

Edward Wilemski

"Der personale Glaube : eine erkenntnismetaphysische Studie", Carlos Cirne-Lima, Innsbruck 1959 : [recenzja]

Collectanea Theologica 32/1-4, 214-223

1962

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.

uwagi na to, że analogia nazw według Tomasza obraca się na poziomie intencji logicznej, którą należy odróżniać od poziomu intencji metafizycznych. Można by żałować, że Autor nie wykorzystał jako pomocy przy swych rozważaniach osiągnięć współczesnych w dziedzinie semantyki i syntaksy języka.

P. Chojnacki

Carlos Cirne — Lima, *Der personale Glaube, Eine erkenntnismetaphysische Studie* (Philosophie und Grenzwissenschaften IX/3) Innsbruck 1959, 156.

Rozległa problematyka wiary była i jest do dnia dzisiejszego przedmiotem badań tak teologów (Tomasz z Akwinu, Bonawentura, Duns Scot, Newman, Laberthonnière, Mallet, Billot, Gardeil, Rousselot, Guardini, Mouroux, Aubert, Adam, A. Brunner, E. Brunner, Barth) jak i filozofów (Scheler, Jaspers, Le Roy). Na szczególną uwagę spośród najnowszych badań z tej dziedziny zasługuje książka Carlosa Cirne — Lima pt. „*Der personale Glaube*”, w której autor analizuje strukturę poznawczo-metafizyczną wiary międzyludzkiej.

Dzieło Carlosa Cirne — Lima składa się z trzech części, z dodatku i z wykazu literatury.

W części pierwszej (*Fragestellung und Methodik*) (7—14) autor ustala przedmiot swojego badania (struktura poznawczo-metafizyczna wiary międzyludzkiej) oraz omawia metodę, która w zasadzie jest taka sama jak u J. Maréchała, C. Siewertha, K. Rahnera, J. B. Lotza, W. Bruggera i E. Coretha.

Druga część zatytułowana „*Zu einer Phänomenologie des zwischenmenschlichen Glaubens* (12—42) (*Do fenomenologii wiary międzyludzkiej*) jest tylko fenomenologiczną podbudową do właściwego zagadnienia, rozważanego w rozdziale trzecim.

W tej części C. L. usiłuje określić fenomenologicznie czym jest wiara międzyludzka.

Wiara międzyludzka jest przede wszystkim aktem osobowym, skierowanym na subiektywne przeżycie konkretnej całości spotkanej osoby i jej wypowiedzi oraz posiada pewność przewyższającą wszelkie uprzednie poznanie (18). Różni się zatem od pseudo-wiary, której obiektem są tylko wypowiedzi jakiejś osoby, posiadające wyłącznie praktyczną pewność, wypływającą sylogistycznie z uprzedniego poznania i pewnego obrachunku (18).

W zależności od tego, jaki związek zachodzi pomiędzy mną i człowiekiem, którego obdarzam wiarą, pewność i przedmiot wiary mogą być bardzo różne (20). Autor rozróżnia trzy podstawowe formy wiary międzyludzkiej: a) wiara w stosunku do osób nieznanymi, b) wiara w stosunku do osób znanych, c) wiara między osobami kochającymi się.

- ad a) Nieznajomego, którego zapytałem o jakąś ulicę, wierząc w jego odpowiedź, traktuję przede wszystkim jako takiego, jakim jest, tzn. jako osobę. Mojej wiary w jego odpowiedź nie potrzebuję uzasadniać implikowanym sylogizmem. Rację jej widzi C. L. w tym, że każdy nieznanemu czuje się obrażony, kiedy mu się nie wierzy w rzeczach nieważnych, oczekuje bowiem od nas szacunku, nawet miłości, a przynajmniej podziękowania za informację (22). Wiara w stosunku do nieznanymi odgrywa w naszym życiu dużą rolę, choć normalnie ogranicza się do rzeczy nieważnych i łatwo sprawdzalnych; pewność jej jest też niewielka (23).
- ad b) Wiara w stosunku do osób znanych jest oczywiście głębsza i bardziej osobista odnośnie do przedmiotu i pewności (24). Dobremu znajomemu mogę zawierzyć rzeczy intymne i bardzo osobiste, czego na pewno nie zrobiłbym w stosunku do nieznanemu (24). Może się jednak zdarzyć, że znanemu człowiekowi nie wierzę w ogóle albo tylko częściowo, z racji jego defektów moralnych np. (kłamstwo, przebiegłość, spryt itp.) (24).
- ad c) Wiara, jaką mają ci, których łączy wzajemna miłość, jest szczytem wiary międzyludzkiej (27). Ten kto kocha, staje się kochanym „ty”, patrzy jego oczyma. „Wiara z miłości”, to bezgraniczne oddanie się jakiemuś „ty”, jest bezwzględna. Przedmiot tej wiary

obejmuje nie tylko tę czy inną dziedzinę życia, ale w ogóle wszystko, całego drugiego człowieka. W centrum tej wiary jest to, co osobowe. Wiara ta jest tak silna, że potrafi przeciwstawić się wszelkim racjom (28).

