

# Sławomir Szczyrba

---

## Wiara religijna a sąd egzystencjalny

---

Studia Philosophiae Christianae 47/2, 123-134

---

2011

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

ŚLAWOMIR SZCZYRBA  
*Instytut Filozofii UKSW, Warszawa*

## WIARA RELIGIJNA A SĄD EGZYSTENCJALNY

**Słowa kluczowe:** sąd egzystencjalny, wiara religijna, Bóg

1. Wstęp. 2. Wiara jako fenomen poznania. 3. Wiara z faktu czy fakt z interpretacji? 4. Wiara jako rozpoznanie i uznanie obecności „tu i teraz” działającej Tajemnicy a sąd egzystencjalny. 4.1. Specyfika sądu egzystencjalnego. 4.2. Afirmacja działania Boga – sąd egzystencjalny pośredni czy bezpośredni? 5. Zakończenie.

### 1. WSTĘP

Przekonanie, iż istnieje jakiś związek pomiędzy wiarą a sądem egzystencjalnym wydaje się *prima facie* nieporozumieniem. To zestawienie może wydawać się tym bardziej niedorzeczne, im bardziej znaczenia użytych pojęć są dla nas nieczytelne. Wbrew pozorom, nie jest czymś łatwym podać znaczenie terminu „wiara”, a ten trud wzrasta, gdy do rzeczownika „wiara” dołączymy przymiotnik „religijna”, a jeszcze bardziej, gdy dookreślibyśmy kontekst religijny (np. w znaczeniu chrześcijańskim, wiedząc że chrześcijaństwo także niejedno ma imię). Podobną konfuzję niesie ze sobą określenie „sąd egzystencjalny”, które funkcjonuje w filozofii, rozumianej *en bloc*, bardzo lokalnie – funkcjonuje niemal wyłącznie w filozofii bytu w wersji egzystencjalnej, w Filozoficznej Szkole Lubelskiej i jest respektowane przez autorów związanych z tym ośrodkiem naukowym.

Celem niniejszego artykułu jest rozważenie powyższego związku. Wiąże się ono z pewną nową propozycją rozumienia wiary jako aktu osoby. To rozumienie jednak wpisuje się w tradycję łączącą rozumienie wiary z poznaniem, aniżeli z innymi reakcjami człowieka, i wydaje się mieć dość kluczowe znaczenie dla rozwoju życia nie tylko religijnego, ale rozwoju po prostu osoby.

## 2. WIARA JAKO FENOMEN POZNANIA

Określając wiarę usprawieniem poznawczym, obok postrzegania wiary religijnej jako aktu intelektu uznania czegoś za prawdę Bożą (nie na mocy oczywistości przedmiotowej, lecz *ex imperio voluntati a Deo mote per gratiam*<sup>1</sup>), św. Tomasz z Akwinu wpisał się w nurt intelektualizmu, nade wszystko zaś – w nurt wiązania rozumienia wiary z poznaniem i prawdą<sup>2</sup>. To ostatnie ma niebagatelne znaczenie dla dialogu z kulturą, nie mówiąc o ewangelizacji oraz dyskusji z zarzutem, że chrześcijaństwo naznaczone jest roszczeniem kolonialistycznym (wręcz imperialistycznym), a także autentycznego dialogu międzyreligijnego – choćby z tych samych powodów, że „Głoszenie wiary – jak powiada J. Ratzinger, tylko wtedy nie jest sprzeczne z godnością człowieka, kiedy wiara jest prawdą; wówczas bowiem nie krzywdzi ona nikogo, a przeciwnie: jest dobrem, które powinniśmy sobie wzajemnie ofiarowywać”<sup>3</sup>.

Tomasz z Akwinu miał rację, gdy mówił o wierze jako usprawieniu poznawczym człowieka ze względu na przedmiot, którego się nie widzi, lecz w pewnym sensie uszła jego uwadze w owej przedmioto-

---

<sup>1</sup> *STh*, II-II, q. 2, a. 9 c; zob. też: II-II, q. 2, a. 2 c; por. II-II, q. 2, a.1, ad 3.

