widzenia metodologii filozofii. Chodzi o podjęcie pytania, czy można rozwijać teorię transcendentaliów, w metodologicznie odpowiedzialny sposób, także poza teologicznym kontekstem. Czy możliwa jest zasugerowana przez W. STRÓŻEWSKIEGO droga filozoficznego namysłu nad własnościami bytu, nadbudowanego na jakichś źródłowych doświadczeniach? We współczesnych opracowaniach możemy wskazać przynajmniej trzy odmienne podejścia do zagadnienia transcendentaliów, które nie nawiązują wprost do teologii, nie wymagają też, jak się zdaje, akceptacji teizmu już w punkcie wyjścia. Przyjrzyjmy się obecnie owym trzem propozycjom.

4.1. Zaufaniowa koncepcja transcendentaliów

Autorem koncepcji transcendentaliów, którą można by nazwać koncepcją „zaufaniową”, z uwagi na wyeksponowanie roli aktu zaufania, tzw. podstawowego zaufania lub pra-zaufania (*Grundvertrauen; Urvertrauen*), w percepcji transcendentálnych cechy bytu, jest H. KÜNG⁴³. Pomimo tego, że koncepcja ta została wypracowana przez teologa z Tybingi, jej rdzeń jest zasadniczo filozoficzny. Jest to też koncepcja na tle innych dość oryginalna, aczkolwiek wykazuje ona pewne analogie do innej teorii filozoficznej, czasowo wcześniejszej, zawartej w niemieckojęzycznych pracach ks. F. SAWICKIEGO⁴⁴. Wspólny im jest wzbogacony o akt zaufania sposób percepcji. Różnica dotyczy raczej przedmiotu percepcji. Koncepcja Sawickiego dotyczyła bowiem zasadniczo percepcji pierwszych zasad, zwłaszcza zasady racji, koncepcja Künga zaś — transcendentaliów, lecz również i pierwszych zasad. Trudno rozstrzygnąć, czy Küng inspirował się pismami Sawickiego, które z pewnością były mu znane, czy też zbieżności te mają charakter przypadkowy.

Pisząc o transcendentaliach, Küng wymieniał trzy własności bytu, określane mianem transcendentaliów klasycznych — jedno (*unum*), prawdę (*verum*) oraz dobro

⁴³ H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 561–606; por. G.B. SALA, Küng, w: K.H. WEGER (red.), *Argumente für Gott. Gott-Denker von der Antike bis zur Gegenwart. Ein Autoren-Lexikon*, Freiburg im Br. 1987, s. 200–207; K. WOLSZA, *Argumentacja za istnieniem Boga w ujęciu Hansa Künga. Analiza metodologiczna*, Opole 1994; TENŻE, *Hans Küng wobec argumentacji za istnieniem Boga*, w: B. BEJZE (red.), *Wobec Boga i moralności*, Warszawa 1996, s. 320–328.

⁴⁴ F. SAWICKI, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis*, PhJ 41 (1928), s. 284–300, 432–448; TENŻE, *Das Irrationale in den Grundlagen der Erkenntnis und die Gottesbeweise*, PhJ 44 (1931), s. 410–418 (przekład polski: *Element irracjonalny w podstawach naszego poznania a sprawa dowodów na istnienie Boga*, tł. M. Michalski, ŻM 6 [1956], nr 3, s. 3–10); TENŻE, *Das Irrationale im Weltgrund*, PhJ 52 (1939), s. 369–383; TENŻE, *Der letzte Grund der Gewißheit*, PhJ 39 (1926), s. 1–8; TENŻE, *Der Satz vom zureichenden Grunde*, PhJ 38 (1925), s. 1–11; TENŻE, *Die Gottesbeweise*, Paderborn 1926.

(*bonum*). W podstawowej dla rozważanej problematyki pracy Kunga, *Existiert Gott?*, spotykamy zwięzły zarys dziejów teorii transcendentaliów, wraz z ukazaniem jej starożytnych korzeni. Ukazane przez Kunga dzieje teorii transcendentaliów obejmują takich myślicieli, jak: PLATON, ARYSTOTELES, PLOTYN, ŚW. AUGUSTYN, AWI-CENNA, ŚW. ALBERT, ŚW. TOMASZ, F. SUAREZ, CH. WOLFF, G.W. LEIBNIZ, I. KANT, G.W.G. HEGEL. Autor opracowania wspomina także o tym, że obok jedności, prawdy i dobra, zaliczano do transcendentaliów jeszcze piękno, istotę, „coś” (*das Etwas, aliquid*). Uważa on jednak własności jedności, prawdy i dobra za klasyczne transcendentalia, a ich opracowania za najlepiej ugruntowane w tradycji filozoficznej⁴⁵

Głównym problemem związanym z transcendentaliami (i pierwszymi zasadami) jest dla Kunga problem oczywistości i związanej z nią pewności ich afirmacji. Teolog wskazywał w cytowanych już w niniejszym opracowaniu słowach, napisanych znacznie później niż *Existiert Gott?*, lecz — jak twierdzi — oddających jego poglądy jeszcze z lat rzymskich studiów, że oczywistość transcendentaliów była przedmiotem jego sceptycyzmu⁴⁶. W filozofii bytu pewność tę miała gwarantować jakaś intuicja bytu (*habitus principiorum*). Twierdzi się, że dzięki mocy tej intuicji ani twierdzenia o transcendentaliach, ani pierwsze zasady nie wymagają dowodu, lecz są afirmowane w samym bycie⁴⁷. Pewność, z jaką afirmowane są pierwsze własności i zasady bytu, ma mieć charakter przedmiotowy, związana jest bowiem z oczywistością przedmiotową. Kung nawiązuje w swych rozważaniach na temat pewności do dyskusji toczonych przez przedstawicieli nowożytnej filozofii. Dotyczyła ona głównie miejsca konstytuowania się pewności. Przedstawiciele filozofii podmiotu, aczkolwiek odrzucali pewność poznania płynącą od samego bytu, posługiwali się jednak nadal samą kategorią pewności. Prezentując dyskusję dotyczącą pewności, Kung zwraca uwagę na dwie tradycje — Kartezjańską, dla której pojęcie pewności oznaczało pewność rozumu, oraz Pascalowską, wiążącą pojęcie pewności z pewnością wiary. Dyskusję skierowało na zupełnie nowe tory wyzwanie nihilistycznej filozofii F. NIETZSCHEGO, który zakwestionował samą możliwość osiągnięcia jakiegokolwiek fundamentalnej pewności, a w związku z tym — i sensowność posługiwania się tą kategorią.

Po przeprowadzeniu dyskusji z filozofią Nietzschego Kung sformułował swe własne sceptyczne tezy co do oczywistości transcendentaliów i pierwszych zasad bytu. Stwierdził, że nihilistyczna negacja dotknęła nie tylko subiektywnej pewności myślącego lub wierzącego podmiotu, ale również milcząco zakładanej w każdym akcie poznawczym pewności obiektywnej, a więc podstawowej pewności bytu, jego atrybutów i pierwszych jego zasad⁴⁸. Wszystkie *principia per se nota* mogą stać się

⁴⁵ KÜNG, *Existiert Gott?*, s. 464–465.

⁴⁶ TENZE, *Vertrauen, das trägt*, s. 26.

