

KS. KAZIMIERZ WOLSZA
Opole, UO

PERSONALISTYCZNA ANTROPOLOGIA JOHANNESA B. LOTZA SJ

1. Filozoficzne koncepcje osoby – 2. Akty osobowe – 3. Osoba i wspólnota

Johannes Baptist Lotz SJ (1903–1992) jest zaliczany przez historyków filozofii dwudziestowiecznej do nurtu określanego mianem tomizmu (neotomizmu) transcendentalizującego lub do niemieckojęzycznej Szkoły Maréchala¹ Taką klasyfikację uzasadniają przede wszystkim jego poglądy metafizyczne — nawiązujące i rozwijające idee zawarte w pracach JOSEPHA MARÉCHALA SJ (1878–1944), a zwłaszcza w *Le point de départ de la métaphysik*². Natomiast z uwagi na prace

¹ Johannes Baptist Lotz urodził się 2 sierpnia 1903 r. w Darmstadt, zmarł 3 czerwca 1992 r. w Monachium. Po ukończeniu szkoły średniej wstąpił w 1921 r. do jezuitów w Feldkirch w Austrii. W latach 1923–1926 studiował filozofię pod kierunkiem Wilhelma Kleina SJ w Valkenburgu (Holandia). Zetknął się wówczas z myślą Josepha Maréchala SJ. W latach 1926–1929 był repetytorem filozofii w *Collegium Germanicum* w Rzymie. Od 1929 do 1933 r. studiował teologię w Innsbrucku. W 1932 r. przyjął święcenia kapłańskie w Monachium z rąk kard. M. Faulhabera. W latach 1934–1936 kontynuował studia filozoficzne u Martina Honeckera i Martina Heideggera we Fryburgu. W 1937 r. doktoryzował się we Fryburgu na podstawie pracy *Das Seiende und das Sein. Grundlegung einer Untersuchung über Sein und Wert*, napisanej pod kierunkiem Honeckera (jej recenzentem był Heidegger). Od 1936 do 1971 r. wykładał metafizykę, antropologię filozoficzną i historię filozofii w jezuickim kolegium św. Jana Berchmansa (*Berchmanskolleg*) w Pullach, a w latach 1971–1973 (do emerytury) — w *Hochschule für Philosophie* w Monachium (monachijska *Hochschule* jest kontynuatorką zlikwidowanego *Berchmanskolleg* z Pullach). W latach 1952–1985 (w semestrach zimowych) Lotz wykładał ponadto w *Gregorianum* w Rzymie. Od lat pięćdziesiątych XX w. obok filozofii zajmował się również teologią duchowości i prowadził liczne kursy medytacji. Jest autorem ponad 600 prac z dziedziny metafizyki, antropologii filozoficznej, historii filozofii współczesnej oraz teologii duchowości; zob. K. WOLSZA, Lotz, EK 10, k. 1405–1407; TENŻE, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johanna B. Lotza*, Opole 2007; D. OKO, Lotz, w: A. MARYNIARCZYK I IN. (red.), *Powszechna encyklopedia filozofii*, t. VI, Lublin 2005, s. 520–522; J. BREMER, *O. Johannes Baptist Lotz SJ (02.08.1903–03.06.1992)*, w: J.B. LOTZ, *Bóg w myśli współczesnej*, [brak nazwiska tłumacza], Kraków 1992, s. 41–55; J. DE VRIES, M. NECHLEBA, *Bibliographie P. Johannes B. Lotz S.J. (1903–1992)*, ThPh 69 (1994), s. 238–264; G. HAEFFNER, *Johannes B. Lotz als Mensch und Philosoph. Verwurzelung und Weitung*, SdZ 222 (2004), s. 171–182.

² J. MARÉCHAL, *Le point de départ de la métaphysik. Leçons sur le développement historique et théorique du problème de la connaissance*, t. I: *De l'antiquité à la fin du moyen âge*, Bruxelles – Paris 1922; t. II: *Le conflit du rationalisme et de l'empirisme dans la philosophie moderne, avant Kant*, Bruxelles –

antropologiczne Lotz może być uznany za przedstawiciela filozofii personalistycznej, choć w opracowaniach na temat personalizmu jego nazwisko pojawia się dość rzadko³ On sam określał swą antropologię mianem „filozofii osoby”⁴ Uważał przy tym, że powinna być ona powiązana z metafizyką zbudowaną na odróżnieniu bytu (*das Seiende*) od bycia (*das Sein*), czyli na różnicy ontologicznej (*ontologische Differenz*). Twierdził wręcz, że w najbardziej wewnętrznej warstwie filozofia osoby (*Personphilosophie*) jest po prostu filozofią bycia (*Seinsphilosophie*)⁵

Czy istotnie można uznać filozofię osoby rozwijaną przez Lotza za odmianę personalizmu? Odpowiedź na to pytanie jest oczywiście uzależniona od tego, jak się rozumie personalizm. Wykorzystajmy tu ustalenia terminologiczne samego Lotza. Przyjmował on wąskie i szerokie rozumienie personalizmu. Do personalizmu w węższym rozumieniu można zaliczyć takich myślicieli, którzy w swych systemach rozwijali teorię osoby, często też formułowali własne określenia bytu osobowego. Czynili to m.in.: MIKOŁAJ BIERDIAJEW (1874–1948), MAURICE BLONDEL (1861–1949), AUGUST BRUNNER SJ (1894–1985), MARTIN BUBER (1878–1965), FERDINAND EBNER (1882–1931), ROMANO GUARDINI (1885–1968), LOUIS LAVELLE

Paris 1923; t. III: *Le critique de Kant*, Bruxelles – Paris 1923; t. IV: *Le thomisme devant la philosophie critique*, Louvain – Paris 1926; t. V: *Le système idéaliste chez Kant et les postkantians*, Bruxelles – Paris 1947; por. J.B. LOTZ, *Ontologia*, Barcinone 1963; TENŽE, *Mensch – Sein – Mensch. Der Kreislauf des Philosophierens* (AnGr 230), Roma 1982; TENŽE, *Zur Thomas-Rezeption in der Maréchal-Schule*, ThPh 49 (1974), s. 375–394; O. MUCK, *Die deutschsprachige Maréchal-Schule – Transzendentalphilosophie als Metaphysik: J.B. Lotz, K. Rahner, W. Brugger, E. Coreth u.a.*, ChPhKD 3, s. 590–622.

³ Zob. np. CZ.S. BARTNIK, *Personalizm*, Lublin 1995, s. 435; B. SMOLKA, *Narodziny i rozwój personalizmu*, Opole 2002, s. 23.

⁴ Lotz rozwijał teorię osoby w następujących pracach: *Das Personale oder Existentielle in der Gegenwart und die christliche Verkündigung*, GuL 21 (1948), s. 35–80; *Freiheit und Person*, SdZ 140 (1947), s. 439–456; *Person, Gemeinschaft, Staat*, w: GENERALSEKRETARIAT DES ZENTRALEKOMITEES DER KATHOLIKEN DEUTSCHLAND ZUR VORBEREITUNG DER KATHOLIKENTAGE (red.), *Der Christ in der Not der Zeit. Der 72. Deutsche Katholikentag vom 1. bis 5. September 1948 in Mainz*, Paderborn 1949, s. 406–409; *Der Christ als Person in der Gemeinschaft*, w: H. KREHLE (red.), *Christliche Neuordnung von Wirtschaft und Gesellschaft. Vortragsreihe der 2. Sozialen Woche in München 1949*, München 1950, s. 10–22; *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*, w: L. LENHART (red.), *Universitas. Dienst an Wahrheit und Leben. Festschrift für Bischof Albert Stohr*, t. I, Mainz 1960, s. 343–351 (cyt. przedruk w: J.B. LOTZ, *Der Mensch im Sein. Versuche zur Geschichte und Sache der Philosophie*, Freiburg – Basel – Wien 1967, s. 359–371); *Personalismus. (I) In der Philosophie*, LthK 8, k. 292–293; *Die Person, das Sein und das Gute*, w: P. ENGELHARDT (red.), *Sein und Ethos. Walberger Studien*, t. I, Mainz 1963, s. 144–157; *Person und Ontologie*, Schol 38 (1963), s. 335–360 (cyt. przedruk w: LOTZ, *Der Mensch im Sein*, s. 372–403); *Person und Verkündigung*, w: W. DETTLOFF, R. HEINZMANN, L. SCHEFFCZYK (red.), *Wahrheit und Verkündigung. Festschrift für Michael Schmaus*, Paderborn 1967, s. 1241–1257; *Tod als Vollendung. Von der Kunst und Gnade des Sterbens*, Frankfurt am M. 1976, s. 20–21; *Person und Freiheit. Eine Philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken* (QD 83), Freiburg – Basel – Wien 1979; *Die Freiheit der Person in der Gesellschaft*, w: J.M. ŻYCIŃSKI (red.), *The human person and philosophy in the contemporary world*, Kraków 1980, s. 290–298; *Person*, w: W. BRUGGER (red.), *Philosophisches Wörterbuch*, Freiburg – Basel – Wien 1990¹⁸, s. 285–287.

⁵ TENŽE, *Person und Ontologie*, s. 380; TENŽE, *Personalismus*, k. 292–293; TENŽE, *Die ontologische Differenz in Kant, Hegel, Heidegger und Thomas von Aquin*, ThPh 53 (1978), s. 1–26.

(1883–1951), RENÉ LE SENNE (1882–1954), GABRIEL MARCEL (1889–1973), EMANUEL MOUNIER (1905–1950), MAURICE NÉDONCELLE (1905–1976), LUIGGI STEFANINI (1891–1956) i THEODOR STEINBÜCHEL (1888–1949). Personalizm w szerszym rozumieniu obejmuje natomiast szereg nurtów w obrębie współczesnej filozofii człowieka, które nawet nie wprowadzając nowych definicji osoby, podkreślają jednak jej godność oraz uniwersalne i niezbywalne prawa. Zwracają też uwagę na akty świadczące o transcendencji osoby w stosunku do świata materialnego. Każdy personalizm ujmuje ludzki byt w całościowy (integralny) sposób, tzn. traktuje człowieka nie tylko jako istotę myślącą, lecz także jako czującą, kochającą i wartościującą. Przeciwstawia się materializmowi, kolektywizmowi i immanentyzmowi w filozofii człowieka⁶. Antropologię filozoficzną Lotza można zaliczyć do szerzej rozumianego personalizmu. Wszystkie wymienione przez niego cechy takiej filozofii można bowiem odnaleźć w jego myśli.