<sup>2</sup> Pewną, zdawałoby się analogiczną do Akwinaty, próbę powiązania rozumienia wiary z rozumem podjęło Oświecenie w osobie I. Kanta. J. Ratzinger interesująco zauważa: „Oświecenie obrało sobie za sztandarową ideę «religię w granicach czystego rozumu». Ale ta czysto rozumowa religia szybko się rozpadła, a przede wszystkim nie miała życiodajnej siły. [...] I tak, po epoce Oświecenia, [...] zaczęto szukać dla niej nowego miejsca – przestrzeni [...]. Dlatego przypisano jej «uczucie» jako właściwy dla niej element ludzkiej egzystencji. Wielkim teoretykiem tego nowego pojęcia religii był Schleiermacher, którego definicja brzmi następująco: «Praktyka jest sztuką, spekulacja nauką, a religia jest zmysłem i smakiem nieskończoności». Klasyczna okazała się odpowiedź Fausta na pytanie Małgorzaty dotyczące religii: «Uczucie jest wszystkim. Nazwa jest dźwiękiem i dymem...»”. J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chrześcijaństwo a religie świata*, tłum. z niem. R. Zajączkowski, Herder – Jedność, Kielce 2005, 114. W ten sposób doszło do zarysowania się ostrego podziału między wiedzą (nauką) a wiarą, które naznaczyło całą epokę nowożytną.

<sup>3</sup> Por. J. Ratzinger, *Wiara ostoją ludzkości. 14 encyklik Jana Pawła II*, w: Benedykt XVI, *Jan Paweł II. Mój umiłowany poprzednik*, wstęp i wybór tekstów: E. Guerriero, tłum. z włoskiego R. Łobko, Edycja Świętego Pawła, Częstochowa 2007, 54-55.

wej charakterystyce wiary okoliczność, że punktem wyjścia wiary jest wydarzenie prowokujące rozum i wolność człowieka. Mówię, w pewnym sensie uszła jego uwadze, ponieważ św. Tomasz, używając języka teologicznego, mówił – jak to wyżej zostało przytoczone – o łasce (*a Deo mote per gratiam*) jako sposobie, którym posługuje się Bóg, aby pociągnąć/zagadnąć człowieka. Ponieważ język teologiczny nie zawsze właściwie jest rozumiany, a nadto terminy, jak chociażby termin „łaska”, mogą być zupełnie opacznie interpretowane, na przykład na skutek osłuchania i skojarzeń, wypada potrudzić się nieco, aby wydobyc właściwe sensy używanych terminów. Teologii może przyjść w sukurs filozofia.

W języku filozoficznym można by mówić, zamiast o łasce, o przyczynie sprawczej narzędziej<sup>4</sup>. Bóg, aby poświadczyć swoją obecność, posługuje się (oprócz stworzeń oraz samej dynamiki wolności człowieka) szczególnymi znakami (m.in. cudami) jako narzędziami, które są prowokacją dla rozumu i wolności człowieka<sup>5</sup>. Termin „wydarzenie” w języku polskim dobrze oddaje to, o co w określeniu „łaska” idzie, zresztą jego rdzeń stanowi morfem „dar”, który wyraża dokładnie to, czym łaska jest w sobie. Dlatego też ten termin („wydarzenie”), przywrócony w dużej mierze do użytku za sprawą filozofów dialogu (np. M. Bubera<sup>6</sup>), może być przydatny do wyakcentowania roli faktu, który się właśnie wydarza, który domaga się ustosunkowania człowieka.

<sup>4</sup> Por. *STh*, I, q. 46, a. 5; por. II-II, q. 6, a. 1.