⁴⁷ TENZE, *Existiert Gott?*, s. 461; por. M. GOGACZ, *Obrona intelektu*, Warszawa 1969; J. KALINOWSKI, *Arystotelesowska teoria sprawności intelektualnych, czyli o dwu pojęciach mądrości*, RF 5 (1955–1957), z. 4, s. 45–65; E. MORAWIEC, *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina*, Warszawa 1974; Z.J. ZDYBICKA, *O intuicji w filozofii*, RF 12 (1964), z. 1, s. 121–129.

⁴⁸ KÜNG, *Existiert Gott*, s. 461.

principia ignota lub nawet *negata*. Każdą filozoficzną czy metafizyczną pewność trzeba widzieć na tle egzystencjalnej niepewności ludzkiego życia⁴⁹ W *Existiert Gott?* Küng nie posługiwał się jeszcze pojęciem często występującym w późniejszych jego pismach, a mianowicie pojęciem paradygmatu. Jednak sens jego wypowiedzi jest bliski późniejszym opracowaniom, w których kreślił wizję zmiany paradygmatu uprawiania filozofii metafizycznej i teologii. Każdy etap licznych w *Existiert Gott?* dyskusji z przedstawicielami nowożytnej i współczesnej filozofii kończy się stwierdzeniem mówiącym o konieczności zmiany dotychczasowego „kursu” (*Kurskorrektur*) w uprawianiu filozofii i teologii. Jednym z zasadniczych wyznaczników nowego kursu (paradygmatu) filozofii bytu jest rezygnacja z przekonania o oczywistości przedmiotowej transcendentaliów i pierwszych zasad bytu⁵⁰. Küng podziela w metafizyce transcendentaliów i pierwszych zasad stanowisko prezentowane przez W. WEISCHEDELA, jednego ze współczesnych klasyków metafizycznego sceptycyzmu. Według Weischedela, od czasów Nietzschego aż do naszych dni podstawowym doświadczeniem filozoficznym nie jest już jakakolwiek pewność bytu, której wyrazem były ongiś sądy o transcendentaliach i pierwszych zasadach, lecz „pytajność” rzeczywistości, radykalne zwątpienie, szok możliwego niebytu. Filozoficzna refleksja o Bogu (*philosophische Theologie*) pozostaje tedy pogrążona „w cieniu nihilizmu” — jak głosi tytuł jednej z prac Weischedela — i musi się rozpoczynać od przewyciężenia tego wyjściowego doświadczenia⁵¹.

Jaką drogę przewyciężenia owego zwątpienia i szoku zaproponował Küng? Według teologa z Tybingi, miejsce podstawowej pewności, która dawniej towarzyszyła początkom uprawiania metafizyki, musi dziś zająć akt podstawowego zaufania (*Grundvertrauen*) do rzeczywistości. Możliwa wszakże jest i inna postawa, pogrążająca człowieka w niepewności i sceptycyzmie, a mianowicie podstawowa nieufność względem bytu (*Grundmisstrauen*). Pierwszą czynnością, która umożliwia lub uniemożliwia uprawianie metafizyki, jest decyzja o wyborze jednej z opcji — zaufania lub nieufności względem rzeczywistości. Wobec człowieka, który wybiera postawę zaufania, rzeczywistość się otwiera — jak obrazowo to opisuje Küng — i ujawnia mu swe podstawowe (transcendentalne właśnie) cechy: jedność, prawdę i dobro (w terminologii autora: tożsamość, sensowność i wartościowość — *Identität, Sinnhaftig-*

⁴⁹ Tamże, s. 467.

⁵⁰ Tamże, s. 443, 459–469, 602; por. H. KÜNG, *Theologie auf dem Weg zu einem neuen Paradigma*, w: TENZE, *Theologie im Aufbruch. Eine ökumenische Grundlegung*, München–Zürich 1987, s. 222–249.

⁵¹ W. WEISCHEDEL, *Die Frage nach Gott im skeptischen Denken*, Berlin 1976; TENZE, *Die nihilistische Überwindung der Philosophischen Theologie bei Nietzsche*, w: TENZE, *Der Gott der Philosophen. Grundlegung einer Philosophischen Theologie im Zeitalter des Nihilismus*, t. I, München 1972², s. 429–457; TENZE, *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, w: J. SALAQUARDA (red.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*, Berlin 1971, s. 24–39; TENZE, *Von der Fragwürdigkeit einer Philosophischen Theologie*, w: tamże, s. 160–199; por. J. SALAQUARDA (red.), *Philosophische Theologie im Schatten des Nihilismus*; A. SCHWAN (red.), *Denken im Schatten des Nihilismus*, Darmstadt 1975; J. KŁOWSKI, *Die philosophische Theologie und der Nihilismus — die beiden Pole des Begründungsrationalismus, die in eins zusammenfallen, um gemeinsam aufgehoben zu werden*, PhJ 81 (1974), s. 361–371.

keit, Werhaftigkeit)⁵². Dla zewnętrznego obserwatora taka afirmacja wartości tkwiących w bycie może się wydać projekcją. Zarzutu tego nie da się, zdaniem Kunga, uchylić. Autor odrzuca istnienie oczywistości przedmiotowej i związanej z nią pewności, określanej słowem *Sicherheit* (łac. *securitas*). Pewność, z jaką afirmuje się transcendentalne własności bytu, po dokonaniu aktu zaufania, ma charakter podmiotowy. Kung określa ją innym terminem — *Gewissheit* (łac. *certitudo*)⁵³. Ten drugi typ pewności przysługuje, według niego, „prawdom głębokim” i można go doświadczyć wyłącznie przy zaangażowaniu się podmiotu. Pewność ta jest natomiast niedostępna dla biernego obserwatora lub dla kogoś, kto do rzeczywistości podchodzi z nieufnością.

Zauważamy, że w propozycji Kunga została wykluczona możliwość obiektywnego poznania własności transcendentalnych bytu, choć nie ich realne istnienie. Wymienione wyżej fundamentalne postawy — zaufania i nieufności — pełnią tu funkcję podobną do Kantowskich apriorycznych form i kategorii. Postawy te bowiem organizują ludzkie doświadczenia, które są zawsze ambiwalentne i niejednoznaczne. Koncepcja zaufaniowa Kunga nie wymaga zaangażowania też teizmu (przynajmniej na etapie afirmacji transcendentaliów i pierwszych zasad), nie może się jednak obejść bez aktów decyzji podmiotu o wyborze którejś z dwu opcji względem rzeczywistości. Elementu podmiotowego nie tylko nie da się z tej teorii usunąć, lecz jest on jednym z jej fundamentalnych składników.

