

Władysław Hładowski

Zebranie dyskusyjne zespołowej katedry apologetyki w dniu 12 II 1957 r.

Collectanea Theologica 29/1-4, 292-297

1958

Artykuł został zdigitalizowany i 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, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Na marginesie XII Kongresu Międzynarodowego Filozofii zostało nadto zorganizowane jednodniowe Symposium Estetyki, na którym wygłosili komunikaty prof. W. Tatarkiewicz i prof. R. Ingarden, i Symposium Filozofii Kantowskiej zorganizowane przez Towarzystwo „Kantgesellschaft“.

Odbycie następnego Kongresu Międzynarodowego Filozofii projektuje się w Meksyku.

Piotr Chojnacki

ZEBRANIE DYSKUSYJNE ZESPOŁOWEJ KATEDRY
APOLOGETYKI
w dniu 12 II 1957 r.

Ks. Wł. Hładowski wygłosił referat na temat: ontologiczna struktura aktu religijnego.

Fenomenologia religijnego przeżycia sugeruje personalistyczną jego interpretację. Jednak próby personalistycznej interpretacji religijnego przeżycia, podjęte przez filozofię wartości oraz filozofię egzystencjalną, doprowadziły do rozwiązań intuicjonistycznych (M. Scheler, G. Marcel) lub agnostycznych (K. Jaspers, M. Heidegger, R. Bultmann). Personalizm religijny w tym ujęciu pozbawiony jest realistycznych podstaw. Przyczynę takiego stanu rzeczy neoscholastycy widzą w tym, że wspomniane kierunki charakteryzują relacje człowieka religijnego z Bogiem głównie dynamiczną dążnością ludzkiego istnienia do Absolutu i uważają tę dążność za najbardziej podstawową strukturę aktu religijnego w ogóle.

Neoscholastycy (A. Brunner, P. Ortega) starają się wykazać na drodze fenomenologicznej analizy osobowego istnienia człowieka, że ani dążność dynamiczna czyli ekspansywna ludzkiego istnienia (akty woli, uczuć), ani jego dążność koncentryczna, czyli procesy określania, afirmowania (akty umysłu) nie są uprzywilejowane ontologicznie w przeżyciu religijnym. W ontologicznej relacji z Bogiem pozostaje sam byt osobowy człowieka

Osobowość czyli duchowa samoistność człowieka i jego akty religijne stają się zrozumiałe dopiero w świetle ontologicznych związków istnienia człowieka z Bogiem. Najpierw znany we wszystkich religiach Absolut-Bóg bywa afirmowany jako obiektywny, transcendentny Byt jedynie przez podmiot w sensie duchowej samoistności, nie zaś przez świadomość pojętą jako umysł, albo witalny dynamizm. A następnie duchowa samoistność człowieka, w sensie psychicznym i moralnym, kształtuje się zawsze w relacji do absolutu.

Dopiero w tym zasadniczym, pierwotnym związaniu osoby ludzkiej z Absolutem wszelki świadomy kontakt człowieka z Bogiem, bądź akt umysłu, bądź akt woli czy uczucia religijnego, mają swoją ontologiczną podstawę. Dopiero dzięki tej podstawie samorzutna intuicja Boga w przedfilozoficznym doświadczeniu bytu może się stać punktem wyjścia dla realistycznej metafizyki religijnej.

Ks. W. Kwiatkowski zwrócił uwagę na specyficzną trudność, jaką przedstawia stosowana w referacie terminologia filozofii egzystencjalnej i personalistycznej. Głównie ta nowa na naszym gruncie terminologia sprawia, że referat nie spotkał się z właściwym przyjęciem u słuchaczy, a nawet zaskoczył ich. Pod względem zaś merytorycznym, ks. W. Kwiatkowski zauważył, że ciekawe i pożyteczne byłoby ukazanie kształtowania się problemu na tle historycznym, wykazanie związków i różnic w ujęciu tematu przez scholastyków i neoscholastyków.

W swej odpowiedzi ks. W. Hładowski zauważył, że stary spór wśród tomistów, wywodzący się od Kapreola i Kajetana, na temat właściwego rozumienia osoby u św. Tomasza doprowadził do wniosku, iż chcąc należycie postawić problem ontologicznej struktury osoby, trzeba podejść do niej jako do bytu wziętego adekwatnie, na który składają się dwa elementy: natura indywidualna, będąca elementem potencjalnym i podłożem aktu istnienia, oraz istnienie jako element aktualny, doskonalący ostatecznie substancję indywidualną.