<sup>5</sup> Zob. L. Giussani, *Dlaczego Kościół*, tłum. z włoskiego D. Chodyniecki, Pallottinum, Poznań 2004, 321-329. Giussani pisze: „Cud można zdefiniować jako wydarzenie, a zatem namacalny fakt, za pomocą którego Bóg niejako przymusza człowieka do dostrzeżenia Go, do zauważenia wartości, których uczestnikiem chce go uczynić. Poprzez cud Bóg przywołuje człowieka, aby ten zauważył Jego rzeczywiste istnienie. Jest więc on sposobem zmysłowego wskazania na Jego obecność” (tamże, 321). Problematykę cudu szeroko omawia w polskiej literaturze teologicznej M. Rusecki, *Wierście moim dziełom. Funkcja motywacyjna cudu w teologii XX wieku*, Wydawnictwo św. Jacka, Katowice 1988; Tenże, *Cud w myśli chrześcijańskiej*, RW KUL, Lublin 1991; Tenże, *Problem cudu w religiach pozachrześcijańskich*, TN KUL, Lublin 2001.

<sup>6</sup> Zob. M. Buber, *Ja i Ty. Wybór pism filozoficznych*, tłum. z niem. J. Doktor, PAX, Warszawa 1992, 52. Buber lubi mówić o „wydarzeniu relacji” (tamże, 52), wydarzeniu, łasce spotkania (por. tamże, 44-45).

Tomasz nie był daleko od tej sprawy, gdy podkreślał skutkowy charakter rzeczywistości w punktach wyjścia swoich *quinque viae*<sup>7</sup>. W wydarzeniu chodzi jednak o coś, co ma miejsce „teraz”, tzn. co „tu i teraz” jest prowokacją dla rozumu i wolności człowieka. Rzec by można, co ma bardziej egzystencjalny charakter, aniżeli wspomniane punkty wyjścia Tomaszowych dróg.

### 3. WIARA Z FAKTU CZY FAKT Z INTERPRETACJI?

Zamiast przyjąć fakt, my utrzymujemy na ogół – i jest to efekt wpływu racjonalizmu wąsko pojmowanego, zredukowanego do racjonalizmu typu naukowego, że fakt jest wytworem samej nauki, niepodobna bowiem wyznaczyć w sposób ścisły linii demarkacyjnej pomiędzy zdaniem empirycznymi i zdaniem teoretycznymi<sup>8</sup>. Analogicznie twierdzimy zatem także – a jest to efekt dominującej mentalności pozostającej pod wpływem racjonalizmu naukowego, że fakt o charakterze religijnym jest wytworem wiary<sup>9</sup>. To tu sytuuje się niebezpieczeństwo rezygnacji z rozumnej drogi poznania (i niebezpieczeństwo zmiany koncepcji poznania z poznania „do-rzecznego”, z tzw. od-poznawania rzeczywistości, na rzecz konstruowania, myślenia [o] rzeczywistości), a wtedy może wydawać się całkiem zwyczajnie, że ja *tworzy* „to, co widzi”. A tymczasem jest wręcz przeciwnie: uderza nas pewien fakt, porusza nasz rozum i wolę, a my możemy rozpoznać jego źródło i ustosunkować się doń.

---

<sup>7</sup> Zob. B. Bejze, *Teodycea Tomistyczna. Synteza*, Łódzkie Studia Teologiczne 7(1998), 12; 14-15.

<sup>8</sup> Współcześnie zagadnienie to ma postać tezy o niedookreśleniu teorii poprzez fakty. Zob. M. Walczak, *Racjonalność nauki. Problemy, koncepcje, argumenty*, TN KUL, Lublin 2006, 207-210.

<sup>9</sup> Sentymentalna czy wręcz emocjonalna koncepcja wiary, która doszła do głosu w propozycji F. Schleiermachersa, **widzi w wierze akt irracjonalny, akt woli bez podstaw**. Na gruncie tym wiara rodzi fakt a nie odwrotnie. Dlatego to, co głosił egzegeta Rudolf Bultmann, że wiara powołuje do życia wydarzenie chrześcijańskie, nie jest zupełnie przypadkowe. W sentymentalnej koncepcji wiary siłą stwarzającą przedmiot staje się uczucie albo też „wola prawdy”. Por. E. Severino, *La buona fede. Sui fondamenti della morale*, BUR Biblioteca Universale Rizzoli, Milano 1999, 120.