5.2. Transcendentalna koncepcja transcendentaliów

Filozofia transcendentalna w nowożytnym rozumieniu jest, najogólniej mówiąc, teorią apriorycznych warunków naszego poznania. I. KANT pisał, że nazywa transcendentalnym wszelkie poznanie, które zajmuje się nie tyle przedmiotami, ile sposobem poznania przedmiotów, o ile sposób ten ma być *a priori* możliwy⁵⁴. W jednej z odmian dwudziestowiecznej filozofii transcendentalnej, określanej mianem Szkoły Maréchała (J. MARÉCHAL, I. GASTON, J. DEFEVER, F. GRÉGOIRE, G. ISAYE, K. RAHNER, J.B. LOTZ, E. CORETH, W. BRUGGER, O. MUCK), został jednak postawiony ambitniejszy cel niż tylko analiza apriorycznych warunków poznania. Analiza ta ma być, zdaniem zwolenników tej wersji transcendentalizmu, jedynie etapem wstępnym do budowania wiedzy o rzeczywistości przedmiotowej. Chodzi więc o zbudowanie metafizyki metodą transcendentalną. Dyskurs filozoficzny jest wtedy oparty na analizie aktów podmiotu, jakie wyzwała w nim kontakt z przedmiotem. Stawiane jest wówczas pytanie o to, jakie własności musi mieć przedmiot sam w sobie (*an sich*), skoro jest on przedmiotem aktów poznania (*für mich*) o takich, a nie innych własnościach. Własności bytu nie są jedynie wynioskowane na drodze jakiegoś rozumowania, charakterystycznego dla różnych odmian transcendentalnej argumentacji. Stają

⁵² KÜNG, *Existiert Gott?*, s. 485–487, 493–494.

⁵³ *Tamże*, s. 498.

⁵⁴ I. KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. I, tl. R. Ingarden, Warszawa 1986, s. 86.

się one raczej przedmiotem swoistego doświadczenia, rozgrywającego się w świadomości, zwanego doświadczeniem transcendentальnym (*transzendentaler Erfahrung*)⁵⁵.

Słowo „transcendentálny” używane w filozofii bazującej na dwóch tradycjach — scholastycznej i kantowskiej — staje się zatem słowem dwuznacznym. J.B. Lotz, jeden ze zwolenników uprawiania filozofii w nakreślonym powyżej modelu, świadomie wykorzystywał tę dwuznaczność, pisząc o „doświadczeniu podwójnie transcendentальnym” — transcendentальnym co do metody (kantowski sens słowa) i co do przedmiotu, którym są transcendentalia bytowe (scholastyczny sens słowa). Również sformułowanie zawarte w tytule niniejszego paragrafu — *Transcendentálna koncepcja transcendentaliów* — nie jest redundantne, jako że zawiera dwa różne pojęcia transcendentaliów. Według Lotza, konsekwentne stosowanie metody transcendentальной prowadzi nie tylko do afirmacji bytu i bycia, ale i do przyjęcie poszczególnych własności transcendentálních. Istnieje zatem, jego zdaniem, możliwość syntezy transcendentaliów w klasycznym i w nowożytnym sensie⁵⁶. Dopiero takie doświadczenie — doświadczenie podwójnie transcendentálne — pozwala na pełne „wypowiedzenie” się całego bogactwa bytu. Przytoczmy obecnie Lotza koncepcję transcendentaliów, jako że w obrębie omawianej tradycji filozoficznej można ją uznać za najbardziej dojrzałą⁵⁷. Była też ona już przedmiotem analiz i opracowań⁵⁸. Najpierw zwróćmy uwagę na transcendentálność metody, potem — przedmiotu.

⁵⁵ Por. J.B. LOTZ, *Transzendentaler Erfahrung*, Freiburg–Basel–Köln 1978; K. WOLSZA, *Rola doświadczenia transcendentálního w poznaniu filozoficznym*, Opole 1999.

⁵⁶ LOTZ, *Transzendentaler Erfahrung*, s. 82–83.

⁵⁷ Zagadnienie transcendentaliów LOTZ poruszał w następujących pracach: *Wertphilosophie und Wertpädagogik*, ZKTh 57 (1933), s. 1–43; *Sein und Wert*, ZKTh 57 (1933), s. 557–613; *Das Sein und das Seiende. Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert*, Scheinfeld 1937; *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum corventuntur” in Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, cz. I: *Das Seinede und das Sein*, Paderborn 1938; *Vom Vormag des Logos. Eine Begegnung zwischen Idealismus und Scholastik*, Schol 16 (1941), s. 161–192; *Allgemeine Metaphysik*, Pullach 1956, s. 101–164; *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik*, Pullach 1957; *Ontologia*, Barcinone 1962, s. 69–158; *Aestetica philosophica seu ontologia et metaphysica pulchri et artis*, Roma 1963/64; *Transzendentalien*, LThK 10, Freiburg 1965, s. 314–315; *Transcendentals*, w: *New Catholic Encyclopaedia*, t. XIV, San Francisco 1967, s. 238–241; *Transzendentalien*, SM 4, Freiburg 1967, s. 975–978; *Zur Konstitution der transzendentalen Bestimmungen des Seins nach Thomas von Aquin*, w: *Der Mensch im Sein*, Freiburg 1967, s. 67–75; *Metaphysica operationis humanae methodo transcendentali explicata*, Roma 1972, s. 115–223; *Antropoontologia*, Roma 1977, s. 72–78; *Mensch – Sein – Mensch*, Roma 1982, s. 145–209; *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren*, München 1984, s. 83–106; *Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendentaler Erfahrung*, Innsbruck–Wien 1988; *Die transzendentalen Bestimmungen des Seins als Analogie des trinitarischen Lebens Gottes*, w: E. SCHADEL (red.), *Actualitas omnium actuum*, Frankfurt am M. 1989, s. 163–175; *Transzendentalien*, w: W. BRUGGER (red.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg 1990, s. 411–412, *Vom Sein zum Heiligen*, Frankfurt am M. 1990.

⁵⁸ A. MARYNIARCZYK, J.B. LOTZE [sic!], *Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendentaler Erfahrung*, Innsbruck–Wien 1988 [rec.], SPCh 27 (1991), nr 2, s. 133–135; M. GERMINARIO, *La transcendentálność del „bello” Maritain e Lotz*, Aq 3 (1996), s. 209–224; K. WOLSZA, *Problematyka transcendentaliów w interpretacji J.B. Lotza*, SPCh 33 (1997), nr 2, s. 144–153.