Według niektórych neoscholastyków metoda fenomenologiczna pozwala ukazać osobę w pełniejszym świetle jako rzeczy-

wistość integralną względnie jako dynamizm strukturalny. Interpretacja tajemniczej antynomii w osobowym bycie człowieka zarówno czynności koncentrycznej jak i decentrycznej, czynności określania przez przeciwstawienie się światu i jednocześnie aktywnej otwartości na całość bytu, prowadzi neoscholastyków do ustalenia ontologicznych związków osoby ludzkiej z Absolutem.

Ks. W. Pietkun. Jeśli zmysł Absolutu jest formale constitutum osoby ludzkiej, to ateista nie byłby pełnym człowiekiem, a ateizm byłby niemożliwy, co z kolei niezgodne jest z faktami.

Ks. W. Hładowski. — Chociaż zmysł Absolutu jest formalnym elementem w ontologicznej strukturze osobowości ludzkiej, to jednak konkretna aktualizacja tego zmysłu w postaci świadomej afirmacji Absolutu-Boga zależy przede wszystkim od zasadniczego nastawienia danej osoby do rzeczywistości.

Otwarcie lub ukrycie uznaje każdy człowiek coś koniecznego, absolutnego, ponieważ każdy z głębi swej jaźni zdaje sobie sprawę z konieczności znalezienia podstawy dla swego istnienia. Jednak według zasadniczego swego nastawienia do rzeczywistości, daje pierwszeństwo tej lub innej strefie w zróżnicowanej budowie bytu i uważa, że tylko ona może stanowić podstawę jego istnienia, jako coś absolutnego. Np. materialista absolutyzuje materię. M. Scheler na podstawie fenomenologicznych analiz doszedł do wniosku, że u niewierzących na miejsce Absolutu osobowego wchodzi inna wartość najwyższa. (*Vom Ewigen im Menschen*, 1, 196—199, 559—564). Ta właśnie możliwość wyboru w ustosunkowaniu się do rzeczywistości stanowi przejaw samostanowienia i samoistności człowieka jako osoby.

Ks. W. Kwiatkowski replikował na wypowiedź ks. W. Pietkuna rozróżnieniem pożądania na appetitus innatus i appetitus elicitus. W przypadku zmysłu religijnego mamy do czynienia z appetitus innatus, wcześniejszym od zaangażowania władz rozumu i woli. Z tego wynikałoby, że i człowiek areligijny ma w sobie tendencję personalistyczną ku Bogu, ku Absolutowi

Jest to wniosek nowy, niespotykany dotąd w apologetyce, wymagający dokładniejszego opracowania. Fakt negowania istnienia Boga nie może być dowodem podważającym powszechność zmysłu religijnego u ludzi. Należy bowiem odróżnić pomiędzy brakiem zmysłu religijnego a jego stłumieniem, bądź z motywów irracjonalnych, bądź też racjonalnych. W drugim wypadku były nieuniknione rażące antynomie.

Ks. W. Pietkun skierował dyskusję na zagadnienie intuicji, z jaką zmysł religijny poznaje bezpośrednio Boga. Są tu możliwe dwa ujęcia: albo abstrakcjonizm — i wtedy mamy do czynienia z tym, co już dawno znała scholastyka, albo ontologizm potępiony przez Kościół w błędnej nauce Rosminniego.

Jeśli zmysł absolutu jest intuicją, to jest to intuicja bytu w ogóle, a nie Boga. Powstaje tu pytanie, w jakim stopniu może być poprawne twierdzenie, że w intuicji bytu jako takiego zawiera się intuicja Boga. Ks. W. Pietkun doszedł do wniosku, że można mówić o intuicji Boga w poznaniu bytu. Powołał się przy tym na Maritaina, który utrzymuje, że w intuicji bytu stwierdzamy istnienie „bytu z nicością“ oraz istnienie „bytu bez nicości“. Istnienie „bytu bez nicości“ jest stwierdzeniem faktu bezpośrednio oczywistego.