1. Filozoficzne koncepcje osoby

Lotz, podobnie jak większość historyków filozofii, uważał, że pojęcie osoby weszło do filozoficznego języka pod wpływem sporów chrystologicznych⁷. W obrębie samej filozofii pojęcie to podlegało dalszej ewolucji. Powstawały zatem różne teorie osoby. Zdaniem Lotza, należy odróżnić dwa główne podejścia filozoficzne do kategorii osoby: ontologiczne (chodzi tu o tradycyjne rozumienie ontologii jako metafizyki ogólnej — *ontologia sive metaphysica generalis*) oraz egzystencjalne. To drugie podejście można też nazwać onto-logicznym. Chodzi tu jednak o inne rozumienie ontologii niż poprzednio, co ma podkreślać odmienna pisownia słowa. Nawiązuje ono do wspomnianej już teorii różnicy ontologicznej. Lotz pisał, że człowiek jako osoba jest istotą onto-logiczną⁸. Oznacza to, że jest on istotą strukturalnie otwartą na rzeczywistość bycia, które jest podstawą (gr. *logos*) bytów (gr. *on*). Można tu dodać, że analogiczne odróżnienie do Lotzowskiego występuje także u CZESŁAWA S. BARTNIKA, który filozoficzne koncepcje osoby podzielił na: ontyczne i bezontyczne⁹. Dla większej jasności niniejszego wywodu w dalszych rozważaniach zrezygnuję z kalamburu Lotza, czyli z używania pary pojęć: ontologiczna — onto-logiczna teoria osoby, na rzecz pary: ontologiczna — egzystencjalna.

Teoria osoby nazwana przez Lotza ontologiczną była rozwijana w filozofii od czasów BOECJUSZA (480–524) — twórcy klasycznej definicji bytu osobowego.

⁶ TENŻE, *Personalismus*, k. 292–293.

⁷ TENŻE, *Person und Ontologie*, s. 373–374; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 15–16.

⁸ TENŻE, *Person und Ontologie*, s. 385, 389–390; TENŻE, *Die Selbsterfahrung der Person in ihrer Beziehung zum Sein*, s. 365–367.

⁹ CZ.S. BARTNIK, *Osoba a dusza*, „Personalizm” (2007), nr 12, s. 21–23.

Stwierdza ona, że osoba jest indywidualną substancją rozumnej natury (*Rationalis naturae individua substantia*). Boecjusz wykorzystał w swej definicji pojęcia metafizyczne, takie jak: substancja i natura. Zdaniem Lotza, definicja ta ujmuje najistotniejsze rysy bytu osobowego, lecz użyte w niej terminy metafizyczne wymagałyby dziś objaśnienia lub nawet przekładu na współczesny język filozoficzny. We własnym komentarzu do definicji Boecjańskiej Lotz omówił kluczowe terminy: „substancja”, „indywiduum” i „natura rozumna”

Według komentarza Lotza, tradycyjna nazwa „substancja” oznacza coś „stojące w sobie” (*In-sich-stehende*)¹⁰. Zgodnie z metafizyczną teorią kategorii, substancja istnieje w sobie jako w podmiocie (*esse in se*), podczas gdy istnienie pozostałych kategorii — przypadłości — jest zakorzenione w innym podmiocie (*esse in alio*)¹¹. Lotz w charakterystyce pojęcia substancji użył imiesłowu *stehende*, który pochodzi od czasownika *stehen* („stać”). Jego łaciński odpowiednik (*stare*) znajduje się w rdzeniu słowa *substantia*, które wywodzi się od zwrotu *sub stare* (dosł. „stać pod”, czemu odpowiadałoby polskie słowo „podstawa”). Byt substancjalny istnieje więc w sobie (jako podmiot) i jest podstawą istnienia przypadłości (różnych cech). Lotz pisze, że byt substancjalny może być „doskonały”, czyli kompletny (*vollständige oder komplette Substanz*) — gdy jest całością substancjalną (*das substanzielle Ganze*), może też być niedoskonały lub niekompletny (*unvollständige oder imkomplette Substanz*) — jako substancjalna część jakiejś całości. Ludzka osoba jako substancja jest całością — kompletną i doskonałą. Podsumowując analizy substancjalności osoby ludzkiej, Lotz zaproponował następujące współczesne określenie: osoba jest takim bytem, który pod każdym względem jest bytem istniejącym (dosł. stojącym) w sobie; jest całością substancjalną, w żadnym zaś wypadku nie jest częścią czegokolwiek¹²

Drugim określeniem, jakie występuje w Boecjańskiej definicji osoby, jest *individuum*, a właściwie utworzony od niego przymiotnik *individua*. W definicji osoby pełni on funkcję przydawki określającej rzeczownik „substancja”: osoba jest substancją indywidualną. Lotz i ów przymiot osoby objaśnił przy pomocy własnej terminologii. Zwrot *individua substantia* oddał przy pomocy nazwy „substancjalna jednostka” (*die substanzielle Einzelne*)¹³. W parafrazie tej autor zamienił miejsca rzeczownika i przymiotnika. Teraz substancjalność stała się przydawką, która ok-

¹⁰ W niektórych charakterystycznych zwrotach Lotz używał kilku wyrazów połączonych myślnikami w jedną nazwę. Oddaję je po polsku bez myślników.

¹¹ LOTZ, *Person und Freiheit*, s. 16–17; TENŻE, *Ontologia*, s. 536–597; TENŻE, *Substanz*, w: SM 4, k. 758–761; por. M.A. KRAPIEC, *Metafizyka. Zarys teorii bytu* (Dzieła 7), Lublin 1995³, s. 273, 285; TENŻE, *Arystotelesowska koncepcja substancji*, Lublin 2000, s. 48.

¹² *Die Person ist das, was selbst ist, das in jeder Hinsicht oder schlechthin In-sich-stehende oder ein substanzielles Ganzes und auf keine Weise nur ein Teil*; LOTZ, *Person und Freiheit*, s. 17.

¹³ *Tamże*.

reśla nazwę „jednostka”. Komentując dalej i dążąc do wyeliminowania terminów metafizycznych, Lotz napisał, że osoba jest bytem jednostkowym (ujednostkowionym), istniejącym w sobie (*das einzelne/vereinzeln In-sich-stehende*)¹⁴

Trzecim wyrażeniem występującym w klasycznej definicji osoby, będącym wręcz *differentia specifica* w członie definiującym (*definiens*) osobę, jest zwrot „natura rozumna” (*rationalis natura*). Lotz również ten zwrot przełożył na język niemiecki niedosłownie. Pisał bowiem o „naturze duchowej” (*die Geistnatur*). Na podstawie analizy jego pism wiemy, że często zamiennie używał on nazw „duch” (*Geist*) oraz „intelekt” (*Vernunft*), a nawet posługiwał się zwrotem „intelekt lub duch” (*Vernunft oder Geist*)¹⁵. Dzięki intelektowi człowiek transcenduje nieosobowy świat materialny, w którym jako istota biologiczna jest jednocześnie zakorzeniony. Jedną z najważniejszych czynności duchowych człowieka jest refleksyjność, czyli zdolność „powrotu” podmiotu świadomości do samej siebie (*reditio completa subiecti in se ipsum*)¹⁶. Dzięki temu człowiek posiada świadomość własnego ja — samoświadomość (*Bewusstsein seines Ich; Selbstbewusstsein*). Zdolność do refleksji (*reditio completa*) była dla Lotza najbardziej charakterystyczną cechą ludzkiego ducha, czyli natury rozumnej człowieka, choć — jak zobaczymy — omawiał również inne czynności intelektualne¹⁷

Po przeprowadzeniu analizy poszczególnych składników klasycznej definicji człowieka (substancjalności, indywidualności, rozumności) Lotz zaproponował współczesne ontologiczne określenie osoby, którego sens jest tożsamy z sensem definicji Boecjusza, lecz wyrażony w innej terminologii. Zgodnie z tą propozycją

¹⁴ *Tamże*.

¹⁵ *Tamże*, s. 15, 18. W polskich przekładach prac Lotza na temat medytacji (*Wprowadzenie w medytację*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1983; *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1985) słowo *Vernunft* tłumaczy się jako „rozum”, natomiast bliskoznaczne *Verstand* — jako „rozsądek”. Jest to być może spowodowane zwyczajem translatorskim, utrwalonym przez polski przekład *Kritik der reinen Vernunft* („Krytyka czystego rozumu”) Kanta. Taki przekład odbiega jednak od intencji Lotza, który uznawał słowo *Vernunft* za odpowiednik łacińskiego *intellectus*, a *Verstand* — *ratio*. W scholastycznej i neoscholastycznej epistemologii obu władzom poznawczym — intelektowi i rozumowi — przypisywane były różne funkcje; zob. na ten temat: J.B. LOTZ, *Transzendentaler Erfahrung*, Freiburg – Basel – Wien 1978, s. 50–54; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 326–333; TENŻE, *Verstand und Vernunft bei Thomas von Aquin, Kant und Hegel*, *WissWeltb* 15 (1962), s. 193–208.

¹⁶ Nie chodzi tu o potoczne znaczenie terminu „refleksja”, lecz o sens filozoficzny. W języku potocznym „refleksja” jest synonimem „namysłu”. W filozoficznym języku refleksją nazywa się akt poznania własnej świadomości. W terminologii scholastycznej odróżnia się refleksję aktową, w której intencjonalnym przedmiotem jest własna świadomość (*reflexio in actu signato*), od nieaktowej refleksji towarzyszącej, przenikającej inne akty intencjonalne (*reflexio in actu exercito*).

¹⁷ Taki sposób pojmowania ludzkiej rozumności jest oczywiście pewną jej interpretacją, dokonaną na gruncie filozofii, w której do rangi naczelnego aktu poznawczego urasta *reditio completa*. Istnieją także odmienne interpretacje tego przymiotu osoby; zob. np. M.A. KRAPIEC, *Człowiek bytem osobowym*, w: TENŻE, *Arystotelesowska koncepcja substancji* (Dzieła 6), Lublin 2000, s. 127–142.

osoba jest to jednostka istniejąca w sobie, mająca duchową naturę (*das einzelne In-sich-stehende der Geistnatur*)¹⁸

Druga tradycja myślenia o osobie — egzystencjalna — ukształtowała się w filozofii dwudziestowiecznej pod wpływem m.in.: MAXA SCHELERA (1874–1928), MARTINA HEIDEGGERA (1889–1976), MARTINA BUBERA oraz FERDINANDA EBNERA¹⁹. Zwrócili oni uwagę bardziej na akty składające się na życie osobowe niż na ich substancjalny fundament. Akty osobowe są jednak związane z istnieniem w człowieku stałych dyspozycji, *modi* jego egzystencji, zwanych we współczesnej filozofii (u Heideggera i autorów doń nawiązujących) egzystencjami²⁰. Należą do nich m.in.: należenie do siebie (*Sich-selbst-gehören*), określane też jako samoposiadanie; bycie u siebie (*Bei-sich-sein*); dochodzenie do siebie (*Zu-sich-kommen*), czyli realizowanie życiowych projektów²¹. W podejściu egzystencjalnym nie chodzi jednak tylko o same opisy przejawów życia osobowego, lecz również o wskazanie warunków ich możliwości (warunków koniecznych, czyli *sine qua non*). Ludzkie akty, gdy zostaną poddane analizie egzystencjalnej i transcendentalnej, ujawniają otwarcie ducha na horyzont bycia. Heidegger z tego powodu określał człowieka słowami *Dasein* (tłumaczone na język polski jako „jestestwo” lub „bycie przytomne”) oraz *Ek-sistenz* (w polskich przekładach i opracowaniach oddawane jako „ek-systencja”, „ek-sistencja” lub „ek-zystencja”). *Dasein* odnosi się do ludzkiego bytu będącego „tu oto” (*da*) i stawiającego pytanie o bycie (*Sein*) oraz jego sens²². Z kolei *Ek-sistenz* wyraża „stanie w prześwicie bycia”. Specyficzna pisownia tego słowa miała podkreślać, że nie chodzi tu o tradycyjnie rozumianą egzystencję (*existentia*) przeciwstawianą istocie (*esentia*). *Ek-sistenz* — objaśnia Heidegger — oznacza stanie poza sobą (*Hin-aus-stehen*), wykraczanie ku prawdzie bycia. Jest określeniem tego, czym jest człowiek, któremu udziela się prawda bycia²³. Nawiązując do Heideggera, Lotz podkreślał, że wszystkie akty osobowe są „miejscami” ujawniania się bycia. W świadomości dokonanej refleksji (*reditio competa*) dokonuje się nie tylko ujęcie własnego bycia (tego, że jestem), lecz również bycia jako takiego (tego, że w ogóle coś jest), a nawet afirmacja Absolutu — Bycia samoistnego (*Ipsum Esse subsistens; das subsistierende Sein*)²⁴. Lotz pisał na ten temat tak:

¹⁸ LOTZ, *Person und Ontologie*, s. 388; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 15; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 318.