Tylko wtedy możemy prawdziwie poznawać rzeczywistość w całej pełni, jeśli pozwolimy się najpierw uderzyć, dotknąć rzeczywistości<sup>10</sup> przez jego (tj. rozumu) prowokację. Co jest prowokacją dla rozumu? Prowokacją dla rozumu jest zawsze fakt, który się wydarza, który domaga się zajęcia stanowiska (m.in. domaga się wyjaśnienia, a więc domaga się ustalenia racji, ale i ustosunkowania wolitywnego). Taki fakt jest także osobliwym punktem wyjścia-narodzin wiary religijnej. Wiara bowiem zaczyna się rodzić – jest to warunek konieczny, ale niewystarczający – z faktu, który porusza rozum i wolność. Wiara i rozum jednoczą się zatem w nowy sposób w obliczu faktu, który się wydarza i jako taki domaga się zajęcia stanowiska. Oznacza to zatem konieczność przezwyciężenia owego z góry narzuconego rozumowi ograniczenia, o którym wspomnieliśmy, do tego tylko, co eksperymentalnie sprawdzalne i ponownego otwarcia przed nim całego jego potencjału<sup>11</sup>. Wiara jako gest, akt ludzki musi rodzić się w sposób ludzki, czyli rozumny, bez ograniczania i cenzurowania go, czy, jak powiada się w języku niemieckim, bez przykrawania go (*ohne Verkürzung*), bez redukcji dokonywanej *a priori*. Problem wiary to najpierw problem relacji z tym, co widzimy. Problem wiary nie dotyczy więc, patrząc od strony człowieka, tego, czego nie widzimy, lecz właśnie „tego, co widzimy”, co jednak nas otwiera, na to, czego nie widzimy, co rzuca nam wyzwanie, co zmusza do rozszerzenia naszego rozumu, ale i wolicjonalnego określenia się wobec tego, czego nie widzimy, albo co stanowi – jak powiada Abraham J. Heschel – „to, co niewysłowione” jako współdane wraz z tym, co dane<sup>12</sup>.

#### **4. WIARA JAKO ROZPOZNANIE I UZNANIE OBECNOŚCI „TU I TERAZ” DZIAŁAJĄCEJ TAJEMNICY A SĄD EGZYSTENCJALNY**

Joseph Ratzinger zadawał sobie pytanie: „Dlaczego w ogóle wiara ma jeszcze szansę?” I odpowiadał: „Dlatego – jak sądzę, pisał – że

---

<sup>10</sup> Dlatego wyżej mówiłem o dostępności człowieka (resp. rozumu).

<sup>11</sup> Zob. Benedykt XVI, *Wiara, rozum i uniwersytet – wspomnienia i refleksje*, L'Osservatore Romano (Ed. polska) 27(2006)11, 29.

<sup>12</sup> Zob. A. J. Heschel, *Człowiek nie jest sam*, tłum. z ang. K. Wojtkowska-Lipska, Znaki, Kraków 2001, 25-28; 35-36; 58-60.

odpowiada naturze człowieka. Człowiek bowiem ma szerszy wymiar niż ten, jaki chciał mu przypisać Kant, a za nim inne filozofie pokantowskie. Sam Kant musiał to nawet przyznać w swoich postulatach. W człowieku żyje niewygasła tęsknota za tym, co nieskończone. Nie wystarczy żadna z zaproponowanych odpowiedzi. Tylko Bóg, który sam stał się skończony, aby znieść naszą skończoność i porwać nas w bezmiar swej nieskończoności, rozwiązuje problem naszego bytu. Dlatego także dzisiaj wiara chrześcijańska odnajduje człowieka<sup>13</sup>.

Wszystkie powyższe tropy wiodą nas do uznania, że w swoim podstawowym wymiarze wiara jest rozpoznaniem i uznaniem obecności „tu i teraz” działającej Tajemnicy. Kolejnym istotnym momentem dla określenia sensu wiary, nie tyle co do jej treści dogmatycznej, ile jako aktu osoby, byłoby rozważenie problemu odpowiedniości Tajemnicy dla rozebrania przez człowieka własnej tożsamości i bliższe doprecyzowanie tego, co określamy mianem (wręcz kryterium) odpowiedniości.