Ks. W. Hładowski. Należy jednak dobitnie podkreślić, że tzw. intuicja Boga w bezpośrednim doświadczeniu bytu nie tylko nie jest tak bezpośrednia, jak doznanie własnego istnienia i istnienia świata, ale ponadto ma charakter wnioskowania spontanicznego z istnienia „bytu z nicością“ o istnieniu „bytu bez nicości“. To spontaniczne wnioskowanie, jakby intuicyjne rozumienie, kryje w sobie pewną dialektykę. Dokonuje się ono poprzez myślowe zestawienie wielu poszczególnych zbieżnych percepcji naszych własnych i zapożyczonych przez nas od innych, przy jednoczesnym zaangażowaniu się całej naszej osobowości. Konieczne pośrednictwo tego, nieraz skomplikowanego, procesu myślowego i witalnego sprawia to, że spontaniczne stwierdzenie istnienia Boga („bytu bez nicości“) nie jest stwier-

dzeniem faktu bezpośrednio oczywistego. Stąd też możliwość areligijnego poglądu na świat.

Ks. J. Nosowski. W przeżyciu personalistycznym występuje nastawienie jaźni na wartość najwyższą. O ile tą wartością jest Bóg, wówczas pojawia się akt religijny. Niekiedy akt religijny nie jest dominantą w przeżyciu personalistycznym na skutek panowania tendencji irracjonalnych (ateizm).

B. Kupis wypowiedział się na temat ujmowania osobowości przez starych scholastyków, przypominając dyskusję na temat stosunku subsystencji i egzystencji w ujęciach Kajetana, Billuarta i Billota.

Ks. R. Paciorewski. Istnieją różne filozofie religii zależnie od przesłanek światopoglądowych, na których się opierają. Stąd trudno wartościować próby rozwiązania zagadnienia metafizycznej struktury aktu religijnego w oparciu o zasady filozofii, właściwe jednej z tych prób. Ponieważ wszystkie trzy omówione kierunki stosują wspólną metodę fenomenologiczną i zajmują wspólną wyjściową pozycję, czy nie należałoby raczej przeprowadzić krytyki omawianych poglądów na tym wąskim, ale wspólnym odcinku empirycznym, co mogłoby zbliżyć do rozwiązania jednoznacznego interesującego nas problemu.

Akt religijny, jako akt wybitnie personalistyczny, ustawia całokształt zagadnienia (osobowa struktura aktu religijnego) przede wszystkim na płaszczyźnie psychologicznej. Na tej zaś płaszczyźnie problemem zasadniczym jest sama struktura aktu (przeżycia) religijnego w jego oryginalnym rysie personalistycznym („un voile infranchissable entre nous et lui“ *Mouroux*).

Ks. W. Hładowski. — Dla ustalenia metafizycznej struktury religijnego aktu trzeba koniecznie wyjść poza fenomenologiczny opis danych empirycznych religijnego przeżycia. Niemniej wszelka filozofia religii, a więc i filozoficzna teoria aktu religijnego musi uzasadnić swoją koncepcję danymi fenomenologicznymi. Tak czynią neoscholastycy, a także filozofowie wartości i egzystencjaliści. Właśnie neoscholastycy szukają na tej drodze zbliżenia rozbieżnych stanowisk.

Ks. W. Miziołek podniósł zagadnienie samej metody fenomenologicznej w filozofii religii.

Fenomenologowie neoscholastyczni zdają się nie wychodzić w swych analizach przeżycia religijnego poza metodę właściwą psychologii. Jeśli zatem osiągnięte w ten sposób wyniki mają znaczyć coś więcej, niż filozofię przeżycia religijnego i roszczą sobie pretensję do wartości zdań metafizycznych, to nieoscholastyczni fenomenologowie narażają się na zarzut empiryzmu.

Ks. W. Hładowski. — Neoscholastycy usprawiedliwiają stosowaną przez nich metodę w filozofii religii, wskazując na to, że metoda fenomenologiczna, w ich rozumieniu, oparta jest na podstawowej dla ludzkiego poznania zasadzie zbieżności poszczególnych percepcji w jeden harmonijny ogląd (kryterium prawdy: jedność w wielości różnych elementów). Ta podstawowa zasada ma swoje zastosowanie również i do poznania bytu w ogóle i do poznania Boga jako bytu jednostkowego. Dzięki zastosowaniu tej zasady metoda fenomenologiczna przynosi w filozofii wyniki o wartości powszechnej i koniecznej, choć powszechność ich i konieczność jest różna od tej, jaką mają wyniki nauk ścisłych.

Władysław Hładowski



SPROSTOWANIE

W roczniku 28 *Collectanea Theologica* f. 2 (1957) 486—495 przez pomyłkę pod sprawozdaniem: Z prac katedry psychologii teoretycznej i eksperymentalnej na Wydziale Filozofii Chrześcijańskiej Akademii Teologii Katolickiej, umieszczono nazwisko *Piotr Chojnacki*.