Ważną rolę w filozofowaniu metodą transcendentálną odgrywa analiza aktów podmiotu, wyzwolonych w kontakcie z przedmiotem. Z tego powodu, że akty te są rozważane zawsze w powiązaniu z przedmiotem (chyba, że stosuje się redukcję transcendentálną w sensie Husserlowskim, czego jednak ani Lotz, ani inni przedstawiciele Szkoły Maréchala nie czynią), niezbyt słuszne jest mówienie o podmiotowym punkcie wyjścia czy o „subiektywizacji” przedmiotu filozofii, jakiego rzekomo mają się dopuszczać filozofowie transcendentálni uprawiający metafizykę. Wedle Lotza, skupiwszy się na aktach podmiotu, należy najpierw dokonać ich fenomenologicznego opisu. Sam Lotz najszerzej opracował opis i analizę aktów sądzenia, które są, jego zdaniem, najwłaściwszą drogą do afirmacji bycia bytów. Bycie jest w związku z tym pierwszym i naczelnym *transcendentale*. Akty sądzenia odgrywają również ważną rolę w odkrywaniu innych transcendentáliów. Oprócz nich doniosłość posiadają inne jeszcze akty ludzkiego ducha, takie jak: akty pojęciowania, miłości, szacunku, zachwytu, itp. Po opisie owych aktów stawia się właściwe dla metody transcendentálnej pytania. Są to pytania o konieczne warunki możliwości aktów. Przypomnijmy, że warunki konieczne to inaczej warunki *sine qua non*, a więc takie, których negacja oznaczałaby negację rozważanego stanu rzeczy. Chodzi tu jednak (w przeciwieństwie do metody transcendentálnej Kanta) nie tylko o warunki podmiotowe (aprioryczne), ale również o przedmiotowe (ontyczne). Apriorycznymi warunkami rozważanych aktów podmiotu są odpowiednie władze poznawcze i duchowe, które w tradycyjnej filozofii człowieka identyfikowane były z przedmiotami formalnymi poszczególnych władz (zmysłów, rozumu, intelektu, woli). Same dyspozycje poznawczo-duchowe człowieka nie tłumaczą jeszcze faktu zaistnienia odpowiednich aktów. Do ich wyzwolenia konieczny jest przecież również korelat, a więc warunki możliwości aktów tkwiące poza podmiotem. Są to odpowiednie dla poszczególnych aktów stany bytowe czy aspekty bytu. Poznajemy je jednak zawsze nie inaczej, jak tylko przez ludzkie akty. Przedmiotowi i różnym jego aspektom podporządkowane są przedmioty formalne ludzkiego ducha. Powtórzmy tu raz jeszcze zasadnicze pytanie, jakie stawia filozofia transcendentálna: Jakie własności musi mieć przedmiot (byt), skoro wyzwala on w podmiocie akty takiego właśnie rodzaju? Dyskurs transcendentálny może być prowadzony jeszcze dalej, już poza sferą podmiotową. Po określeniu bowiem, jakie cechy przysługują bytowi, dzięki którym wzbudza on odpowiednie akty podmiotu (są one przedmiotowymi warunkami możliwości ludzkich aktów), można się pytać z kolei o warunki możliwości samych owych cech. To zaś jest droga, która prowadzi do Absolutu pojętego jako *Ipsum Esse* oraz jako absolutna Prawda, Dobro, Piękno i Świętość. Obowiązuje tu zasada proporcjonalności i partycypacji. Im dany byt jest doskonalszy w swym bytowaniu, w tym doskonalszym stopniu jest on jednością, prawdą, dobrem czy pięknem⁵⁹

⁵⁹ Por. J.B. LOTZ, *Allgemeine Metaphysik*, s. 104–105, 130–131; TENŹE, *Transzendentalien*, w: *Philosophisches Wörterbuch*, s. 411–412.

Jakie cechy bytu można poznać, zdaniem Lotza, postępując nakreśloną wyżej drogą? Pierwszym z transcendentaliów jest bycie (*das Sein*). Miejszem ujawniania się bycia (tu Lotz podąża, oczywiście, za intuicjami M. HEIDEGGERA) jest intelekt. Mówiąc inaczej, otwarcie na bycie jest przedmiotem formalnym intelektu, a wyrazem afirmacji bycia jest sąd, zwłaszcza zaś sądowy łącznik — „jest”, będący składnikiem nie tylko sądów egzystencjalnych, lecz wszelkich sądów podmiotowo-orzecznikowych.

Oprócz bycia (tego, że byt w ogóle jest), pojętego jako podstawowe *transcendentale*, Lotz przyjmował klasyczną trójcę transcendentaliów: jedność (*unum*), prawdę (*verum*) i dobro (*bonum*). Uznawał też taką właśnie kolejność ich poznawania: od jedności, przez prawdę, do dobra bytu. W późniejszych pismach droga ta została jeszcze wydłużona, jako że Lotz przyjmował inne jeszcze atrybuty bytu, które uznawał za transcendentalia. Przyjrzyjmy się więc najpierw klasycznej trójce transcendentaliów w interpretacji Lotza.

Pierwszą cechą bytu, którą afirmujemy właściwie wraz z byciem, jest jedność (*unum*). Jedność jest koniecznym warunkiem samej możliwości sformułowania sądu o czymkolwiek. Cecha ta przysługuje bytowi w sposób proporcjonalny do doskonałości bytowania. Im dany byt jest doskonalszy w bytowej hierarchii, tym doskonalszą jednością się odznacza. W związku z tym możemy wyróżniać: jedność przypadłościową, jedność substancjalną, jedność bytu ludzkiego (osobowego), a wreszcie jedność absolutną. Chcąc bliżej scharakteryzować cechę jedności, Lotz używał różnych określeń: negatywnych i pozytywnych. Negatywne cechy jedności to: brak podziału, odrębność jednego bytu od drugiego (inni metafizycy cechę odrębności — *aliquid* — wymieniają jako osobne *transcendentale*). Pozytywne aspekty jedności to: spójność, integralność, realizowanie się właściwej treści bytu⁶⁰. W treść pojęcia jedności u Lotza weszła zatem, jak widać, inna jeszcze własność transcendentalna, określana na ogół mianem rzeczowości (*res*). Lotz zatem własność bytowej jedności rozumiał szeroko, gdyż w jej pojęcie weszły i takie cechy, które przez innych metafizyków są odróżniane jako osobne transcendentalia.

Drugą własnością bytu, wymienianą wśród transcendentaliów, jest jego prawdziwość (*verum*). Lotz twierdził, że należy odróżnić prawdę bytów od prawdy bycia. Tę pierwszą można nazwać prawdą ontyczną. W języku greckim była ona wyrażana słowem *orthotes*, które na język polski można przełożyć jako „słuszność”. Wyrazem tej prawdy jest fakt, że byt w ogóle daje się poznać w poznaniu intelektualnym, że jest podległy intelektowi, a więc zrozumiały, inteligibilny. Proces poznawania poszczególnych bytów przebiega od naoczności zmysłowej, przez pojęcia ogólne, do sformułowania sądu. Prawda ontyczna jest poznawana w sposób tematyczny. Możliwe jest dzięki temu wydanie sądu o poznawanym i tematyzowanym w poznaniu bycie. Poprzez wydanie sądu prawda staje się niejako jego własnością. Sąd jest bowiem

⁶⁰ LOTZ, *Allgemeine Metaphysik*, s. 103–105; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 155–156.

nośnikiem prawdy. W akcie tematycznego poznania prawdy bytu jest jednak w nietematyczny sposób zawarte poznanie prawdy samego bycia. Jest to prawda ontologiczna, określana przez Lotza greckim słowem *aletheia*, najczęściej oddawanym po polsku jako „nieskrytość”. Prawda bycia, a więc prawda ontologiczna, *aletheia*, ugruntowuje prawdę bytów. W porządku poznania pierwszeństwo przysługuje prawdzie bytów (ontycznej). Nie ma bowiem dla naszego umysłu innej drogi do ujęcia prawdy bycia jak tylko droga poprzez poznanie prawdy konkretnego bytu. Jednakże w porządku istnienia pierwszeństwo posiada prawda bycia (prawda ontologiczna), będąca podstawą i warunkiem możliwości prawdy bytów⁶¹. W przeciwieństwie do prawdy ontycznej, która jest predykatywna, prawda ontologiczna jest prawdą „ponadpredykatywną”. Nie ujmuje się jej w pojęcia ani w sądy. Jej afirmacja jest rodzajem niewysławialnego doświadczenia, które Lotz nazwał doświadczeniem ontologicznym⁶².