¹⁹ TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 11, 22; TENŻE, *Person*, s. 286.

²⁰ M. HEIDEGGER, *Bycie i czas*, tł. B. Baran, Warszawa 1994, s. 62–63.

²¹ LOTZ, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 406–407; TENŻE, *Ich – Du – Wir. Fragen um den Menschen*, Frankfurt am M. 1968, s. 71–75.

²² HEIDEGGER, *dz. cyt.*, s. 11–13.

²³ TENŻE, *List o „humanizmie”*, tł. J. Tischner, w: TENŻE, *Znaki drogi*, tł. S. Blandzi i in., Warszawa 1999, s. 279–282.

²⁴ LOTZ, *Person und Freiheit*, s. 27; por. TENŻE, *Person und Ontologie*, s. 372, 382–383; TENŻE, *Transzendente Erfahrung*, s. 27–59.

Pierwsze miejsce wśród bytów zajmuje człowiek, gdyż tylko człowiek potrafi ująć różnicę ontologiczną, a tym samym istnienie [chodzi o bycie — K. W.] jako takie. Ze względu na to, że człowiek ujmuje w ten sposób istnienie [bycie — K. W.], nazywa Heidegger człowieka *Da-sein*, bo wnosi ze sobą na świat wyraźną obecność istnienia [bycia — K. W.]. Prócz tego człowiek przez *ek-systencję* i *in-systencję* konstytuuje owo *Dasein*, przyjmuje się bowiem, że istnienie [bycie — K. W.] jest poza nim i w nim, słusznie więc można powiedzieć, iż tym, co jest najgłębszym i pierwszym elementem konstytuującym człowieka, jest samo istnienie [bycie — K. W.]²⁵

Według Lotza, zarysowane wyżej dwa podejścia do zagadnienia osoby nie muszą się wykluczać, a powinny się raczej dopełniać. Koncepcje ontologiczne koncentrują się na naturze osoby, a ludzkie akty są w nich przedstawiane nieco zbyt statycznie. Z kolei ujęcia egzystencjalne eksponują dynamizm życia osobowego, wyrażający się w egzystencjalach i aktach, lecz nie zawsze potrafią znaleźć dla nich bytowe ugruntowanie. Ontologiczne teorie osoby wymagają uzupełnienia przez egzystencjalne, egzystencjalne — potrzebują ugruntowania w ontologicznych²⁶ W antropologii filozoficznej możliwe i potrzebne jest „współfilozofowanie” (gr. *sympphilosophiein*; niem. *Zusammenphilosophieren*). W refleksji na temat osoby Lotz sięgał do różnych propozycji filozoficznych, przede wszystkim zaś do myśli św. TOMASZA (1225–1274) i Heideggera, co było charakterystyczną cechą jego dojrzałej twórczości²⁷ Dowartościowując i ontologiczne (substancjalne), i egzystencjalne spojrzenie na osobę, Lotz zaproponował nowe definicje. Jedna z nich, łącząca obie tradycje, mówi, że osoba jest „substancją istniejącą na sposób ek-systencji”. „Substancja jako ek-systencja — pisze Lotz — to po prostu trafna definicja osoby”²⁸

W przytoczonych wyżej określeniach osoby nie ma odniesień do sfery ludzkiej cielesności. Temu zagadnieniu Lotz poświęcił niewiele uwagi w swej antropologii, mimo że jest ono przedmiotem rozwiniętych analiz we współczesnej filozofii²⁹. Pisząc o cielesno-duchowej strukturze człowieka, autor używał takich określeń, jak: „ucieleśniony duch” (*der verleblichte Geist*), „uduchowione ciało” (*der vergeis-*

²⁵ TENŹE, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, tł. Z. Włodkowa, SFB 1, s. 136. Tłumaczka tego tekstu oddaje termin *das Sein* jako „istnienie”. Należy jednak podkreślić, że po pierwsze Lotz świadomie nawiązuje do terminologii Heideggera (we współczesnych polskich przekładach jego pism *das Sein* tłumaczone jest jako „bycie”), a po drugie odróżnia terminy *das Sein* (bycie) oraz *die Existenz* (istnienie); zob. J.B. LOTZ, *Sein und Existenz in der Existenzphilosophie und in der Scholastik*, Gr 40 (1959), s. 401–466 (cyt. przedruk w: TENŹE, *Sein und Existenz. Kritische Studien in systematischer Absicht*, Freiburg – Basel – Wien 1965, s. 340–408); por. TENŹE, *Person und Freiheit*, s. 27.

²⁶ TENŹE, *Person und Freiheit*, s. 22, 25.

²⁷ TENŹE, *Martin Heidegger und Thomas von Aquin. Mensch – Zeit – Sein*, Pfullingen 1975.

²⁸ *Der Mensch ist Substanz auf die Weise der Ek-sistenz; Substanz als Ek-sistenz ist geradezu eine treffende Definition der Person*; TENŹE, *Person und Freiheit*, s. 32.

²⁹ Zob. np. S. CZERNIAK, *Ludzka cielesność w perspektywie współczesnej antropologii filozoficznej*, w: S. CZERNIAK, R. MICHALSKI, *Cielesność – kompensacja – mimesis. Wokół pojęciowego instrumentarium współczesnej antropologii filozoficznej*, Warszawa 2008, s. 13–30; J. KOPANIA, *Etyczny wymiar cielesności*, Kraków 2002; S. KOWALCZYK, *Ciało człowieka w refleksji filozoficznej*, Lublin 2009; J. MERECKI, *Filozoficzne aspekty Jana Pawła II teologii ciała*, „Ethos” (2008), nr 82–83, s. 17–28.

tigte Leib), „wcielona osoba” (*das verleiblichte Person*)³⁰. Ostatnie wyrażenie przejął on prawdopodobnie od AUGUSTA BRUNNERA SJ — niemieckiego personalisty (przez Lotza zaliczanego do personalizmu w węższym rozumieniu), autora monografii *Le personne incarnée*³¹. Sugeruje ono, że tym, co decyduje o byciu osobą, jest przede wszystkim życie duchowe. Elementy filozofii cielesności, jakie spotykamy u Lotza, zbudowane były głównie w oparciu o terminologię filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Autor pisał, że ciało jest materią ludzkiego bytu i łączy ono człowieka ze światem nieorganicznym i organicznym. Tym, co decyduje o transcencji człowieka względem przyrody, jest jego duchowość. Trzeba jednak zauważyć, że przytoczone wyrażenia podkreślają jedność cielesno-duchową człowieka. Lotz pisał, że sfera duchowa przenika całą cielesność, tak iż akty cielesne człowieka są zawsze także aktami osobowymi i nie można ich utożsamiać z ich odpowiednikami w świecie zwierzęcym³²

Lotz w niektórych partiach swych pism — jak była wyżej mowa — utożsamiał ducha (*Geist*) z intelektem (*Vernunft*). Trzeba by jednak raczej powiedzieć, że według niego życie intelektualne jest jednym z przejawów ducha ludzkiego. Duch nie wyczerpuje się jednak w funkcjach intelektu: pojęciowaniu, sądzeniu i rozumowaniu. W podanych określeniach człowieka występuje nazwa „duch” (*Geist*), a nie „dusza” (*Seele*) — jak filozofia arystotelesowsko-tomistyczna nazywa czynnik niematerialny w człowieku. Zwyczajne językowe współczesnych filozofów piszących o strukturze ludzkiego bytu są zróżnicowane. Pomijając ujęcia monistyczne, możemy się spotkać zarówno z utożsamianiem duszy i ducha, jak i z ich odróżnianiem, co w efekcie prowadzi do trychotomicznej koncepcji bytu ludzkiego (ciało, dusza, duch). Lotz w swojej antropologii przyjmował metafizyczną teorię złożenia bytu z materii i formy. Uważał, że forma bytów ożywionych może być nazwana — oczywiście w analogiczny sposób — „duszą”, zgodnie zresztą z tradycją arystotelesowsko-tomistyczną, w której przyjmowano istnienie „duszy” roślinnej, zwierzęcej i rozumnej. W świecie organicznym poniżej człowieka (*untermenschlich*) forma (czyli „dusza”) jest przywiązana do materii (rozumianej tu w znaczeniu fizycznym, a nie metafizycznym). W człowieku zaś formą bytu (duszą) jest niematerialny duch. Można więc powiedzieć, że duch jest charakterystycznym tylko dla człowieka ty-

³⁰ LOTZ, *Person und Ontologie*, s. 389–390; TENZE, *Person und Freiheit*, s. 18–19; TENZE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 309, 318; TENZE, *L'unità dell'uomo e la molteplicità delle figure*, AF 27 (1964), s. 277–286.

³¹ A. BRUNNER, *Le personne incarnée*, Paris 1947; TENZE, *Der Stufenbau der Welt. Ontologische Untersuchungen über Person, Leben, Stoff*, München 1950, s. 9–25; por. LOTZ, *Person und Ontologie*, s. 374, 389; TENZE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 317–318; TENZE, *Personalismus*, k. 292; TENZE, *Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handels*, w: W. DREIER, G. TEICHTWEIER (red.), *Herausforderung und Kritik der Moralthologie*, Würzburg 1971, s. 81–83; G.A. MCCOOL, *Recent Trends in German Scholasticism: Brunner and Lotz*, IPhQ 1 (1961), s. 668–682.