Wystarczy przytoczyć tutaj, w związku z zaansowanym zagadnieniem tożsamości człowieka, dość zaskakującą opinię Martina Heideggera, wypowiedzianą w jego pracy *Kant a problem metafizyki*, opinię, która nie zdezaktualizowała się po dziś dzień: „Nigdy jeszcze nie wiedziano o człowieku tak wiele i tak różnych rzeczy jak w naszych czasach. Żadna jeszcze epoka nie zaprezentowała swej wiedzy o człowieku w sposób równie wnikliwy i ekscytujący. Żadna epoka dotąd nie potrafiła zaoferować tej wiedzy równie łatwo i szybko jak nasza. Ale też żadna epoka prócz dzisiejszej nie wiedziała mniej o tym, czym jest człowiek. Nigdy nie był on równie problematyczny jak dziś<sup>14</sup>. Tę problematyczność usiłowałem rozjaśnić podejmując się napisania rozprawy nt. *Problem relacji religijnej*, pokazując konsekwencje antropologiczne wspomnianej relacji<sup>15</sup>. Obecnie chciałbym bardzo syntetycznie postawić i zaprezentować hipotezę następującą:

---

<sup>13</sup> J. Ratzinger, *Wiara – Prawda – Tolerancja. Chryścijaństwo a religie świata*, dz. cyt., 110.

<sup>14</sup> M. Heidegger, *Kant a problem metafizyki*, tłum. z niem. B. Baran, PWN, Warszawa 1989, 233-234.

<sup>15</sup> Zob. S. Szczyrba, *Problem relacji religijnej. Próba oceny przydatności dialegiki Martina Bubera dla naświetlenia współczesnej tendencji sekularystycznej*, Archidiecezjalne Wydawnictwo Łódzkie, Łódź 2009.

uznanie, iż w swoim podstawowym wymiarze wiara jest rozpoznaniem i uznaniem obecności „tu i teraz” działającej Tajemnicy, umożliwia nam rozpatrzenie jej (tak rozumianej wiary) związku z sądem egzystencjalnym.

#### 4.1. SPECYFIKA SĄDU EGZYSTENCJALNEGO

Z koncepcją sądu egzystencjalnego, poszerzającą tradycyjną koncepcję sądów<sup>16</sup>, spotykamy się u M. A. Krapca<sup>17</sup>. Według metafizyków lubelskich (Krapiec, Maryniarczyk), sąd egzystencjalny to nazwa pierwotnego aktu poznawczego, bezpośrednio ujmującego istnienie rzeczy jednostkowej – bytu; nazwa zdania typu „A istnieje”, występującego w systemie metafizyki klasycznej, będącego werbalizacją tego aktu<sup>18</sup>. Zdaniem M. A. Krapca w ramach tzw. rozumu szczegółowego (będącego wypadkową lub miejscem współpracy zmysłów i intelektu) stykamy się poznawczo wprost z realnie istniejącymi konkretami, z rzeczywistością niezależną wobec świadomości. Istnienie konkretnego jest ujmowane przez intelekt, mianowicie w sądzie egzystencjalnym. Nie wchodząc w dyskusję, jaka wywiązała się w środowisku lubelskim pomiędzy rzecznikami stanowiska uznającego radykalnie odrębny charakter sądów egzystencjalnych (metafizycy) a stanowiskiem wpisującym sądy egzystencjalne do sądów kategoriicznych (epistemologowie), należy zauważyć, iż A. B. Stępień zgłosił generalnie słuszną obiekcyję do stanowiska Krapca, pisząc: „Wolno się domyślać, iż «sąd egzystencjalny» oznacza tu bądź pierwotne, bierne doznanie czegoś (ale wtedy nie mamy jeszcze do czynienia z poznaniem), bądź moment składowy np. spostrzeżenia, polegający na ujęciu egzystencjalnej pozycji (realnego istnienia) poznawanego przedmiotu”<sup>19</sup>.