W dalszym ciągu fenomenologicznej analizy wiary międzyludzkiej C. L. uzależnia przedmiot i pewność tej wiary od pozytywnej znajomości osoby (29).

Najwyraźniej występuje to we wierze dwojga ludzi miłujących się. Wzajemne ich poznanie posiada subtelną i trudną do opisaną strukturę, sięga niewątpliwie głębiej niż dane zmysłowe, i nie da się dokładnie wyrazić w pojęciach ani w sądach (31). Mówimy, że zawiera się ona w intuicji. Intuicja jako spontaniczne, pierwotne poznanie pewnego, obiektywnie danego, ludzkiego „ty”, nie jest jeszcze wiarą, która sięga poza nią i jest wolna w pełni ludzką postawą wobec tego „ty”.

Albo powiedzmy dokładniej: akt wiary to oparty na poznaniu moment wolnego, w pełni ludzkiego, stosunku do osoby w jej historycznej konkretności (36). Z tego wynika, że akt wiary jest od każdej formy poznania bliższy temu, co stanowi istotę osoby, a więc i wolnej woli (37). W poznaniu osobowym autor rozróżnia trzy stopnie: Intuicję (jako principium naszego poznania), myślenie pojęciami (jako wyciągnięcie aspektów z intuicji) i osobową wiarę, którą poprzedza intuicja konkretnego „ty”. Intuicja przez analizę pojęciową, która z powrotem na nią oddziałuje, otrzymuje nową jasność i przejrzystość (39).

Podobnie jak poznanie może być analizowany też i sam akt wiary według tego, co jest centralne dla tego aktu, mianowicie jest tym sama osoba, której wierzę (np. wierzę w Piotra) i według tego co jest peryferyczne dla aktu wiary, mianowicie jako „przytwierdzenie wypowiedziom tej osoby (wierzę Piotrowi, że...)” (42).

Trzeci rozdział (43—125) omawianej pracy poświęcony jest „strukturze poznawczo-metafizycznej wiary międzyludzkiej”.

Rozważania tego rozdziału autor ujmuje w trzech punktach — A. Poznanie przedosobowe (43—80), B. Poznanie osobowe (80—100), C. Wiara osobowa (101—128).

Ad A. Metafizyka abstrakcji w granicach zagadnienia bytu (Seinsfrage) określa stosunek między: *hic esse* i *hoc esse* (Dasein, Sosein) między materią i formą, między poznaniem zmysłowym i umysłowym, między *phantasma* i *intellectus agens*, między abstrakcją i *conversio ad phantasma*. Autor pisze, że działanie rozumu, który jako duch w tym co zmysłowe przebywa, sprawia, że *phantasma* wraz ze wszystkim czym jest, zostaje wzniesione do niematerialności ducha i umieszczone w nieskończonym horyzoncie *esse* (Seinshorizont). Ponieważ *phantasma* obejmuje i horyzont bytu (Seinshorizont), wobec tego owa forma poznania występuje jako coś ograniczonego.

Pojęcie zaś, *species intelligibilis*, C. L. ujmuje jako intuicję w oderwaniu od form pojęciowo rozumowych poznania umysłowego. *Species intelligibilis* jako produkt końcowy abstrakcji jest to poznanie, które łączy to, co poszczególne i to, co ogólne jednocześnie; stwarza przez to podkład między tym, co abstrakcyjne i co indywidualne, ponieważ łączy w sobie poznanie tego co ogólne w poszczególnym (57).

Species intelligibilis nie może być wg autora sądem, gdyż nie ma w niej podziału na podmiot, orzeczenie i łącznik.

Species zgodnie ze swoją istotą, skierowana jest zawsze na rzecz (*das Ding*), na rzeczywistość i może być prawdziwa lub fałszywa, ale jako uduchowiona „*phantasma*” jest jednym niepodzielnym poznaniem przedmiotu zewnętrznego (61).

W związku ze *species intelligibilis*, autor omawia pojęcie „intuicji”, zaznaczając jednak, że nie ma ona zastosowania w odniesieniu do *species*.