³² LOTZ, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 406; TENZE, *Ich – Du – Wir*, s. 21–25.

pem duszy, różniącym się istotnie od „duszy” roślinnej czy zwierzęcej. Nie można więc tu mówić o trychotomicznej strukturze ludzkiego bytu (ciało, dusza, duch), lecz o hylemorficznym złożeniu ludzkiego bytu z materii (ciała) i formy (duszy — ducha). W pismach Lotza można jednak spotkać określenie, jak „trój-jedność ludzkiego życia” (*Drei-Einheit des menschlichen Lebens*), które sugeruje ujęcie trychotomiczne³³. Trzeba jednak zauważyć, że zagadnienie trój-jedności ludzkiego bytu pojawia się wyłącznie w teologicznych tekstach Lotza. Jego zdaniem, szczytową zdolnością ludzkiego ducha jest otwarcie się na Absolut (o czym będzie jeszcze mowa). Otwarcie na Absolut występuje we wszystkich aktach intelektu (w sposób *implicite*), może też stać się wyraźne (*explicite*) w świadomie podejmowanych aktach refleksji (*reditio completa*). Jest możliwa jeszcze jedna forma aktualizacji relacji ludzkiego ducha do Absolutu, a mianowicie osobista relacja, nawiązywana z Bogiem w aktach religijnych. Lotz niejednokrotnie łączył antropologię filozoficzną z teologiczną, co wyraża to np. podtytuł jego monografii o osobie i wolności *Person und Freiheit. Eine philosophische Untersuchung mit theologischen Ausblicken* („Badanie filozoficzne z odniesieniami teologicznymi”). Jeżeli więc uwzględnia się religijną i teologiczną perspektywę życia duchowego, wówczas można wskazać trzy przenikające się poziomy ludzkiej egzystencji: życie cielesne, życie duchowe (osobowe) oraz boskie życie w człowieku. Jest to jednak inna triada niż ta, w której odróżnia się ciało, duszę i ducha.

2. Akty osobowe

W pismach Lotza występują opisy fenomenologiczne oraz analizy ejdetyczne rozmaitych ludzkich aktów i postaw, m.in.: aktów poznania, miłości, modlitwy, stanów samotności, szczęścia. Przybliżmy obecnie najbardziej fundamentalne akty osobowe, a właściwie grupy aktów, określane już od starożytnej filozofii greckimi słowami: *theoria*, *praxis*, *poiesis*³⁴

Pierwszą dziedzinę działań człowieka, określaną słowem *theoria*, Lotz scharakteryzował w następujących słowach:

Theoria to poznanie prawdy, wyraża ją najdoskonalej sąd, mający wartość absolutną; ta wartość absolutna wyraża się słowem „jest”³⁵

W dziedzinie *theoria* chodzi zatem o akty poznania. Są one domeną poszczególnych władz poznawczych. Lotz rozwijał tradycyjną ich koncepcję, zakorzenio-

³³ TENŹE, *Person und Freiheit*, s. 23–25; TENŹE, *Die Drei-Einheit der Liebe. Eros – Philia – Agape*. Frankfurt am M. 1979, s. 24–26.

³⁴ LOTZ, *Ich – Du – Wir*, s. 137–138; TENŹE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 320–379; TENŹE, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, s. 136–137.

³⁵ TENŹE, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, s. 137.

ną w antropologii arystotelesowsko-tomistycznej. Korzystając ze scholastycznej terminologii, wyróżniał: pojedyncze zmysły zewnętrzne (*die äusseren oder Einzel-Sinne*), zmysł wspólny (*Gemeinsinn; sensus communis*), pamięć zmysłową (*sinnliche Gedächtnis*), wyobraźnię, czyli władzę tworzenia przedstawień (*Phantasie; die Einbildungskraft*), władzę osądu (*die Schätzungskraft; vis aestimativa*), władzę osądu myślowego (*die Einigungskraft; vis cogitativa*), rozum (*das Verstand; ratio*) oraz intelekt (*die Vernunft; intellectus*) — możliwościowy i czynny³⁶. Wymienione władze mają właściwe sobie przedmioty formalne (aspekty poznawanej rzeczywistości) i nie są wyłącznie pasywne w procesach poznawczych. W poznaniu przedmiotowym podmiot wyposażony w wymienione władze jest zawsze aktywny. Lotz wypowiadał się jednak dość ostrożnie na temat relacji przedmiotu samego w sobie (*an sich*) do przedmiotu poznania, tak że trudno jest jednoznacznie przypisać mu realizm bądź idealizm poznawczy. Autor pisał bowiem, że akty poznawcze przybliżają nam cechy rzeczy „bardziej lub mniej dokładnie”³⁷. Przedmiot poznania jest „podobieństwem rzeczy” (*similitudo rerum*) poznawanej. Lotz nie pisał jednak o identyczności przedmiotu samego w sobie i przedmiotu poznania, jak to czynił np. MIECZYŚLAW A. KRĄPIEC OP (1921–2008) w *Realizmie ludzkiego poznania*. Czytamy tam:

Treść, czyli układ cech w poznaniu, jest więc taki sam, jak i w rzeczy, czyli w przedmiocie poznania. Przedstawienie treści rzeczy w pojęciu jest środkiem pozwalającym poznać samą rzecz. (...) Treść (układ cech) jest identyczna — w aspekcie ujętych cech, konstytuujących ją jako znak — w pojęciu i w rzeczy; czynności duszy poznającej zmierzają do odczytania treści rzeczy, nie kończąc się na subiektywnych modyfikacjach psychiki³⁸

Aktywny udział podmiotu w akcie poznawczym, podkreślany przez KANTA i jego kontynuatorów (m.in. przez MARÉCHALA, do którego teorii poznania Lotz się odwoływał), staje się widoczny, gdy podda się analizie działanie poszczególnych instancji poznawczych.

Podstawowymi władzami poznawczymi człowieka są pojedyncze zmysły zewnętrzne³⁹. Lotz pisał, że nazywamy je zmysłami zewnętrznymi, ponieważ dzięki nim poznajemy świat zewnętrzny względem nas. Są to zarazem zmysły pojedyncze, gdyż ujmują zawsze tylko jakiś aspekt rzeczywistości, np. oko percypuje barwy, a ucho dźwięki. Promienie słońca przez jeden zmysł mogą być odbierane jako światło, a przez inny jako ciepło. Przedmiot formalny każdego zmysłu jest strukturą aprioryczną. W poznaniu zmysłowym dokonuje się pewna odmiana abstrakcji

³⁶ TENŻE, *Transzendente Erfahrung*, s. 27–59; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 322–324.

³⁷ *Die Eindrücke nahe bringen uns mehr oder weniger genau die Eigenart der Gegenstände*; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 321.

³⁸ M.A. KRĄPIEC, *Realizm ludzkiego poznania* (Dziela 2), Lublin 1995², s. 91.

³⁹ LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, s. 28; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 320–322.

zmysłowej, polegająca na ukierunkowaniu poszczególnych zmysłów na właściwe tylko dla nich cechy rzeczywistości, wzbudzające w nich stosowne wrażenia.

W dalszych etapach procesu poznawczego biorą udział władze wewnętrzne. Pierwszą z nich jest zmysł wspólny. Za istnieniem takiej instancji poznawczej przemawia analiza poznania zmysłowego. Jak wspomniano, zmysły zewnętrzne poznają przedmiot tylko aspektywnie, zgodnie z własnymi przedmiotami formalnymi. Pomimo to w świadomości podmiotu jawi się zawsze jeden, zintegrowany przedmiot poznania. Skoro zmysły zewnętrzne „rozłożyły” poznawany obiekt na własne przedmioty formalne, to musi też istnieć w człowieku taka instancja, która je na nowo złoży w całość. Funkcją zmysłu wspólnego jest zatem integracja poszczególnych wrażeń zmysłowych w jeden przedmiot poznania zmysłowego. Lotz twierdził, że przedmiotem formalnym (*a priori*) zmysłu wspólnego jest kategoria przestrzeni. Ukonstytuowany w akcie poznawczym przedmiot poznania zmysłowego jawi się bowiem świadomości jako jeden przestrzenny obraz.

Kolejnymi władzami wewnętrznymi są: pamięć zmysłowa i wyobraźnia. Zdaniem Lotza, każdy nowy akt poznawczy (i konstytuowany w nim przedmiot) zostaje zintegrowany z innymi aktami, dzięki czemu życie poznawcze człowieka odznacza się ciągłością. Za sprawą wyobraźni dokonuje się czasowe zjednoczenie aktów i przedmiotów poznawczych (podobnie jak na etapie działania zmysłu wspólnego dokonywało się zjednoczenie przestrzenne). Wyobraźnia uzupełnia działanie zmysłu wspólnego, dzięki czemu mamy do czynienia już nie z samym spostrzeżeniem (*Wahrnehmung*), lecz z naocznym, czasoprzestrzennym przedstawieniem (*Vorstellung*) przedmiotu. Każde przedstawienie jest też uzupełniane treściami wcześniejszych aktów poznawczych, co świadczy o działaniu pamięci zmysłowej. Przedmiotem formalnym zarówno wyobraźni, jak i pamięci, jest kategoria czasu. Wyobraźnia dotyczy teraźniejszości i przyszłości (przyszłości dotyczy wyobraźnia „produktywna”, czyli twórcza), natomiast pamięć — przeszłości. Lotz zaznaczał, że nawiązuje tu do nauki Immanuela Kanta (1724–1804) o przestrzeni i czasie jako apriorycznych formach naoczności, nieznacznie ją jednak modyfikując. Kant bowiem uważał, że przestrzeń jest formą zmysłów zewnętrznych, czas zaś — wewnętrznych. Według Lotza natomiast, i przestrzeń, i czas są przedmiotami formalnymi wewnętrznych władz⁴⁰ Dodajmy, że przedstawione tu uwagi Lotza na temat czasu i przestrzeni oraz ich podporządkowania władzom poznawczym dotyczą kwestii epistemologicznych, a nie ontologicznych. W tym miejscu autor nie rozstrzyga kwestii, czy czas i przestrzeń są wyłącznie kategoriami podmiotu, czy też mają one *fundamentum in re*⁴¹

⁴⁰ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 324.

⁴¹ Na temat ontologicznych aspektów Lotzowskiej teorii czasu zob.: K. WOLSZA, *Czas i wieczność w filozofii Johannaesa B. Lotza*, w: TENŻE (red.), *Czas – ewolucja – duch. Księga pamiątkowa dedykowana*

Kolejny etap procesu poznania uaktywnia władzę osądu zmysłowego (*vis aestimativa*), którą dysponują także zwierzęta, oraz właściwą tylko człowiekowi władzę osądu myślowego (*vis cogitativa*)⁴² Według scholastyków, *vis aestimativa* umożliwia dokonanie oceny zmysłowej poznawanego przedmiotu, czyli elementarnego rozpoznania, czy jest użyteczny, czy szkodliwy dla podmiotu. Akt poznawczy człowieka w tym się jednak nie wyczerpuje. Wyższa władza — osądu myślowego (*vis cogitativa*) — pozwala na poznanie sensu przedmiotu oraz dokonanie interpretacji. Lotz uznawał *vis cogitativa* za władzę poznania zmysłowego, choć działającą na najwyższym jego szczeblu. W scholastycznej teorii poznania natomiast *vis cogitativa* była określana również jako rozum szczegółowy i traktowana jako synteza działania zmysłów i rozumu. Według Lotza, władza osądu myślowego aktywnie kształtuje proces poznania zmysłowego, posiadając także swój własny przedmiot formalny. Jest nim naoczna postać lub obraz rzeczy (*die anschauliche Dingsgestalt*). Dzięki tej władzy poznajemy bowiem wiązki wrażeń zmysłowych „jako coś”, a więc jako przedmiot o określonej treści.