Trzecią klasyczną własnością przypisywaną każdemu bytowi jest dobro (*bonum*). O ile prawda jest odkrywana w relacji umysłu do bytu, o tyle dobro — w relacji woli do bytu. Lotz zwrócił uwagę na to, że podmiot nie wyczerpuje swych relacji do bytu w poznaniu, które zakłada istnienie poznawczego dystansu pomiędzy podmiotem a przedmiotem. W relacji podmiotu do bytu następuje również swoista interioryzacja przedmiotu. Lotz używał tu wyrażeń metaforycznych: „podmiot wchłania w siebie przedmiot”; „jest ujęty, a nawet pokonany przez przedmiot”; „podmiot żyje przedmiotem”⁶³. Byt angażuje również wolę człowieka, gdyż staje się on przedmiotem różnorodnych pragnień, od zmysłowego, przez umysłowe, aż do wzbudzenia aktów osobowej miłości. Lotz już w swych najwcześniejszych pracach filozoficznych postawił pytanie, czy każdy byt angażuje wolę człowieka. Czy stosownie do zasady *Ens et verum convertuntur* można sformułować zasadę *Ens et bonum convertuntur*? Odpowiedział na te pytania twierdząco. Owszem, każdy byt przyciąga wolę człowieka, choć czyni to w różnym stopniu. O sile tego przyciągania decyduje wewnętrzne bogactwo bytu. Mamy więc i tu sytuację analogiczną do prawdy bytowej. Byt doskonalszy w swoim byciu mocniej angażuje wolę i pragnienie człowieka, w wyższym stopniu więc przysługuje mu dobro. Dobro ontyczne (wartość poszczególnych bytów) ugruntowuje się więc w dobru ontologicznym, w dobru samego bycia⁶⁴.

W doświadczeniu bytu jako dobra nasze poznanie bytu osiąga pełną postać. Lotz twierdził bowiem, że jedność, prawda i dobro stanowią już kompletną charakterystykę „oblicza” bytu. Mimo tego stwierdzenia, w innych jego pracach spotykamy jeszcze dalsze rozważania o transcendentaliach. Trzy transcendentalia klasyczne,

⁶¹ J.B. LOTZ, *Aletheia und Orthotes. Versuch einer Deutung im Lichte der Scholastik*, PhJ 68 (1961), s. 258–268 (cyt. przedruk w: TENŻE, *Sein und Existenz*, s. 120–134, zwł. s. 133–134).

⁶² *Tamże*, s. 130–132.

⁶³ LOTZ, *Die transzendentalen Bestimmungen des Seins als Analogie des trinitarischen Lebens Gottes*, s. 167–168.

⁶⁴ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 192.

choć wyczerpująco charakteryzują byt, nie są wszystkimi jego własnościami, o czym świadczy złożoność podmiotowych reakcji na spotkanie z bytem.

Lotz sformułował więc tezę mówiącą, że każdy byt w jakiś sposób „działa” lub na inne byty oddziałuje. W związku z tym można uznać, że działanie bytu (*operatio*) jest także własnością transcendentálną⁶⁵ Autor pojmował działanie bytu w bardzo szeroki sposób. Pojęcie działania obejmowało u niego nie tylko świadome akty osób, ale i wszelką zmianę bytu, w której można wskazać: proces zmiany i jej urzeczywistnienie się (akt). Lotz wkomponował zatem w swą teorię transcendentaliów teorię aktu i możliwości. Twierdzenie mówiące o tym, że każdy byt „działa”, można bowiem spotkać i w innych systemach metafizyki, w traktacie o akcie i możliwości. Wedle Lotza, byt staje się w pełni „sobą” poprzez działanie zgodne ze swą naturą. Działanie jest więc wyrazem bycia. Choć autor nie sformułował *explicite*, to jednak wyraźnie założył znaną metafizyczną maksymę mówiącą, że działanie jest następstwem bycia (*agere sequitur esse*). Każdy byt działa stosownie do swego poziomu bytowego i zgodnie ze swoją istotą. Najśłabszy poziom działania wykazują byty nieożywione. Przykładem takiego działania dla Lotza były np. procesy dokonujące się we wnętrzu atomu. Odpowiednio doskonalsze jest działanie bytów ożywionych, zwierząt, a wreszcie osób. Człowiek działa nie tylko w sposób wyznaczony przez jego naturę, lecz podnosi swe działania na poziom duchowy, co wymaga od niego zaangażowania poznania i woli. Własność działania nie jest odrębna w stosunku do trzech podstawowych własności transcendentálnych. Lotz uznał, że twierdzenie, iż każdy byt działa, stanowi raczej rezultat innego sposobu spojrzenia na byt niż to, w trakcie którego formułujemy tezy o jedności, prawdzie i dobru. Jest to raczej różnica aspektu. Można powiedzieć, że trzy klasyczne transcendentalia wypływają z działania⁶⁶. To dzięki temu, że byt działa zgodnie ze swoim byciem i istotą, jest i jawi się nam jako jeden, prawdziwy i dobry.

Inną własnością bytu — co do której transcendentálnego charakteru toczony był w historii metafizyki spór — jest piękno (*pulchrum*). Wśród scholastyków nie było zgody co do tego, czy należy uznać piękno za cechę, przysługującą każdemu bytowi, czy raczej za cechę kategoryjalną. Lotz w licznych pismach różnie wypowiadał się na temat transcendentálności piękna. W łacińskim podręczniku ontologii (*Ontologia*) nie sformułował pod adresem piękna tezy analogicznej do innych transcendentálności, która orzekałaby, iż każdy byt, o ile jest bytem, jest piękny (*Omne ens est pulchrum*) czy, że byt i piękno są ze sobą zamienne (*Ens et pulchrum convertuntur*). Tezę taką wprowadził w zakończeniu rozdziału o transcendentaliach, ale tylko jako jedno z możliwych stanowisk w tej kwestii⁶⁷ W innych pracach wymie-

⁶⁵ TENŻE, *Sein und Wert. Eine metaphysische Auslegung des Axioms „Ens et bonum convertuntur” im Raume der scholastischen Transzendentalienlehre*, s. 21–24; TENŻE, *Ontologia*, s. 96.

⁶⁶ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 177–178.

⁶⁷ TENŻE, *Ontologia*, s. 157–158.

niał jednak piękno wśród własności transcendentalnych bytu⁶⁸. We wszystkich pracach Lotz był jednak zgodny co do tego, że cecha piękna nie wnosi istotnie nowej jakości charakteryzującej byt. Piękno jest bowiem doskonałą harmonią trzech transcendentaliów: jedności, prawdy i dobra. Piękno bytu jest tym czytelniejsze, im wyraźniej przejawiają się w nim te trzy cechy „klasyczne”. W przedstawionej teorii piękna mniej jest więc podkreślony jego relacyjny charakter niż ma to miejsce w większości teorii piękna. Lotz bardziej akcentował natomiast to, że piękno jest elementem wewnętrznej struktury bytu. Rozważał wprawdzie problem, czy podmiot doświadczający piękna posiada w sobie specyficzną władzę, dla której przedmiotem formalnym byłoby piękno. Odrzucił jednak zarówno propozycje redukcji odbioru piękna do tylko jednej z władz, rozumu lub woli, jak i koncepcję, która przyjmuje istnienie specjalnej władzy „czucia” piękna (przykładem jest tu stanowisko TH. HAECKERA)⁶⁹. Tak jak piękno jest harmonią jedności prawdy i dobra, tak też w sferze podmiotowej odpowiada mu harmonia aktów poznania intelektualnego i miłości. Piękno stanowiło więc u Lotza rodzaj ukoronowania wszystkich trzech transcendentaliów⁷⁰. Teza ta została potem nieco zmodyfikowana, co łączyło się z przyjęciem do kanonu transcendentaliów nowej cechy, mianowicie świętości. W nowej interpretacji doświadczenia bytu rolę „korony” pełnić będzie świętość.