---

<sup>16</sup> Zob. A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, w: tenże, *Studia i szkice filozoficzne*, t. 1, RW KUL, Lublin 1999, 185-186.

<sup>17</sup> „Sądy te – zdaniem Krapca – miałyby stanowić absolutnie pierwszy uświadomiony styk człowieka ze światem”.

<sup>18</sup> Zob. A. Gondek, Hasło: *Sąd egzystencjalny*, w: *Powszechna Encyklopedia Filozofii*, t. 3, Polskie Towarzystwo Tomasza z Akwinu, Lublin 2002, 45.

<sup>19</sup> A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, art. cyt., 185.



Ta uwaga Stępnia nabiera doniosłości, gdy od ujęcia w percepcji pozycji egzystencjalnej przedmiotu względem podmiotu zewnętrznego, zastanego, przejdziemy do percepcji pozycji egzystencjalnej podmiotu. Obok bowiem sądów egzystencjalnych dotyczących rzeczywistości pozapodmiotowej, M. A. Krapiec, poszukując empirycznej bazy dla antropologii filozoficznej, zwrócił uwagę, wskazując na fakt ludzki dany od wewnątrz<sup>20</sup>, w doświadczeniu wewnętrznym, w samowiedzy, na sąd egzystencjalny podmiotowy. Jest nim dla metafizyka lubelskiego, bezpośrednia afirmacja istnienia Ja (Osoby), uchwycona jakby „na gorąco” w akcie podmiotowania, sprawstwa przez Ja aktów, które owo Ja może nazwać aktami „swoimi” (aktami tegoż Ja, tzw. akty „moje”). Owo Ja dane jest – powiada Krapiec – od strony egzystencjalnej, od strony istnienia. Podmiot wie, że istnieje (istnieje ponieważ podmiotuje, jest sprawcą), choć nie wie jeszcze tego, kim jest<sup>21</sup>.

Można by, idąc tropem krytycznej uwagi A. B. Stępnia, zauważyć, iż mamy tu do czynienia z bardzo osobliwym charakterem percepcji intelektualnej – ujęcia wprost, z nienaocznością typu zmysłowego istniejącego Ja podmiotu i sprawy *in statu agendi*. Można tu nawet mówić o przeżywaniowej samoświadomości obecności podmiotu – Ja działającego, zachodzącej dzięki *reflexio in actu exercito*.

W *Powszechnej Encyklopedii Filozofii*, powstałej w środowisku Szkoły Lubelskiej, co do sądów egzystencjalnych przedmiotowych (afirmujących wprost istnienie przedmiotu) i sądów egzystencjalnych podmiotowych (stwierdzających istnienie podmiotu poznającego, istnienie Ja)<sup>22</sup> czytamy: „Sądy egzystencjalne są poznaniem prerefleksyjnym, gdyż będąc aktami całkowicie wypełnionymi przedmiotowością rzeczy zewnętrznej do podmiotu, nie pozostawiają miejsca na świadomość podmiotu poznającego, która wydobywana jest w dodatkowym akcie refleksji. W sądach egzystencjalnych nie ma zdwojenia na

---

<sup>20</sup> Obok faktu ludzkiego danego od zewnątrz, ekstraspekcyjnie.

<sup>21</sup> Dopiero analiza aktów zwanym przez Ja „moimi”, pozwala, zdaniem Krapca, dookreślić treściowo Ja, odpowiedzieć na pytanie, kim/czym jest Ja.

<sup>22</sup> Obok tych sądów egzystencjalnych bezpośrednich, autorka wyróżnia sądy egzystencjalne pośrednie (np. „dusza istnieje”, „Bóg istnieje”), powstające jako wynik przeprowadzonego rozumowania, którego przesłankami są sądy egzystencjalne bezpośrednie. Zob. A. Gondek, Hasło: *Sąd egzystencjalny*, art. cyt., 46.

podmiot i przedmiot poznania; gdy afirmujemy istnienie czegoś, nie stwierdzamy jeszcze formalnie, że to «ja» (podmiot) poznaje. Akt poznania istnienia nie jawi się poznającemu podmiotowi jako poznanie, ale jako «obecność» rzeczywistości. W tej pierwotnej sytuacji poznawczej brakuje elementu jakiegokolwiek twórczej działalności podmiotu, zaznaczającej się we wszystkich innych, wtórnych wobec sądów egzystencjalnych aktach poznania, zwróconych nie na samo istnienie, ale na treść przedmiotu poznania<sup>23</sup>.