W poznaniu ludzkim główną rolę odgrywają wreszcie władze duchowe: rozum (*Verstand; ratio*) i intelekt (*Vernunft; intellectus*) Według Lotza, niższa władza, tzn. rozum (*Verstand*), pełni takie funkcje, jak dokonywanie aktów refleksji, czyli „kompletnego powrotu” (*die vollendete Rückkehr; reditio completa*) podmiotu do samego siebie, oraz poznanie istoty⁴³. Przedmiotem formalnym rozumu (aprioryczną formą) jest istotowy aspekt (*Wesenheit*) poznawanych rzeczy i samego siebie. Intelekt (*Vernunft*), czyli najwyższa duchowa władza człowieka, jest zdolny do ujmowania tego wszystkiego, co poznaje, w samym jego byciu. Przedmiotem formalnym intelektu jest zatem bycie (*das Sein*), czy też — mówiąc językiem tradycyjnej metafizyki — „byt jako byt”. Poznanie bycia jest procesem dwuetapowym. W pierwszym etapie możliwe jest poznanie bycia bytów, w drugim — i są to szczyty ludzkich możliwości poznawczych — samego bycia jako takie. Jak wiadomo, szczególnie HEIDEGGER analizował sytuacje, w których człowiek może się zbliżyć do tajemnicy bycia⁴⁴. Z metafizycznych prac Lotza, a szczególnie z rozprawy *Das Urteil und das Sein*⁴⁵, wiemy, że jego zdaniem jednym ze sposobów poznania bycia są akty poznania sądowego. Z tego powodu uważał je za poznanie o zasadniczym znaczeniu dla metafizyki. W akcie sądzenia dokonuje się nie tylko asercja określo-

księdzu profesorowi Tadeuszowi Wojciechowskiemu z okazji 80. rocznicy urodzin (Opolska Biblioteka Teologiczna 20), Opole 1997, s. 251–265; TENŻE, *Człowiek w horyzoncie bycia i wartości. Historyczno-systematyczne studium filozofii Johanna B. Lotza*, Opole 2007, s. 300–310.

⁴² LOTZ, *Transzendente Erfahrung*, s. 33–35; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 324–326.

⁴³ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 326.

⁴⁴ Zob. np. R. ROZDŻEŃSKI, *O wieloznaczności bycia u Heideggera*, w: WOLSZA (red.), *dz. cyt.*, s. 221–233.

⁴⁵ J.B. LOTZ, *Das Urteil und das Sein. Eine Grundlegung der Metaphysik* (Pullacher Philosophische Forschungen 2), Pullach bei München 1957.

nych stanów rzeczy („jest tak a tak”), lecz także samego bycia („jest”). Łącznik sądowy, oprócz tradycyjnie przypisywanych mu funkcji: łączenia podmiotu z predykatem oraz wyrażania asercji, pełni również funkcję ujawniania bycia⁴⁶

Poglądy Lotza na temat przebiegu poznania (*theoria*) streszczają jego własne słowa:

Ludzkie poznanie jest początkowo zwrócone ku światu. Zaczyna się ono od wrażeń, które pochodzą od rzeczy zewnętrznych i dostają się do naszych organów zmysłowych. Na ich podstawie wyobraźnia tworzy zmysłowo naoczne kształty, czyli właśnie wyobrażenia rzeczy zewnętrznych. Wyobrażenia te są interpretowane przez rozsądek [rozum — K. W.], który je pojmuje, odczytując z naocznych kształtów istotę, jaka tkwi u ich podłoża i czyni je zrozumiałymi. Ale istota mówi, czym jest to, co się jawi zmysłowo, czyli w jaki sposób udziałem jego (jako drzewa, jako człowieka itp.) jest byt [bycie — K. W.]. Tym samym w rozsądku [w rozumie — K. W.] dochodzi już do głosu rozum [intelekt — K. W.], dostrzegający byt [bycie — K. W.], który nie jest zacieśniony do tej czy innej istoty, lecz jako nieograniczona „pełnia” wszystkie je obejmuje i jest ich podłożem⁴⁷

Charakterystykę drugiej dziedziny aktów osobowych — *praxis* — można rozpocząć również od słów Lotza: „*Praxis* jest działaniem etycznym, urzeczywistniającym dobro, dokonywanym wolnym aktem z absolutnej konieczności moralnej”⁴⁸

Do grupy wspomnianych działań etycznych Lotz zaliczał: akty miłości, nadziei, odpowiedzialności, dialogu z innymi osobami, suwerenności (autarkii) w podejmowaniu decyzji, transgresji, dążenia do wychodzenia poza siebie (*Außer-sich-zugehen*), czyli do różnego rodzaju transgresji. W niniejszej prezentacji zwróćmy uwagę na akty miłości, które Lotz omawiał najobszerniej. Wielokrotnie wyrażał przekonanie o współprzenikaniu się aktów poznania i miłości w życiu osobowym. Eksponując więź poznania i miłości, chciał przewyciężyć jednostronność filozofii GEORGA W.F. HEGLA (1770–1831), a z drugiej strony — różnych odmian sentymentalizmu⁴⁹. Fenomen miłości jest bogaty i zróżnicowany. O różnorodności odmian miłości świadczy wypracowana w języku greckim terminologia, którą Lotz się posłużył. Odróżniając trzy stopnie miłości — *eros*, *philia* oraz *agape* — pisał jednocześnie o ich jedności (trój-jedności)⁵⁰

⁴⁶ TENŻE, *Ontologia*, s. 36–42. Na temat roli poznania sądowego w filozofii Lotza zob.: R. PRIETO, *Estructura noetica del juicio ontologico en J.B. Lotz*, San Juan 1968; J. HERBUT, *Metoda transcendentalna w metafizyce*, Opole 1987, s. 79–80; TENŻE, *Metoda transcendentalna: Uzasadnianie twierdzeń filozoficznych przez próby ich obalania*, w: TENŻE, *Artykuły i szkice. Z metodologii i teorii metafizyki, filozoficznej analizy języka religii oraz etyki i metaetyki* (Opolska Biblioteka Teologiczna 106), Opole 2008, s. 121–133; K. WOLSZA, *Ontologiczne i metafizyczne aspekty myśli Johanna B. Lotza*, RTSO 25 (2005), s. 61–86.

⁴⁷ LOTZ, *Wdrożenie w medytację nad Nowym Testamentem*, s. 42.

⁴⁸ TENŻE, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, s. 137; TENŻE, *Das Gute als Gegenstand des sittlichen Handelns*, s. 64–85.

⁴⁹ TENŻE, *Von Liebe zu Weisheit. Grundströmungen eines Lebens*, Frankfurt am M. 1987, s. 145, 149–150; TENŻE, *Allein die Liebe macht sehend*, Leipzig 1989, s. 116, 119–120.

⁵⁰ TENŻE, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 26–29.

Miłość pojęta jako *eros* jest miłością zmysłową, afektywną. Jest ona uwarunkowana cielesną strukturą i występuje także w świecie zwierzęcym⁵¹. Jednak u człowieka miłość erotyczna nie jest nieosobowa. Uczestniczy ona w tworzeniu dalszych, osobowo-duchowych, odmian miłości i odwrotnie — sama jest przez nie kształtowana. Nie można zatem całkowicie utożsamiać ludzkiej miłości erotycznej z tą jej analogią, która jest obecna w świecie zwierzęcym, tak jak ludzka *vis cogitativa* nie pokrywa się ze zwierzęcą *vis aestimativa*. Odczucia wzbudzone w aktach miłości erotycznej zamieniają się w intencjonalne uczucia — dzięki udziałowi woli i innych władz duchowych. W miłości erotycznej człowieka przekraczany jest dystans w stosunku do korelatu. *Eros* człowieka nie jest oderwany od uniwersum wartości, przede wszystkim od piękna, wzbudzającego upodobanie. Miłość erotyczna ma zatem wymiary aksjologiczne, choć nie stanowi jeszcze szczytów miłości.

Drugi stopień miłości, określany słowem *philia*, ma charakter duchowo-osobowy. Podmiot kieruje relację bezinteresownej przyjaźni w stronę partnera traktowanego jako osoba. W języku współczesnej filozofii używa się takich określeń, jak „drugie ja” (*alter ego*), „ty”, „drugi”. Lotz pisał, że miłość pojmowana osobowo wyrasta z wolności. Zjednoczenie z partnerem miłości jest personalnym dialogiem, w którym słowo jednego podmiotu znajduje dopełnienie w odpowiedzi drugiego. O ile w miłości erotycznej naczelną (choć nie jedyną) wartością było piękno, o tyle miłość przyjacielska (*philia*) wiąże się z doświadczeniem drugiej osoby jako dobra. Domaga się ono odpowiedzi aksjologicznej w formie realizowania go⁵²

Słowem *agape* zwykło się wreszcie określać miłość wyrażającą się w bezinteresownym oddaniu się drugiemu. W myśli Lotza *agape* ma już charakter teologalny. Autor nazywa ją miłością „bosko-osobową” (*göttlich-personal*) oraz „bosko-łaskawą” (*göttlich-gnadehaft*)⁵³. Te dwie nazwy kondensują najważniejsze przekonania Lotza dotyczące tej odmiany miłości. *Agape* jest miłością osobową, gdyż w niej w najpełniejszy sposób urzeczywistnia się ludzkie bycie osobowe. Jest to zarazem miłość boska, ponieważ zdolność jej urzeczywistnienia przekracza naturalne ludzkie uzdolnienia. Realizacja *agape* jest darem Boga—Miłości i odpowiedzi człowieka. Dar taki w teologii zwie się łaską, zatem *agape* jest miłością „łaskawą” — płynącą z łaski. Źródłem *agape* jest Bóg. Zdaniem Lotza, istotę *agape* oddają następujące słowa Pierwszego listu św. Jana: „W tym przejawia się miłość, że nie my umiłowaliśmy Boga, ale że On sam nas umiłował i posłał Syna swojego jako ofiarę przebłagalną za nasze grzechy” (1 J 4, 10). U podstaw ludzkiej *agape* leży doświadczenie

⁵¹ Tamże, s. 53–68; TENŻE, *Von Liebe zu Weisheit*, s. 66–74; TENŻE, *Allein die Liebe macht sehend*, s. 57–64.

⁵² TENŻE, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 91–107; TENŻE, *Von Liebe zu Weisheit*, s. 74–86; TENŻE, *Allein die Liebe macht sehend*, s. 64–73.

⁵³ TENŻE, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 163; TENŻE, *Von Liebe zu Weisheit*, s. 107; TENŻE, *Allein die Liebe macht sehend*, s. 91.

nie miłości pochodzącej od Boga, zgodnie ze słowami cytowanego listu: „Myśmy poznali i uwierzyli miłości, jaką Bóg ma ku nam” (1 J 4,16)⁵⁴

Poszczególne odmiany miłości nie są od siebie odizolowane, lecz wzajemnie się przenikają. Ponadto miłość nie jest odseparowana od poznawczego życia człowieka⁵⁵. Oprócz poznania intelektualno-intuicyjnego człowiek dysponuje również poznaniem miłosno-intuicyjnym⁵⁶. Lotz zatem, podobnie jak niektórzy fenomenologowie, przyjmował poznawczy wymiar aktów miłości, ujawniający się szczególnie w poznawaniu wartości⁵⁷. Znamienny dla takiej epistemologii miłości jest tytuł *Allein die Liebe macht sehend* („Tylko miłość czyni [człowieka] widzącym”) nadany przez autora jednej z ostatnich monografii, która była podsumowaniem jego filozoficznej drogi. Lotz wskazuje w niej na to, że miłość uzdalnia człowieka do dostarczenia niektórych sfer rzeczywistości, zwłaszcza metafizycznych i aksjologicznych, które mogą pozostawać zamknięte dla człowieka w skrajnie racjonalnej postawie. Natomiast miłość połączona z poznaniem pozwala na odkrywanie prawdy o bycie, byciu, wartościach, człowieku i Bogu. Wyraża również jedność osoby ludzkiej wyposażonej w zdolność do poznawania i kochania.