Twierdzenie, że własnością, którą możemy przypisać każdemu bytowi, a więc własnością transcendentalną, jest również świętość (*das Heilige, sacrum*), pojawiło się dopiero w najpóźniejszych pracach Lotza na ten temat⁷¹. Zgodnie z tym twierdzeniem, można sformułować nową tezę metafizyczną: „Każdy byt jest święty”. Świętość bytowa oznaczała u Lotza przede wszystkim nieskażoność i nienaruszalność. Dopiero wówczas, gdy człowiek przeniknie aż do wymiaru bytowej świętości, możliwe będzie otwarcie się na boskość. Lotz wprowadził do swych rozważań klasyczne odróżnienie terminologiczne świętości pojętej jako *sacrum* i jako *sanctum*. Tę pierwszą nazywał świętością przedmiotową lub ontyczną, drugą — podmiotową (egzystencjalną) lub ontologiczną. O ile *sacrum* jest cechą każdego bytu, o tyle *sanctum* jest postawą osoby. Tylko w bytach osobowych *sacrum* może przejść w *sanctum* (w języku niemieckim: *das Heilige* — w *der Heilige*). Czym zatem charakteryzuje się świętość (*sacrum*) przysługująca każdemu bytowi? Lotz wskazał na to, że niemieckie słowo *heilig* (święty) wywodzi się od przymiotnika *heil*. Określa on coś nieskażonego, całościowego, integralnego. Byt jest integralny i niczym nieskażony wówczas, gdy posiada wszystko, co jest konieczne dla jego konstytucji. O ile więc byt

⁶⁸ TENŻE, *Allgemeine Metaphysik*, s. 164; TENŻE, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz*, s. 53.

⁶⁹ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 169.

⁷⁰ TENŻE, *Ontologia*, s. 115; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 152, 167.

⁷¹ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 145–153; TENŻE, *Il sacro come condizione fondamentale dell'esistenza umana*, „Fondamenti” 4 (1986), s. 67–84; TENŻE, *Die Grundbestimmungen des Seins*, s. 62–68; TENŻE, *Vom Sein zum Heiligen*, s. 116–137.

istnieje, jest, o tyle jest w sobie integralny. Świętość każdego bytu polega przeto na jego zwartości, integralności, która jest zarazem podstawą nienaruszalności, a także szacunku, stosownego do stopnia bycia⁷² To zdolność bytu do wzbudzenia szacunku, jego „czci-godność” (*Ehr-würdigkeit*), stanowi przede wszystkim o specyfice tej własności, wyróżniającej ją od innych. Postawa szacunku wobec bytów jest zarazem tą postawą człowieka, która stanowi jego odpowiedź na własność świętości bytu, podobnie, jak poznanie stanowiło odpowiedź na prawdę, a miłość na dobro.

Dochodzenie do transcendentaliów na drodze doświadczenia transcendentalnego jest bardzo interesującą propozycją wśród współczesnych interpretacji tego zagadnienia. Lotz bardzo wyraźnie ukazuje, że zagadnienie transcendentaliów ma trzy bieguny: człowiek — byt — Absolut. Nie kwestionuje się tego także w tych opracowaniach metafizyki, które preferują wyłącznie metody przedmiotowe. W podejściu transcendentalistów właściwym *explanandum* jest sfera podmiotowości człowieka. Własności bytu, jak i Absolutu, pełnią tu funkcje eksplanacyjne. Dyskusyjną sprawą jest to, czy transcendentalne własności bytu, pojęte tu jako *explanans* względem ludzkich aktów, są faktycznie doświadczane, czy tylko postulowane jako wynik rozumowania, przebiegającego zgodnie ze schematem argumentacji transcendentalnej. Lotz wyrażał przekonanie o tym, że transcendentalia (a nawet ich osadzenie w Absolucie) są poznawane w doświadczeniu. Jest to wszakże doświadczenie szeroko pojęte, utożsamiane wręcz z oczywistością, towarzyszącą rozumowaniu. J. HERBUT w swych rozległych analizach transcendentalnego sposobu uprawiania metafizyki stawia ostrożniejszy wniosek, zgodnie z którym nie tylko transcendentalia, ale i samo istnienie (bycie) jest w przedstawionej koncepcji jedynie postulatem (podobne stanowisko zajmuje w kwestii transcendentaliów A. MARYNIARCZYK)⁷³ Jeśli zgodzić się z komentatorami i odrzucić proponowane przez Lotza szerokie rozumienie doświadczenia, należałoby uznać, że „transcendentalna koncepcja transcendentaliów” stanowi przekonujące uzasadnienie twierdzeń o powszechnych własnościach bytu. Jest to jednak uzasadnienie pośrednie, niedostępna jest bezpośrednia intuicja owych własności w bycie, a tezy przypisujące je każdemu bytowi mają charakter postulatu.

4.3. Transcendentalia jako idee regulatywne

Wśród współczesnych interpretacji teorii transcendentaliów trzeba wspomnieć o jeszcze jednej, rodzimej interpretacji. Została ona wyartykułowana przez W. Stróżewskiego. Swój wykład na temat teorii transcendentaliów zakończył on takimi słowami:

Kant odkrył w dziedzinie czystego rozumu idee, które nazwał ideami regulatywnymi. Nie mają one bezpośredniego udziału w poznaniu, nie są bowiem oparte na doświadczeniu,

⁷² TENŻE, *Die Grundbestimmungen des Seins*, s. 64–65.

⁷³ J. HERBUT, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987, s. 107; MARYNIARCZYK, *art. cyt.*, s. 134–135.

odgrywają jednak fundamentalną rolę dla całokształtu naszej wiedzy, nadając jedność rezultatom naszego poznania. (...) Otóż wydaje się, że podobną rolę można także przypisać transcendentaliom. Ale, inaczej niż u Kanta, są one zakotwiczone nie tylko w sferze rozumu⁷⁴

Analizując przyrównanie przez W. Stróżewskiego transcendentaliów do idei regulatywnych w sensie Kantowskim, należy zwrócić uwagę na dwa zagadnienia, które narzucają się w takiej analogii. Chodzi z jednej strony o sposób ich ugruntowania, z drugiej — o funkcje, jakie pełnią w poznaniu, a nawet w całokształcie ludzkiej egzystencji.