Przez intuicję rozumiemy po prostu to, co rozumie przez nią człowiek filozoficznie niewykształcony, kiedy „ma ideę”; owe poznanie całości, która nie dzieląc i nie rozumując przedstawia to, co konkretne i ogólne, „ogólne w konkretnym” (71).

„Intuicja jest więc punktem wyjścia każdego myślenia dyskursywnego” (76) i jego poznawczego rozwoju w systemie; zawsze jednak pozostaje tylko przedostatnim „spełnieniem” naszego poznania, którego celem ostatnim jest znowu intuicja. „Myślenie pojęciowo-dyskursywne jest celowo skierowane na to,

aby się oderwać, przy czym zamienia się znowu w jedyną, niepodzielną intuicję” (77). Normalnie powstaje poznanie pojęciowe z wielu, z biegiem czasu spiętrzonych, intuicji i cały proces dyskursywny stapia się w jedną intuicję, która scala wszystkie poznania cząstkowe i wszystkie nowe, które do nich dojdą.

Ad B. Właściwym zagadnieniem pracy C. L. jest analiza poznania osobowego (80—100).

Wyznaczenie stosunku między poznaniem i wolą prowadzi wprost do zagadnienia istoty tego, co osobowe (das Personale). Rozum i wola obejmują jedno i drugie; nie należy jednak rozumieć jednego jako część drugiego, „trzeba więc znaleźć miejsce, w którym rozum i wola konstytuują się wzajemnie a przecież zostają rozumem i wolą. To właśnie określamy jako „osobowe” (87), jest to ów środek „ja”, który zawiera w sobie zarówno wolę jak i rozum i sprawia, że z niego „powstają” (90). Jest to miejsce wolności, miejsce powstania wolnej decyzji, albo osobowego wyboru.

Poznanie, jako moment wolnej decyzji posiada większą samoistność (Seinsmächtigkeit) i tej to właściwości zawdzięcza „apriori to, co osobowe” (90). W skład poznania osobowego wchodzi obok aktu rozumu akt wolnego wyboru ze strony woli. Dwa te akty składające się na zaistnienie iudicium ultimum i na poznanie osobowe występują w konkretnym sądzie praktycznym jako pewna całość. Dwa te akty są natura simul i konstytuują się wzajemnie; jako akty nie są rzeczami, ale principia quibus, z których konstytuuje się konkretna całość” (94). Autor przez to chce wykazać, że istnieje poznanie apriori tego, co osobowe.

Istnieje poznanie wolne, poznanie, które natura simul z wolą konstytuuje wolne decyzje. „Albowiem możliwy do poznania moment wolnej decyzji jest wolny, analogicznie jak moment woli jest rozumujący” (95).

Reasumpcją rozważań autora na temat poznania osobowego jest fragment końcowy tego rozdziału: „Jak intellectus

agens sprawia, że w sposób doskonały ze species sensibilis powstaje species intelligibilis, podobnie ma się apriori tego, co osobowe w stosunku do tego, co jest przed osobową intuicją: zostaje podniesione do wyższego bytu, przez co staje się mocniejsze, pełniejsze i bardziej wewnętrzne wobec tego co stanowi „ja”. To jednak wymaga czegoś więcej od poznania. To znaczy poznanie osobowe, to coś więcej niż poznanie w stosunku do przedosobowej intuicji, z której się wywodzi. Albowiem coś więcej od bytu oznacza coś więcej od poznania; poznanie jest przeciwieństwo *das Bei-sich-sein des Sein*. Albo wyrazimy to scholastycznie: doskonalsza forma *cognitionis* oznacza poznanie wyższego rzędu. Chodzi tu o naturalne światło wiary, o owo wewnętrzne światło tego, co osobowe, które zawsze wyczuwamy, chociaż nie to sprawia, że możemy je ująć pojęciowo. Bowiemy dopiero w świetle wiary będą właściwie osobowe cechy „ty” w pełni swojej *intelligibilitas* poznane. To jest przyczyną dlatego człowiek wierzący jest znawcą ludzi. I to jest również przyczyną, dla której wiara może ocenić sprawiedliwiej osobowe „ty”. Wiara ukazuje się wówczas jako szczyt ludzkiego poznania” (100).

Ad C. Po omówieniu poznania przedosobowego i osobowego C. L. przedstawia zagadnienie wiary osobowej, zwłaszcza jej przedmiotu, prawdziwości i pewności.

Poznanie osobowe jako moment cząstkowy wolnego ustosunkowania się do jakiegoś „ty” może mieć aspekt dwojaki: jako potwierdzenie owego „ty”, albo jako odchylenie od niego; pierwsze to wiara międzyludzka, drugie — niewiara. „Osobowy akt wiary zgodnie z tym jest momentem poznawczym wolnego ustosunkowania się, w którym „ja” zostaje określone w stosunku do „ty”; o ile na „ty” odpowiada „tak” (98).