Pozostaje jeszcze trzecia dziedzina ludzkiej aktywności — określana słowem *poiesis*. Słowo to odnosi się do działalności twórczej i wytwórczej, a więc głównie artystycznej i technicznej⁵⁸. Przybliżmy najpierw elementy Lotzowskiej filozofii techniki. Autor odróżniał w niej rzemiosło (*Handwerk*) od techniki (*Technik*)⁵⁹. Różnica między wytworami rzemiosła a zdobyciami współczesnej techniki nie jest jednak jakościowa (istotowa), a dotyczy stopnia rozwoju. Doskonalona działalność rzemieślnicza doprowadziła do powstania techniki i do rewolucji technicznej. Praca rzemieślnicza związana była z koniecznością zapewnienia sobie bezpieczeństwa (produkowanie ubrań, budowanie mieszkań) i z tendencją do usprawniania codziennego życia (tworzenie narzędzi). Człowiek korzystał w niej z materiałów, jakie zastawał w przyrodzie nieożywionej oraz ożywionej (w świecie roślinnym i zwierzęcym). Rzemiosło zaczęło się przekształcać w technikę wówczas, gdy człowiek

⁵⁴ TENZE, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 165–190; TENZE, *Geläuterte Liebe als Weg zu reifem Glück* (Theologie und Leben 90), Meitingen – Freising 1991.

⁵⁵ TENZE, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 108–115; TENZE, *Von Liebe zu Weisheit*, s. 94–101; TENZE, *Allein die Liebe macht sehend*, s. 81–86.

⁵⁶ TENZE, *Der geistliche Mensch. Anregungen nach Texten aus den Paulusbrieffen* (Theologie und Leben 83), Meitingen – Freising 1987, s. 16.

⁵⁷ TENZE, *Von Liebe zu Weisheit*, s. 149–150; TENZE, *Allein die Liebe macht sehend*, s. 119–120.

⁵⁸ TENZE, *O drugiej drodze św. Tomasza z Akwinu*, s. 137; TENZE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 368–377; TENZE, *Tecnica e immagine*, AF 25 (1962), s. 271–277; TENZE, *Technik und Bild*, w: H.W. BARTSCH (red.), *Entmythologiesierung und Bild*, Hamburg – Bergstedt 1964, s. 67–73; TENZE, *Religion und Technik*, „Zur Debatte” 8 (1978), nr 6, s. 6; TENZE, *In jedem Menschen steckt ein Atheist*, Frankfurt am M. 1981, s. 30–31, 43; TENZE, *Wahrheit und Wirklichkeit in Kunstwerk*, SdZ 201 (1983), s. 555–566.

⁵⁹ TENZE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 269.

zamiast prostych narzędzi zaczął tworzyć coraz bardziej złożone konstrukcje. Nie były one poruszane wyłącznie siłami człowieka, jak to miało miejsce w prostych narzędziach rzemieślniczych, lecz wykorzystywały siły przyrody: wodę, wiatr, ogień. Człowiek stopniowo bowiem opanowywał żywioły, rozciągał na nie swoją władzę i wykorzystywał do własnych celów. Wytwory techniki zaczęły mieć coraz bardziej wyrafinowany charakter. Pojawiły się także sprzężenia zwrotne pomiędzy ludzkimi potrzebami a wytworami techniki. Z jednej strony bowiem technika — dalszy etap rzemiosła — służy zaspokajaniu ludzkich potrzeb, z drugiej zaś — w człowieku jako użytkowniku techniki wyzwala ją się nowe potrzeby, nieznane w cywilizacji przedtechnicznej. Refleksje na temat sprzężenia człowieka i techniki formułował także Heidegger. Według niego, w świecie zdominowanym przez technikę pogłębia się stan zapomnienia bycia i króluje nihilizm. Filozof ten pisał:

Ziemia i jej atmosfera stają się surowcem. Człowiek staje się materiałem ludzkim, który przeznacza się do wyznaczonych celów. Bezwarunkowa samorealizacja rozmyślnego dostawiania świata zostaje bezwzględnie zorganizowana w sytuację, w której człowiek rozkazuje — jest to proces wynikający z ukrytej istoty techniki. (...) Współczesna nauka i totalne państwo jako konieczne następstwa istoty techniki postępują zarazem w jej orszaku⁶⁰

Filozofia techniki u Lotza zawiera więcej pozytywnych wątków niż refleksje Heideggera⁶¹. Autor zwracał uwagę na korelacje człowieka i świat techniki. Ów świat niewątpliwie wpływa na człowieka i może to skutkować symptomami opisywanymi przez Heideggera. Trzeba jednak podkreślić, że człowiek jako twórca techniki i użytkownik techniki może na nią wpływać, humanizować ją, widzieć w technicznej aktywności realizację swego podobieństwa do Stwórcy. Zintegrowana ludzka osoba powinna być jednocześnie istotą techniczną („zwierzęciem technicznym” — *animal technicum*), rozumną (*animal rationale*), metafizyczną (*animal metaphysicum*), społeczną (*animal politicum*), religijną (*animal religiosum*). W całościowym spojrzeniu na człowieka i na technikę oprócz „technicznej strony techniki”, niosącej sygnalizowane przez Heideggera zagrożenia, może się ujawnić także „ludzka strona techniki”, a nawet strona religijna (wspomniane wyżej podobieństwo do Stwórcy)⁶²

Oprócz rzemiosła i techniki do dziedziny *poiesis* należy także działalność artystyczna. Zdaniem Lotza, struktura działań prowadzących do powstania wytworów techniki oraz dzieł sztuki jest analogiczna. Działalność rzemieślnicza i techniczna człowieka podporządkowana jest jednak wartościom witalnym i utylitarnym, głównie użyteczności (*das Nützliche*), natomiast aktywność twórcza w różnych dzie-

⁶⁰ M. HEIDEGGER, *Cóż po poecie*, tł. K. Wolicki, w: TENŻE, *Drogi lasu*, tł. J. Gierasimiuk i in., Warszawa 1997, s. 234.

⁶¹ LOTZ, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 371.

⁶² *Tamże*, s. 372; TENŻE, *Religion und Technik*, s. 6.

dzinach sztuki ukierunkowana jest na wartość piękna⁶³. Dzieło sztuki sprawia, że staje się uchwytnie. Ujawnia ono ponadto tajemnicę samego bytu (piękno jest jednym z bytowych transcendentaliów)⁶⁴. Przez doświadczenie piękna człowiek może zyskiwać dostęp do głębokich warstw rzeczywistości. Estetyka filozoficzna (podobnie jak ontologia i antropologia) może być rozwijana w polu różnicy ontologicznej — między bytem a byciem⁶⁵. Dodajmy jeszcze, że Lotz dzielił dziedziny sztuki na dwie grupy: związane z przestrzenią (*Raum-Kunst*) i czasem (*Zeit-Kunst*). Do pierwszej grupy zaliczał: architekturę, plastykę i malarstwo, do drugiej zaś: muzykę, taniec, literaturę (poezję i prozę).

Omówione wyżej trzy grupy aktów osobowych związane są z klasyczną triadą wartości: prawdą (*theoria*), dobrem (*praxis*) i pięknem (*poiesis*). Za fundamentalną wartość Lotz uznawał prawdę, zaś sferę *theoria* — za dziedzinę ludzkich działań leżącą u podstaw innych. Wartości prawdy, dobra i piękna łączą się ze sobą, a w sferze bytowej (jako transcendentalia) nawet są zamienne (*transcendentalia convertuntur*). Również przyporządkowane im akty powinny się łączyć i uzupełniać, jak o tym pisał Lotz:

U podstaw *poiesis* i *praxis* leży ostatecznie antyczna *theoria*, która otwiera nam spojrzenie na całość rzeczywistości i dopiero przez to uobecnia nam jako takie — ostateczną [podstawę] i całość⁶⁶

3. Osoba i wspólnota

Życie osobowe człowieka wyraża się nie tylko w omówionych wyżej aktach, lecz również w relacjach do innych osób. Człowiek jest bowiem istotą wspólnotową i wspólnototwórczą. Większość historycznych koncepcji osoby, na czele z klasyczną (Boecjańską), niezbyt wyraźnie eksponowała ten element struktury osoby. Dopiero w dwudziestowiecznej filozofii, szczególnie w filozofii dialogu, wyraźniej zwrócono uwagę wspólnotowy charakter osoby i na relacje międzyosobowe. Tacy autorzy, jak: GABRIEL MARCEL, FERDINAND EBNER, MARTIN BUBER, których myślą posiłkował się także Lotz, podkreślali, że sama struktura osoby jest „dialogiczna” Osoba o takiej strukturze jest otwarta na to, co poza nią — coś innego

⁶³ TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 378.

⁶⁴ Tamże, s. 200–207; TENŻE, *Die Grundbestimmungen des Seins vollzogen als transzendente Erfahrung*, Innsbruck – Wien 1988, s. 69–85; por. K. WOLSZA, *Problematyka transcendentaliów w interpretacji Johanna B. Lotza*, SPCh 33 (1997), nr 2, s. 144–153.

⁶⁵ J.B. LOTZ, *Ästhetik aus der ontologischen Differenz. Das An-wesen des Unsichtbaren im Sichtbaren* (Münchener Philosophische Studien 16), München 1984.

⁶⁶ *Der Poiesis und der Praxis liegt schließlich die antike Theoria zugrunde, die uns die Schau der Gesamtwirklichkeit eröffnet und damit erst das Letzte und Ganze als solche zugänglich macht*; TENŻE, *Mensch – Sein – Mensch*, s. 374.

(*das Andere*) oraz kogoś innego (*der Andere*). Relacja do drugiego człowieka (do osobowego ty) jest istotnym elementem struktury osoby⁶⁷. Życie osobowe kształtuje się w relacjach do innych osób. Lotz podkreślał, że wspólnotowość jest nie tylko biologiczną i psychiczną potrzebą człowieka. Wektor odniesienia do innych jest stałym elementem struktury bytu osobowego. Egzystencjały bycia u siebie (*Bei-sich-sein*) oraz bycia poza sobą (*Außer-sich-sein*), a zwłaszcza bycia u innego (*Beim-Anderen-sein*), wyznaczają osobową egzystencję. Osoba nigdy nie może w pełni być u siebie, bez jednoczesnego bycia u innego⁶⁸

Myśl Lotza na temat wspólnotowych aspektów życia osobowego rozwijała się na dwóch drogach. Początkowo miała ona charakter bardziej negatywny — w tym sensie, że wspólnota była ukazywana raczej jako przezwyciężenie osamotnienia człowieka niż wartość sama w sobie. W pracach poświęconych zagadnieniu samotności Lotz pisał, że losem człowieka nie jest osamotnienie, choć nieusuwalnym momentem jego egzystencji jest samotność (autor odróżniał oba stany). W późniejszych pismach, zainspirowanych filozofią dialogu, Lotz rozwijał natomiast pozytywną teorię wspólnoty. Eksponował dialogiczną relację ja – ty jako relację właściwą bytowi osobowemu. Przybliżmy obecnie oba spojrzenia Lotza na fenomen wspólnoty — negatywne i pozytywne.