Kant wykluczył możliwość doświadczenia przedmiotów idei regulatywnych, a więc idei duszy, świata i Boga. Nie sposób też racjonalnie argumentować za ich istnieniem, bez popadania w paralogizmy i antynomie. Czytamy w *Dodatku do transcendentalnej dialektyki w Krytyce czystego rozumu*:

Idee transcendentalne nie mają nigdy zastosowania konstytutywnego, tj. takiego, żeby przez nie były dane pojęcia pewnych przedmiotów, a gdy się je w ten sposób pojmuje, są jedynie czysto spekulatywnymi (dialektycznymi) pojęciami⁷⁵

Czy, zdaniem Stróżewskiego, transcendentalia w tym właśnie mają być podobne do idei regulatywnych, że pozostają spekulatywnymi pojęciami, znajdującymi się poza polem doświadczenia? Być może niejeden współczesny krytyk teorii transcendentaliów (jak i innych twierdzeń metafizycznych) zgodziłby się z takim twierdzeniem. Stróżewski, inaczej, poszukiwał poznawczego dostępu do transcendentaliów, pytając o możliwość ich doświadczenia. Przed laty, podejmując ten problem, zastanawiał się:

Czy u podstaw transcendentaliów nie kryje się także jakieś szczególne doświadczenie (np. doświadczenie metafizyczne lub aksjologiczno-metafizyczne), pozostaje sprawą otwartą, z pewnością zasługującą na bliższe zbadanie⁷⁶

W kilku pracach filozofa możemy znaleźć zarys koncepcji doświadczenia metafizycznego lub metafizyczno-aksjologicznego, leżącego u podstaw twierdzeń o transcendentaliach. Zwróćmy tu uwagę na teksty pochodzące z ostatnich lat, w których pojawia się zagadnienie doświadczenia transcendentaliów. Przede wszystkim, zdaniem Stróżewskiego, fundamentalne znaczenie dla doświadczenia transcendentaliów ma doświadczenie istnienia. Jest ono ostatecznym uzasadnieniem także teorii transcendentaliów⁷⁷. Jednak, jak wspominaliśmy na początku niniejszego opracowania, doświadczenie istnienie jest zakotwiczone w doświadczeniach „jestem”, „jesteś” i „jest”. Każde z nich ujawnia inny moment, czy też inny metafizyczny *locus*. Jed-

⁷⁴ W. STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, Kraków 2004, s. 200; por. TENŻE, *Istnienie i wartość*, s. 11–98; TENŻE, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, s. 19–30; TENŻE, *Transcendentalia — prawda, dobro, piękno*, s. 130–133; KOŁODZIEJCZYK, *Transcendentalia — koncepcje średniowieczne i interpretacje współczesne*, s. 202.

⁷⁵ KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 383–385.

⁷⁶ STRÓŻEWSKI, *Istnienie i wartość*, s. 33.

⁷⁷ TENŻE, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, s. 29.

nak przede wszystkim doświadczenia „jesteś” i „jest” wyzwalają pewne przeżycia o charakterze egzystencjalnym, dzięki którym możliwe staje się odkrycie aksjologicznych aspektów bytu i istnienia. Każde z tych przeżyć wiąże się też z odczuwanym przez człowieka imperatywem. Przede wszystkim autor zwraca tu uwagę na przeżycie i na imperatyw odpowiedzialności. Jest to przeżycie egzystencjalne, które polega m.in. na podjęciu wyzwania związanego z przygodnością istnienia, z bezradnością wobec śmierci. Przeżycie odpowiedzialności w obliczu istnienia jest, zdaniem Stróżewskiego, bardziej pierwotne niż przeżycie troski (*Sorge*), o którym obszernie pisał M. Heidegger⁷⁸

Prawda bytu ujawnia się przede wszystkim w doświadczeniu „jest” To właśnie tę odmianę doświadczenia istnienia można by nazwać doświadczeniem aletologicznym. Stróżewski pisze, że istnieje w nas szczególny imperatyw kategoriyczny, idea regulatywna, domagająca się prawdziwości naszego poznania. Nie zadowala nas bowiem poznanie, które nie byłoby prawdziwe, które opierałoby się na fikcji lub złudzie lub które byłoby po prostu nieprawdziwe⁷⁹

Z kolei miejscem doświadczenia dobra bytu jest człowiek. Zatem doświadczeniem agatologicznym jest doświadczenie „jesteś”. Dobro rzeczywistości — jak czytamy — ujawnia się poprzez dobroć człowieka. Dobroć człowieka bowiem — to „dobro przeprowadzone przez jego serce”⁸⁰

Wreszcie piękno polega na zespoleniu tego, co jest, z tym, co być powinno. Jest to szczególny węzeł, którego doświadczamy w obliczu każdego arcydzieła. Kontakt z dziełem sztuki jest najbardziej uprzywilejowanym miejscem doświadczenia katalogicznego. Doświadczone w kontakcie z arcydziełem piękno ukazuje nam bowiem również tajemnicę rzeczywistości. Stróżewski pisze:

Dlatego piękny jest doskonale przeprowadzony dowód matematyczny i mistrzowsko wykonana operacja chirurgiczna i doskonały skok lekkoatlety. Ale przede wszystkim piękne jest arcydzieło sztuki, bo jego istnienie i sens wyczerpuje się w decydującej mierze w realizacji piękna. Tam, gdzie jej nie ma, nie ma — chcemy tego czy nie — prawdziwej sztuki. Przez piękno sztuki widzimy świat w jego prawdziwej istocie⁸¹

Zdaniem więc Stróżewskiego, przypisywanie bytowi transcendentálnych atrybutów (wartości) ma swoją podstawę w doświadczeniu. Czytamy:

Doświadczenie istnienia, jeśli prawdą jest to, co wykryliśmy jako aspekt aksjologiczny, stanowi też ostateczne uzasadnienie teorii transcendentálników. *Ens, bonum, verum convertuntur* dlatego, że pozwalają na to źródłowe doświadczenia: agatologiczne doświadczenie jesteś i aletologiczne doświadczenie jest⁸²

⁷⁸ Tamże, s. 28.

⁷⁹ TENŻE, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, s. 28; TENŻE, *Transcendentalia — prawda, dobro, piękno*, s. 131.

⁸⁰ TENŻE, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, s. 29; TENŻE, *Transcendentalia — prawda, dobro, piękno*, s. 131.

⁸¹ TENŻE, *Transcendentalia — prawda, dobro, piękno*, s. 132.

⁸² TENŻE, *Doświadczenie bytu – doświadczenie istnienia*, s. 29.

Zauważamy jednak, że w nakreślonej koncepcji doświadczenia transcendentaliów nie ma mowy o tym, że w każdym spotkaniu z bytem doświadczamy prawdy, dobra i piękna. Są pod tym względem doświadczenia wyróżnione. Stróżewski nie podał zasady, na podstawie której przenosimy doświadczenie partykularne (np. „jesteś”) na całość rzeczywistości, czyniąc zeń doświadczenie transcendentalne (co do przedmiotu). Nie jest to indukcyjne uogólnienie, ale, jak możemy wyczytać, raczej przeżywany przy okazji owych doświadczeń imperatyw. Tak więc ostatecznie transcendentalia są podwójnie zakorzenione: w bycie oraz w intelekcie, woli, a nawet w świecie przeżyć człowieka⁸³

Analogia transcendentaliów do idei regulatywnych dotyczy jeszcze bardziej funkcji, jaką pełnią w ludzkiej egzystencji. O funkcji idei regulatywnych Kant pisał:

Mają one znakomite i niezbędnie konieczne zastosowanie regulatywne, mianowicie [służą] do skierowania intelektu ku pewnemu celowi, z uwagi na które wytyczne wszystkich prawideł zbiegają się w jednym punkcie⁸⁴

Stróżewski jednak poszerza funkcje transcendentaliów w stosunku do tych, które zarezerwował dla idei regulatywnych Kant. Transcendentalia pojęte jako idee regulatywne zapewniają właściwe funkcjonowanie i jedność władzom poznawczym i woli. Pełnią one także funkcję teoretyczną, gdyż służą do opisu rzeczywistości. Mają więc znaczenie nie tylko regulatywne, ale i poznawcze. Przybliżmy jeszcze najważniejsze funkcje pełnione przez transcendentalia, opisane przez krakowskiego filozofa.