„Przedmiotem tej wiary jest z konieczności osoba w swojej konkretnej pełni bytu”. Do tego generycznego określenia dochodzi jeszcze to, że wypowiedzi owego „ty” bierze się za prawdę (101). Te wypowiedzi są uważane jako samoobjawienie się (jako osobisty wyraz „ty”). „Wiara wyrażona jest tylko tym, czym naprawdę jest, kiedy się ją rozważa na tle wiary „ty” (102).

W zagadnieniu prawdziwości wiary C. L. odwołuje się do klasycznej definicji scholastyki: *adaequatio intellectus et rei*. Prawdziwość więc znajduje się w sądzie praktycznym, powstałym z wolnego wyboru, gdyż przez wolną decyzję, a więc przez *iudicium practicum* szkicuje osobisty stosunek do człowieka (104).

Zgodnie z tym definicję prawdziwości wiary autor tak precyzuje: „...*adaequatio intellectus et rei, quatenus intellectus partim videt esse quod est, partim (cum voluntate) ponit esse ita, ut fiat*” (107).

Odnosnie pewności wiary C. L. wysuwa dwa pytania: 1) Czym jest pewność wiary i 2) skąd się wywodzi?

Pewność, zdaniem autora, należy zdefiniować w sposób generyczny, który odpowiadałby wszystkim rodzajom poznania, jako *assensus firmus et per se immutabilis*. Taka pewność może być stosowana nie tylko do sądu, ale do intuicji i do aktu wiary (110).

Na pytanie, skąd wywodzi się pewność, autor taką daje odpowiedź: „*Assensus est firmus et per se immutabilis*”, ponieważ on sam jest nosicielem prawdy. Prawda bowiem formalna zawiera w sobie nie tylko „*adaequatio intellectus et rei*”, ale również świadomość owej „*adaequatio*”.

Poznający może więc mieć „*assensus firmus et per se immutabilis*”, ponieważ ten „*assensus* zawiera w sobie świadomość *adaequatio intellectus et rei*”. Innymi słowy: Pewność jakiegos poznania pochodzi stąd, że w nim niejako jest zawarte świadectwo własnej prawdy, gdyż pewność jakiegos poznania pochodzi z formalnej prawdy tego poznania (111). „To pokrywałoby się z tym, co scholastyka mówi o oczywistości, która posiada swoją prawdę i pewność nie z zewnątrz, ale sama z siebie” (115).

W dodatku tej pracy autor próbuje uzyskane wnioski z rozważań nad *fides interhumana* zastosować do osobowej struktury wiary nadprzyrodzonej (143—152).

Po naszkicowaniu biblijnego i dogmatycznego pojęcia wiary oraz pięciu systemów rozwiązania analizy wiary, autor daje syntetyczny przegląd struktury wiary Boskiej.

W oparciu o intuicję, która wyrasta ze złożonego poznania Boga, Chrystusa, Ewangelii, Kościoła w jego obecnym stanie i w ujęciu historycznym, wiem z pewnością, że Bóg się objawił i że mam na słowa

Boga posłusznie odpowiedzieć... Treścią tej intuicji jest Chrystus w swojej historycznej konkretności i całości. Osobowa treść tej intuicji sprawia, że jest skierowana na to, co osobowe u człowieka, przez co domaga się zajęcia osobowej postawy. Jeżeli człowiek opowie się za Chrystusem, intuicja stanie się momentem poznawczym tej decyzji, pozytywnym poznaniem osobowym, tzn. wiarą. Wiara więc boska jest wg autora „wypowiedzeniem swego osobowego „ja” do osoby Chrystusa i do objawiającego się w nim Boga oraz osobowym stosunkiem do jego nauki (146).

Przedmiotem wiary nadprzyrodzonej jest najpierw osobowe „ty” Chrystusa oraz grupujące się wokół tego „ty” jego wypowiedzi (147).

Pewność aktu wiary nie jest przywiązana do pewności intuicji wiarogodności, ale do moralnie ontycznej samoistności osobowego „ty”, które jest równocześnie treścią wiary. Taka pewność jest doskonalsza i większa od każdej innej pewności (150).

Wolność jako właściwość ludzkiego poznania w całej pełni dotyczy również i aktu wiary, jest dla niego konstytutywna i występuje jako moment osobowej wolnej decyzji ustosunkowania się do „ty” (151).