Wartość zachowuje zatem uwaga Stępnia, że „sąd egzystencjalny” oznacza tu pierwotne, bierne doznanie czegoś (ale wtedy nie mamy tu jeszcze do czynienia z poznaniem), że mamy tu raczej do czynienia przytomnością, nieaktową postacią świadomości podmiotu, która rejestruje nie tylko „obecność” rzeczywistości „naprzeciw”, ale także obecność Ja.

#### **4.2. AFIRMACJA DZIAŁANIA BOGA – SĄD EGZYSTENCJALNY POŚREDNI CZY BEZPOŚREDNI?**

W tej sytuacji „prerefleksyjnej ciszy” (bierności przytomnej) możliwe jest wydarzenie spotkania, tzn. zajście czegoś, co spowoduje podmiot poznawczo i wolicjonalnie, wolicjonalnie i poznawczo do tego stopnia, iż podmiot będzie chciał uznać obecność działającej „tu i teraz” Tajemnicy na mocy percypowanej dysproporcji w grę wchodzących czynników widzialnych i skutków, które dzięki owym widzialnym czynnikom na ogół obserwujemy.

Według metafizyków Szkoły Lubelskiej afirmacji istnienia Boga dokonujemy w sądach egzystencjalnych pośrednich na podstawie przedmiotowych sądów egzystencjalnych bezpośrednich, które stanowią dla nich przesłanki. Tutaj mielibyśmy do czynienia z sytuacją zgoła inną. Trudno w takiej sytuacji mówić o jakimś wnioskowaniu w sensie dyskursu. Zachodzi raczej intuicyjna percepcja wspomnianej wyżej dysproporcji, która skłania wolę, dysponując ją pozytywnie ku pociągającej ją obecnej Tajemnicy tak, że wola chce i nakazuje rozumowi uznać/afirmować obecność Tajemnicy działającej. W rezultacie tego rozpoznania i uznania obecności Tajemnicy działającej możliwy jest

---

<sup>23</sup> A. Gondek, Hasło: *Sąd egzystencjalny*, art. cyt., 46.

ruch osoby, „pójście za”, a także wnikanie w treść nauczania i uznawanie odnośnych treści za prawdziwe – przypomnijmy – nie na mocy oczywistości przedmiotowej, ale na drodze poznania afektywnego<sup>24</sup>.

„Wśród sądów egzystencjalnych – czytamy w *Powszechnej Encyklopedii Filozofii* – wyróżnia się:

1) sądy egzystencjalne bezpośrednie, które afirmują wprost istnienie przedmiotu. Są one rezultatem zetknięcia aparatu poznawczego podmiotu z istniejącym konkretem. Sądy te można podzielić na: a) sądy dotyczące rzeczywistości zewnętrznej w stosunku do poznającego konkretnego<sup>25</sup>, który może być ujęty wyraźnie («Jan istnieje») lub niewyraźnie («coś istnieje»); b) sądy stwierdzające istnienie podmiotu poznającego, czyli istnienie «ja» («ja istnieje»), będące poczuciem samoświadomości podmiotu, które towarzyszy wszelkim aktom, czynnościom spełnianym przez podmiot;

2) sądy egzystencjalne pośrednie («dusza istnieje», «materia istnieje», «forma istnieje», «Bóg istnieje»), powstające jako wynik przeprowadzonego rozumowania, którego przesłankami są sądy egzystencjalne bezpośrednie.

Bezpośrednie sądy egzystencjalne są jedynym aktem poznania, skupionym wprost na realnym, aktualnym istnieniu rzeczy. Stanowią one prostą reakcję na zetknięcie się poznawcze podmiotu z jakimś realnym bytem, są najwcześniejszymi aktami poznawczymi, kontaktującymi podmiot z transcendentnym w stosunku do niego przedmiotem i umożliwiającymi wszelkie dalsze poznawcze ujęcia przedmiotu<sup>26</sup>.