Po pierwsze, transcendentalia są czynnikami nadającymi ostateczny sens naszym wysiłkom poznawczym (prawda) i praktycznym zachowaniom w rzeczywistości (dobro). Byt jako prawda, ugruntowana w obiektywnym bycie i w intelekcie, jest gwarantem wszystkich prawd szczegółowych. *Transcendentale* dobro z kolei jest warunkiem sensownego, zmierzającego do właściwego celu działania. Piękno intensyfikuje istnienie: sprawia, że to, co istnieje, jeszcze bardziej i szlachetniej „jest”

Dzięki transcendentaliom — czytamy — możemy zakładać, że nasze poznanie nie rozgrywa się w próżni, lecz sięga samego bytu, a nasze działania nie są beznadziejne, lecz ostatecznie kierują się ku jakiemuś dobru⁸⁵

Po drugie, dzięki transcendentaliom splata się w jedno porządek świadomości i bytu, niefortunnie rozdzielony w nowożytnej filozofii. Świadomość, będąca świadomością czegoś, odkrywa w bycie i w jego własnościach warunek możliwości swej aktywności. Również wola znajduje w bycie kierunki celowego rozwoju, z którymi musi się liczyć, gdy sama w sobie odkrywa dążenie do dobra.

Po trzecie, świat poznawany przez transcendentalia jawi się jako świat otwarty na działania, a więc w pewnym sensie jako świat, który nie jest ostatecznie wykonany. Chodzi o to, by człowiek uchwycił te racje jego rozwoju, które tkwią w nim

⁸³ TENŻE, *Ontologia*, s. 201.

⁸⁴ KANT, *Krytyka czystego rozumu*, t. II, s. 385.

⁸⁵ STRÓŻEWSKI, *Ontologia*, s. 201.

samym i w najgłębszej woli działania człowieka, by „uzgodnione — zmierzały ku dobru, a nie ku destrukcji i złu, na co wolność woli, oczywiście, zezwala”⁸⁶. Jednak nawet fakt możliwości korygowania złych posunięć człowieka oraz błędów popełnionych w poznaniu wskazuje na to, że istnieje instancja (racja), która to umożliwia:

Tą ostateczną instancją jest byt sam w sobie, obejmujący zarówno to, co obiektywne, jak i to, co subiektywne, a odsłaniający się w transcendentaliach: jedności, prawdzie i dobru⁸⁷

5. Konkluzje

Problematyka transcendentaliów jest w filozofii czymś wyjątkowym z tego względu, że jest ona rozpięta pomiędzy trzema biegunami: bytem, człowiekiem i Bogiem. Już ALEXANDER Z HALES wskazywał na to, że istnieją trzy sposoby ufundowania teorii transcendentaliów: ontologiczny (w obrębie bytu), teologiczny (w relacji do Boga) i antropologiczny (w relacji do człowieka — do „władz duszy”)⁸⁸. Przedstawiony w niniejszym artykule przegląd współczesnych interpretacji tych koncepcji wykazał, że najczęściej występujące i najbardziej przekonujące jest ufundowanie teologiczne i antropologiczne. Najżywsze wydają się te koncepcje transcendentaliów, w których *explicite* przyjęty jest kontekst teistyczny lub wręcz teologiczny, oraz te, w których przełamany został lęk przed uwzględnieniem w filozofii świata doświadczeń i przeżyć podmiotu. Wydaje się, że w takiej problematyce, w której jednym z biegunów jest człowiek, lęk powyższy jest nieuzasadniony. Najtrudniejsze wydaje się natomiast ontologiczne ugruntowanie transcendentaliów i ich konwersji, takie, które nie uwzględniałyby relacji do Boga i do świata ludzkich doświadczeń.

Ukazane w powyższym przeglądzie perspektywy, teoretyczne i praktyczne, do jakich może prowadzić afirmacja bytowej jedności, prawdy, dobra i piękna, przekonują o tym, że teoria transcendentaliów niesłusznie została zapomniana. Powinna być na nowo podejmowana i przez metafizyków, i przez teologów, gdyż — istotnie — „jest zbyt fascynująca i zbyt tajemnicza zarazem, by można było z niej spokojnie zrezygnować i nie rozważyć na nowo jej problematyki” (W. STRÓŻEWSKI).

Theologische und philosophische Aspekte der Transzendentalienlehre

Zusammenfassung

Dieser Artikel ist eine Fortführung der Betrachtungen über die metaphysische Grunderfahrung. Die Erfahrung der transzendentalen Eigenschaften des Seins (*unum, verum, bo-*

⁸⁶ *Tamże.*

⁸⁷ *Tamże.*

⁸⁸ KOŁODZIEJCZYK, *Transcendentalia — koncepcje średniowieczne i interpretacje współczesne*, s. 203.

num, pulchrum) ist die zweite Variante der metaphysischen Grunderfahrung — neben der Erfahrung der Existenz. Ein wichtiges Thema der philosophischen (besonders metaphysischen) Debatte ist der wissenschaftliche Status der Transzendentalienlehre.

Die scholastische (neuscholastische) Metaphysik behauptet, dass jedem Seienden als solchem Identität (*unum*), Wahrheit (*verum*), Gutheit (*bonum*) und Schönheit (*pulchrum*) eignet. In dem Maße und in der Weise, wie einem Seienden das Sein zukommt, besitzt es diese Eigenschaften; und umgekehrt: in dem Maße und in der Weise, wie ein Seiendes diese Eigenschaften besitzt, kommt ihm das Sein zu. Aufgrund der Analyse der metaphysischen Theorien der Transzendentalien kann man die folgende Frage stellen: Was legitimiert eigentlich diese Behauptungen? Ziel dieses Artikels ist es, diese Frage zu beantworten.

Eine erste Möglichkeit, die Hauptthese der Theorie der Transzendentalien zu begründen, besteht darin, die Abhängigkeit des Seins von Gott zu zeigen. In der metaphysischen Transzendentalienlehre bleibt jedoch die Verhältnisbestimmung von Philosophie und Theologie problematisch. Diese Begründung der Transzendentalien ist nämlich die theologische (bzw. philosophisch-theologische) Begründung. Die Metaphysik der Transzendentalien kann man als die theistische oder sogar theologische Metaphysik (vgl. H.U. von Balthasar) bestimmen.

Eine zweite Möglichkeit der Begründung der Transzendentalienlehre ist eine Legitimation aufgrund der Erfahrung. (1) Nach Konzeption von H. Küng (und auch von F. Sawicki), die notwendige Bedingung der Anerkennung der transzendentalen Eigenschaften des Seins bildet der Akt des Grundvertrauens zur Wirklichkeit. (2) J.B. Lotz schlägt die Erkenntnis der Transzendentalien in der sog. transzendentalen (ontologischen und metaphysischen) Erfahrung vor. In dieser Erfahrung geschieht die transzendente Begründung der Transzendentalien. (3) Für W. Stróżewski sind die Transzendentalien die regulativen Ideen des menschlichen Geistes (vgl. Kant). Die transzendentalen Eigenschaften der Wirklichkeit werden in den verschiedenen kategorialen Erfahrungen anerkannt.