Pod koniec swej pracy autor mówi krótko o potrzebie światła nadprzyrodzonego w wierze boskiej, którym jest łaska, dzięki której nasze poznanie Boga jest pełniejsze i pewniejsze.

Wreszcie swoje studium autor zamyka stwierdzeniem, że analizy treści wiary boskiej dokonywane w sposób dyskursywno-pojęciowy prowadzą do otwartości systemu teologicznego, w którym zawsze jest miejsce na ulepszenie i rozwój dogmatów.

Zreferowana przeze mnie, możliwie wyczerpująco, strona formalna i merytoryczna pracy Carlosa Cirne — Lima pt. *Der personale Glaube* umożliwi nam właściwą jej ocenę.

Praca C. L. jest niewątpliwie oryginalna i wnosi sporo ciekawych myśli w dotychczasowe rozważania nad analizą wiary. Formalnie nie posiada jednak przedmowy, wstępu, ani zakończenia, które zwykle znajdują się w pracach naukowych.

W rozdziale pierwszym sformułował C. L. problem swego studium i wskazał metodę jego rozwiązania.

Rozdział drugi tej pracy, niewątpliwie bardzo ciekawy, poświęcony fenomenologii wiary międzyludzkiej, został przez autora, moim zdaniem,

za mało rozpracowany i wskutek tego może nasunąć uważnemu czytelnikowi różne wątpliwości. Np. twierdzi C. L., że najwyższym stopniem wiary międzyludzkiej jest wiara, jaką okazują sobie ci, których łączy miłość; jest ona nieprzewyciężona, konieczna, nie do cofnięcia i w tej wierze wyczuwa się niewzruszoną pewność. Czy rzeczywiście ta pewność istnieje i czy da się faktycznie udowodnić? Autor powinien to właśnie wykazać metodą fenomenologiczną!

Również, czy słuszną rzeczą jest to, że autor zbyt ostro przeciwstawił strukturę wiary międzyludzkiej temu, co się określa jako *scientia testimonialis* tylko dlatego, że ta ostatnia oparta jest na poznaniu sylogistycznym, a pierwsza na intuicji? Czyżby w rzeczywistości była pomiędzy nimi aż tak skrajna różnica? Sądzę, że i wiara międzyludzka, a zwłaszcza wiara „wypowiedziana”, która wg C. L. zależna jest od „ty” wiary, posiada przynajmniej implicite strukturę sylogistyczną! Co zresztą przyznaje nawet sam autor.

Niewątpliwie poważnym osiągnięciem C. L. jest fakt, iż rozpracował on w sposób wyczerpujący i wszechstronny, jak nikt przed nim, poznanie intuicyjne.

Zwłaszcza trzeba podkreślić, iż autor prawidłowo i w sposób przekonywający wytyczył stosunek intuicji do dyskursywnego myślenia, oddzielił i wyłączył intuicję z pojęcia abstrakcji i z sądu.

Cenne jest również rozważanie autora nad osobowym poznaniem, dla którego intuicja jest jakby „modelem”.

Trzeba przyznać autorowi rację, że istnieje intuicyjne poznanie innej osoby jako takiej, nie zależy ono od racji rozumowych (od wnioskowania sylogistycznego) ani się z nich nie wywodzi.

Autor prawidłowo wytyczył przejście od intuicji przedosobowej do poznania osobowego i wreszcie do wiary nadprzyrodzonej i chociaż w teorii C. L. o istocie poznania osobowego może niejedno zagadnienie pozostanie kwestią otwartą, to jednak myśli jego są bardzo cenne i prawidłowe.

Studium C. L. dotyczące poznawania natury (podstawy) tego co nadprzyrodzone w myśl znanej zasady teologicznej, że *gratia supponit (non destruit, sed elevat) naturam*, należy przyjąć z wielkim uznaniem i ocenić należycie jego pozytywny wkład naukowy.

Fenomenologiczna bowiem i poznawczo metafizyczna analiza struktury wiary międzyludzkiej, jaką dał w sposób wyczerpujący C. L. w dziele pt. „Der personale Glaube” jest przekonująca i zbliża bardziej człowieka do wiary w osobowe „ty” Boga i nasuwa trafne analogie, pokazuje doskonalsze sposoby i drogi prowadzące do wiary nadprzyrodzonej.

Praca C. L. ze względu na swą oryginalność i użyteczność jest więc bardzo wartościowa nie tylko dla teologów i filozofów, ale również dla szerszego ogółu wiernych interesujących się dziedziną wiary. Jest także pozytywnym i cennym wkładem w dotychczasowe studia nad analizą wiary.

Edmund Wilemski