Biorąc wszystko pod rozwagę, można twierdzić, iż nie idzie tutaj o refleksyjne zdwojenie na podmiot i przedmiot i stematyzowanie zawartości świadomości, wiodące do afirmacji istnienia podmiotu. Można by skłaniać się ku stwierdzeniu, iż mamy tu do czynienia

---

<sup>24</sup> Zob. S. Szczyrba, *Afektywne poznanie rzeczywistości warunkiem afirmacji Boga*, w: *Afektywne poznanie Boga*, Seria: *Religia i Mistyka*, t. 4, red. P. Moskał, Wydawnictwo KUL, Lublin 2006, 19-37. Zob. też: T. Huzarek, *Tomasza z Akwinu teoria afektywnego poznania Boga oraz jej filozoficzne i teologiczne założenia*, KUL, Lublin 2011, mps rozprawy doktorskiej.

<sup>25</sup> Określenie „w stosunku do poznającego konkretnego” jest niejasne. Trzeba je skorygować: np. „odnoszące się do poznawanego konkretnego”.

<sup>26</sup> A. Gondek, Hasło: *Sąd egzystencjalny*, art. cyt., 46.

z sądem egzystencjalnym bezpośrednim, innym aniżeli sądy dotyczące rzeczywistości zewnętrznej, odnoszące się do poznawanego konkretnego. Można by tu ryzykować ewentualnie sąd egzystencjalny bezpośredni w wersji niewyraźnej w postaci: „Tu jest coś więcej” lub dokładniej: „Tu jest Ktoś Większy”.

Patrząc z tej perspektywy, obiekcja A. B. Stępnia, iż „sąd egzystencjalny» oznacza [...] bądź pierwotne, bierne doznanie czegoś (ale wtedy nie mamy jeszcze do czynienia z poznaniem), bądź moment składowy np. spostrzeżenia, polegający na ujęciu egzystencjalnej pozycji (realnego istnienia) poznawanego przedmiotu”<sup>27</sup>, jest nadal zasadna. Więcej, otrzymuje wsparcie rozumienie drugie, iż jest on raczej momentem składowym spostrzeżenia (percepcji).

Całość wywodów upoważnia nas zatem do wniosku, że akt wiary, zwłaszcza w znaczeniu jakie zostało zaproponowane, jest nie tylko aktem „wewnętrznym” osoby, ale aktem suponującym odniesienie do rzeczywistości. Rzeczywistość okazuje się *sui generis* sceną, a odniesienie do rzeczywistości kontekstem, warunkiem koniecznym aktu wiary.

## 5. ZAKOŃCZENIE

Powyższe rozważania stanowią pewną próbę przeniknięcia tajemniczej struktury aktu wiary religijnej, aktu prymarnego, w którym podmiot rozpoznaje i uznaje obecność działającej Tajemnicy, który w wydatnym stopniu wspiera akt (akt sekundarny) uznania czegoś za prawdę objawioną przez Boga, a głoszoną (podawaną do wiary) przez Nauczycielski Urząd Kościoła, czyli przyjmowaną na mocy autorytetu. W tym celu podjęto próbę dookreślenia owego prymarnego aktu wiary i skonfrontowania go z sądem egzystencjalnym.

---

<sup>27</sup> A. B. Stępień, *Istnienie (czegoś) a pojęcie i sąd*, art.cyt., 185.

## **THE RELIGIOUS FAITH AND THE EXISTENTIAL PROPOSITION**

### Summary

The article is an attempt to grasp the structure of an act of religious faith, a primary act in which the subject recognizes the presence of the holy mystery. The act of religious faith supports a secondary act of recognizing something as the revealed truth of the Divine. This truth is announced by the Teaching Authority of the Church, and accepted by virtue of authority. The paper attempts a determination of the primary religious act and confronts it with existential proposition.

**Key words:** existential proposition, religious faith, God