Lotz jest autorem kilku prac na temat samotności, z których można wydobyć również pewną koncepcję wspólnoty⁶⁹. Jak wspomniano wyżej, autor odróżniał fenomen osamotnienia (*Vereinsamung*) od samotności (*Einsamkeit*). Osamotnienie polega na zakłóceniu, a nawet na zerwaniu, relacji z innymi ludźmi oraz na zamykaniu się w sobie. Samotność jest natomiast fenomenem, na który składają się cztery postawy: porzucanie rozproszenia (*Abschied von der Zerstreung*), skupienie (*Sammlung*), otwarcie (*Offenheit*) i nowe stawanie się (*Neuwerden*), czyli odnowienie egzystencji⁷⁰. Samotność jest przejawem ludzkiej zdolności do refleksji (*reditio*

⁶⁷ TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 71; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 34.

⁶⁸ TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 66; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 35.

⁶⁹ TENŻE, *Von der Einsamkeit des Menschen*, „Mitteilungen der Werkgemeinschaften christlicher Arbeitnehmer” 15 (1952), nr 7, s. 1–7; TENŻE, *Von der Einsamkeit des Menschen*, Frankfurt am M. 1955; TENŻE, *Das Phänomen der Einsamkeit im Lichte der personalen Anthropologie*, w: W. BITTER (red.), *Einsamkeit in medizinisch-psychologischer, theologischer und soziologischer Sicht. Ein Tagungsbericht*, Stuttgart 1967, s. 30–48; TENŻE, *Von der Einsamkeit des Menschen*, „Schweizer Monatshefte” 46 (1966/1967), s. 1083–1089; TENŻE, *Erfahrungen mit der Einsamkeit*, Freiburg – Basel – Wien 1972; TENŻE, *Einsamkeit als menschliche Grenzerfahrung*, w: E. BENZ I IN., *Bewußtseinsweiterung durch Meditation*, Freiburg im Br. 1973, s. 29–54.

⁷⁰ TENŻE, *Von der Einsamkeit des Menschen*, s. 100–112; TENŻE, *Erfahrungen mit der Einsamkeit*, s. 85–93. Według D. von Hildebranda i B. Weltego, którzy analizowali wymienione tu elementy samotności, skupienie jest przeciwieństwem rozproszenia. Traktowali więc oni łącznie pierwszy i drugi element wymieniany przez Lotza; zob. D. VON HILDEBRAND, *Przemienienie w Chrystusie*, tł. J. Zychowicz, Kraków 1982, s. 84–116; B. WELTE, *Filozofia religii*, tł. G. Sowinski, Kraków 1999, s. 185–241.

completa) i nie tylko nie wyklucza otwartego charakteru osobowej egzystencji, lecz nawet go warunkuje. Oba podmioty dialogu, ja i ty, powinny być wypełnione wewnętrzną ciszą, która wyrasta z doświadczenia samotności. Tylko człowiek zdolny do samotności — pisał Lotz — może usłyszeć cichy głos serca partnera dialogu. Ludzie komunikują się tym głosem w najgłębszych pokładach relacji ja – ty, lecz bywa on zagłuszany przez hałaśliwość grup typu „masa”⁷¹. Słowo „masa” (*die Masse*) nawiązuje do terminologii SCHELERA. Według tego fenomenologa, masa jest zbiorowością ukonstytuowaną przez tzw. zarażenie uczuciowe (np. wspólny śmiech, dominująca emocja, porwanie przez tłum itd.). Wspólnotą osobową konstytuują natomiast: miłość, współodczuwanie (*Mitgefühl*), sympatia⁷². Lotz twierdził, że osobowa wspólnota, w przeciwieństwie do masy, opiera się na głębokich relacjach osobowych. Warunkiem ich zbudowania jest wrażliwość na drugiego, która rozwija się m.in. dzięki wielowymiarowemu doświadczeniu samotności⁷³. Droga człowieka od osamotnienia do wspólnoty przebiega więc przez postawę samotności.

Koncepcja wspólnoty w późniejszych pismach Lotza miała nieco odmienny charakter. Jak była mowa, dominowały w niej akcenty pozytywne. Jej punktem wyjścia był opis fenomenu relacyjności bytu osobowego. Buber określał go słowami w formie rzeczownikowej: „między” (*das Zwischen*) oraz „międzyludzkie” (*das Zwischenmenschliche*)⁷⁴. Można się w tym miejscu odwołać do hipotezy z zakresu dziejów filozofii, sformułowanej m.in. przez JACKA FILKA. Wedle niej, poszczególne okresy dziejów filozofii można charakteryzować przy pomocy osób gramatycznych (pierwszej, drugiej, trzeciej). Filozofia starożytna, rozwijana jako filozofia przedmiotu (bytu), byłaby filozofią trzeciej osoby („to”). Zwrot kartezjański ukonstytuował filozofię podmiotu, czyli paradygmat pierwszej osoby („ja”). Wreszcie w filozofii XX w., głównie za sprawą filozofii dialogu, ukształtował się paradygmat drugiej osoby („ty”)⁷⁵. Lotz nie sformułował przytoczonej tu hipotezy historyczno-filozoficznej w takiej postaci, niemniej jednak występują u niego twierdzenia bardzo do niej zbliżone. Pisał, że filozofia dialogu wniosła w najnowszą antropologię filozoficzną najwięcej światła. Do czasu jej powstania ludzka egzystencja była

⁷¹ LOTZ, *Von der Einsamkeit des Menschen*, s. 120; TENŻE, *Erfahrungen mit der Einsamkeit*, s. 99; TENŻE, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 407.

⁷² M. SCHELER, *Istota i formy sympatii*, tł. A. Węgrzecki, Warszawa 1980, s. 27–38.

⁷³ LOTZ, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 407–408; TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 71–75.

⁷⁴ TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 34; por. J. MUNDACUAL, *The dialogical structure of personal existence according to Martin Buber*, Alwaye 1977; H. BUCZYŃSKA-GAREWICZ, *Milczenie i mowa filozofii*, Warszawa 2003, s. 218–220; K. WOLSZA, *Od doświadczenia egzystencji do postawy proegzystencji. Refleksja antropologiczno-filozoficzna*, w: J. CUDA (red.), *Spoleczna aktualizacja tożsamości człowieka. Teologia fundamentalna w interdyscyplinarnym dialogu*, Katowice 2004, s. 45–56.

⁷⁵ J. FILEK, *Filozofia jako etyka*, Kraków 2001, s. 22–25; W. STRÓŻEWSKI, *Doświadczenie bytu — doświadczenie istnienia*, KF 24 (1996), z. 1, s. 19–30; WOLSZA, *Od doświadczenia egzystencji do postawy proegzystencji*, s. 45–56.

analizowana głównie w relacjach do świata, a więc do rzeczywistości określanej zaimkiem występującym w trzeciej osobie — „to” (*Es*). Dopiero w najnowszych dziejach filozofii doszła do głosu relacja do drugiej osoby — „ty” (*Du*)⁷⁶. O doniości filozofii dialogu przekonały Lotza, oprócz lektury pism Bubera, Ebnera czy Marcela, także prace BERNHARDA CASPERA (ur. 1931) na temat roli filozofii dialogu w filozofii religii oraz JOSEFA GOLDBRUNNERA (1910–2003) — psychologa i teologa–pastoralisty — o znaczeniu dialogicznej antropologii dla duszpasterstwa i wychowania⁷⁷. Do filozofii dialogu (a także do tytułu głównej pracy Bubera *Ich und Du*) nawiązuje monografia Lotza z 1968 r. *Ich – Du – Wir*⁷⁸. Lotz podkreśla w niej, że wspólnotę osobową (*Wir*) buduje się na podstawie międzyosobowych relacji dialogicznych ja – ty (*Ich – Du*). Cała ludzka egzystencja realizuje się w „polu napięcia” (*Spannungsfeld*) pomiędzy ja, ty i my⁷⁹

Relacja ja – ty bywa we współczesnej filozofii określana mianem spotkania lub dialogu. Zdaniem Lotza, jest ona elementem struktury bytu osobowego⁸⁰. Podobnie jak Buber, Lotz odróżniał relację rzeczową (ja – to) od dialogicznej, czyli osobowej (ja – ty). Człowiek nawiązuje pierwszy typ relacji z rzeczami pozbawionymi podmiotowości (*ichloses Ding*). Tworzą one „niemy” korelat (*ein stummes Gegenüber*) ludzkich aktów intencjonalnych. Relacje omawianego typu są asymetryczne i dośrodkowe. Człowiek bowiem podporządkowuje sobie świat rzeczy i istot żywych, traktując go użytecznieściowo. Elementy tego świata służą mu jako tworzywo (*Zeug*) do tworzenia narzędzi (*Werkzeug*), a więc zasadniczo jako środki do celów, nie są zaś traktowane autotelicznie. Na tle relacji rzeczowych wyróżniają się relacje osobowe. Partner jest w nich równowartościowym podmiotem, niepowtarzalną osobą. Relacja osobowa nie jest relacją dośrodkową, lecz symetryczną, czyli dośrodkową i zarazem odśrodkową. W relacji ja – ty konstytuuje się fenomen intersubiektywności, który można nazwać za Buberem przestrzenią międzyludzką. Lotz pisał też o obszarze „współ-ludzkim” jako synonimie intersubiektywności (*der Bereich der Intersubjektivität oder besser der Mitmenschlichkeit*). Posługiwał się także terminami technicznymi filozofii dialogu, czyli kategorią spotkania (*Begegnung*) oraz dialogu. Szczególnie często używał tego drugiego słowa, podkreślając jego etymologię. Przedrostek *dia* można oddać słowem „między”, które podkreśla przestrzeń międzyosobową. Druga część wyrazu „dialog”, czyli *logos*, oz-

⁷⁶ LOTZ, *Ich – Du – Wir*, s. 68.

⁷⁷ Tamże, s. 9–11; B. CASPER, *Das dialogische Denken. Eine Untersuchung der religionsphilosophischen Bedeutung F. Rosenzweigs, F. Ebners und M. Bubers*, Freiburg im Br. 1967; J. GOLDBRUNNER, *Realisation. Anthropologie in Seelsorge und Erziehung*, Freiburg im Br. 1966.

⁷⁸ M. BUBER, *Ja i ty. Wybór pism filozoficznych*, tł. J. Doktor, Warszawa 1992.

⁷⁹ LOTZ, *Ich – Du – Wir*, s. 15–132.

⁸⁰ TENŻE, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 407–408; TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 66–95; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 34–43.

nacza słowo. Wykorzystując językową grę, trudną do oddania w języku polskim, Lotz podkreślał, że na międzyosobowy dialog składa się wypowiedziane przez jednego partnera słowo (*Wort*) oraz odpowiedź (*Antwort*) drugiego. Dopiero w relacji ja – ty, w spotkaniu lub w dialogu, człowiek odnajduje w pełni sam siebie jako osobę. Dialogiczna relacja wnosi w jego własne życie nową jakość⁸¹

Dialog międzyosobowy (*Wort* i *Antwort*) nie odnosi się wyłącznie do komunikacji werbalnej. Lotz pisał, że słowny przekaz informacji w rozmowie jest pierwszym stadium dialogu, który powinien się rozwijać w zaufanie i miłość⁸². Dialogiczność zakłada wzajemność. Zaufanie ma miejsce wtedy, gdy jeden partner dialogu polega na drugim partnerze w przekonaniu, że ten go nie zawiedzie⁸³. Lotz definiował zaufanie przy pomocy formuły „ja polega na ty” (*Das Ich verlässt sich auf das Du*). Warto zauważyć, że od użytego tu zwrotu *sich verlassen auf* („polegać na”) wywodzi się niemiecki przymiotnik *zuverlässig*, który najczęściej jest tłumaczony na język polski jako „pewny”, „niezawodny” TADEUSZ KOTARBIŃSKI (1885–1981) oddał jednak ten przymiotnik inaczej — przy pomocy słowa „spolegliwy” Według niego, człowiek spolegliwy — to ktoś, na kim można polegać⁸⁴. Można więc powiedzieć, że zaufanie, będące szczególną odmianą dialogu, polega na wzajemnej postawie spolegliwości. Inną odmianą egzystencjalnego dialogu jest miłość, o której już była mowa. Miłosa relacja do drugiego człowieka powinna być wyzwolona z egocentryzmu (*die selbstfreie Liebe*) i przybierać formy przychylności, proegzystencji, ofiarności. Osoba drugiego człowieka ma być celem, a nigdy środkiem do celu. Lotz omawiał przemianę postawy egocentrycznej w dialogiczną w teologicznych medytacjach na temat miłości⁸⁵ Uważał on jednak, że istnieje także naturalna droga przemiany, jaką jest droga doświadczenia ontologicznego, czyli doświadczenie bycia. W doświadczeniu takim człowiek odkrywa własną relację do bycia jako takiego, a więc do czegoś, co go przekracza, jest nieograniczone (*das unbegrenzte Sein*) i w pewnym sensie absolutne. Poznanie relacji do bycia o takich przymiotach decentralizuje ludzkie „ja”, czyli burzy egocentryzm. Kto potrafi spojrzeć na własną egzystencję w perspektywie relacji do bycia, ten staje się zdolny także do afirmacji „ty” w jego byciu, swoistości, podmiotowości i niepowtarzalności⁸⁶

⁸¹ TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 72; TENŻE, *Person und Freiheit*, s. 40–41, 43; TENŻE, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 407.

⁸² TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 73–78.

⁸³ *Tamże*, s. 78.

⁸⁴ T. KOTARBIŃSKI, *Opiekun spolegliwy*, w: TENŻE, *Medytacje o życiu godziwym*, Warszawa 1985⁴, s. 59–62. We współczesnej polszczyźnie słowo „spolegliwy” zaczyna przybierać inne znaczenie niż u Kotarbińskiego. Coraz częściej przymiotnik „spolegliwy” jest traktowany jako synonim słowa „uległy”; por. Z. BAUMAN, *Życie na przemił*, tł. Z. Kunz, Kraków 2005, s. 79.

⁸⁵ LOTZ, *Die Drei-Einheit der Liebe*, s. 163–221; TENŻE, *Der geistliche Mensch*, s. 56–57; TENŻE, *Wie Gott den Menschen bildet. Die Sendschreiben der Geheimen Offenbarung*, Lautesdorf 1988, s. 53–59.

⁸⁶ TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 77–78.

Relacje dialogiczne rodzą fenomen wspólnoty, określane zaimkiem „my”. Dwa podmioty (ja i ty) tworzą już najbardziej elementarną wspólnotę. Najczęściej jednak wspólnoty ludzkie konstytuowane są przez większą liczbę osób, a więc przez system relacji dialogicznych⁸⁷. Oprócz nich podstawowymi czynnikami wspólnototwórczymi są: wspólne myślenie (komunikacja w prawdzie), wspólna wola (komunikacja w wartościach), wspólne działanie (komunikacja w czynach na rzecz wspólnego dobra). Udział tych czynników w tworzeniu wspólnoty jest zróżnicowany — w zależności od typu grupy. Zgodnie z niemieckim zwyczajem językowym, Lotz odróżniał wspólnotę (*Gemeinschaft*) od społeczności (*Gesellschaft*)⁸⁸. Odmianami wspólnoty są: rodzina, ród (*die Sippe*), naród (*das Volk*). Wspólnota jest „nieuformowanym my” (*das ungeformte Wir*), tzn. że nie jest ona kształtowana przez formalne czy prawne czynniki, lecz przez relacje osobowe (zwłaszcza więzi miłości) i komunikację w wartościach. Natomiast społeczność jest „uformowanym my” (*das geformte Wir*), czyli grupą bardziej zorganizowaną pod względem formalno-prawnym. Realizacja wspólnych celów czy troska o wspólne dobro ma tu uregulowany charakter. W organizacji społeczności większą rolę odgrywa więc prawo niż zaufanie, miłość czy inne dialogiczne postawy⁸⁹.

Lotz przyznawał, że jego koncepcja relacji osobowych, odmiennych od relacji przedmiotowych, była inspirowana filozofią dialogu. Skądinąd wiadomo, że inspiracja dla myśli dialogicznej pochodziła z Biblii, m.in. z pierwszych rozdziałów Księgi Rodzaju. W opisie biblijnym czytamy, że „nie jest dobrze, żeby mężczyzna był sam” (Rdz 2,18). Szukał on więc wśród różnych stworzeń w otaczającym go świecie takiego wypełnienia swych relacji, które by go zadowoliło, ale nie znalazł. Czytamy dalej, że „(...) mężczyzna dał nazwy wszelkiemu bydłu, ptakom podniebnym i wszelkiemu zwierzęciu dzikiemu, ale nie znalazła się pomoc odpowiednia dla mężczyzny” (Rdz 2,20). Można powiedzieć, używając języka filozofii dialogu i Lotza, że przytaczany fragment Księgi Rodzaju mówi o relacjach człowieka do tych sfer bytowych, które są określane zaimkiem „to”. Dopiero w spotkaniu kobiety, drugiej osoby, wypełniła się relacja dialogiczna. Odkrycie drugiego podmiotu (ty) znalazło wyraz słowach: „Ta dopiero jest kością z moich kości i ciałem z mego ciała!” (Rdz 2,23)⁹⁰

* * *

Zrekonstruowana w niniejszym artykule Lotzowska filozofia osoby może (i powinna) być uznana za odmianę dwudziestowiecznej filozofii personalistycznej.

⁸⁷ TENŻE, *Person, Gemeinschaft, Staat*, s. 407–408; TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 96–123.

⁸⁸ TENŻE, *Ich – Du – Wir*, s. 106–109.

⁸⁹ *Tamże*, s. 116.

⁹⁰ Próbą antropologiczno-filozoficznego odczytania Księgi Rodzaju jest m.in. praca: M. GRABOWSKI, *Historia upadku. Ku antropologii adekwatnej*, Kraków 2006, zwł. s. 56–89.

Autor wiele miejsca poświęcił analizie bytu osobowego, szukając najwłaściwszego określenia osoby. W oryginalnej, najbardziej autorskiej, definicji osoby nawiązał zarówno do koncepcji BOECJUSZA, jak i do przemyśleń HEIDEGGERA. Przypomnijmy, że według definicji Lotza, osoba jest substancją istniejącą na sposób ek-systencji (*Ek-sistenz*). Użyty tu Heideggerowski neologizm podkreśla stałą relację człowieka do bycia (stanie w prześwicie bycia), którą można zinterpretować także jako otwarcie na absolutny horyzont. Filozofia osoby była więc u Lotza dość oryginalnie powiązana z ontologią, a nawet — jak sam pisał — stanowiła pełne rozwinięcie filozofii bycia opartej na różnicy ontologicznej. Doświadczenie ontologiczne (doświadczenie bycia) ma znaczenie nie tylko dla rozwijania filozoficznej wiedzy o bycie i byciu, ale posiada również egzystencjalną doniosłość. Na drodze doświadczenia ontologicznego może bowiem dochodzić do przemiany człowieka, a szczególnie do przewyciężania egocentryzmu, co z kolei umożliwia budowanie relacji osobowych (dialogicznych). Kategoria *Ek-sistenz*, podkreślająca wykraczanie człowieka poza siebie — ku prawdzie bycia, pozwalała Lotzowi również na interpretację egzystencjałów oraz aktów osobowych (poznania, miłości, twórczości). Personalistyczna antropologia Lotza była wreszcie otwarta na teologię, a zwłaszcza pneumatologię. Autor wykazywał, że dary duchowe wymieniane w listach św. PAWŁA odpowiadają strukturze ludzkiego bytu. Życie religijne człowieka posiada strukturalną podbudowę w całym duchowym życiu osoby, a zwłaszcza w otwarciu ducha na absolutny horyzont. GERD HAEFFNER SJ (ur. 1941) — uczeń i następca Lotza w monachijskiej *Hochschule für Philosophie* — napisał z okazji setnej rocznicy jego urodzin, że filozofia tego jezuita stale zaprasza do teoretycznego jej pogłębienia w teologii (*die theoretische Vertiefung ins Theologische*) oraz do praktycznego poszerzenia w medytacji (*die praktische Erweiterung ins Meditative*)⁹¹

Personalistic Anthropology of J.B. Lotz

SUMMARY

The article aims at presenting the anthropology of Johannes B. Lotz SJ (1903–1992), an outstanding German philosopher and theologian, a main representative of the Maréchal Thomism in Germany (The German School of Maréchal). In Lotz's philosophy there can be observed a confrontation of the systematic Thomism with the contemporary philosophy (philosophy of existence, philosophy of dialogue, personalism). Lotz's anthropology is a synthesis of the ontological (Boetius) and the existential (M. Scheler, M. Heidegger, M. Buber, F. Ebner) theory of person. A human being can be called *Dasein* (the place where being appears), *Ek-sistenz* (the dynamism of man's consciousness) or *personne incarné* (the in-

⁹¹ HAEFFNER, *art. cyt.*, s. 175.

carnate person — the unity of body and mind). According to Lotz there are three kinds of human acts: *theoria* (knowledge), *praxis* (love) and *poiesis* (creation and production). The act of judgment plays a central role in the personal life. In every judgment a person finds an absolute and unconditioned horizon. Lotz also describes various dimensions of the communitarian life of the person (community and society). He agrees with the philosophy of dialogue (Buber, Ebner) in which the relationship „I–You” is exposed. Lotz’s philosophical anthropology joins with Christian anthropology, which interprets human existence in the light of Christian faith.