

# Stanisław Kowalczyk

---

## Poznanie intuicyjne a filozofia Boga

---

Studia Philosophiae Christianae 20/2, 7-52

---

1984

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](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

STANISŁAW KOWALCZYK

## POZNANIE INTUICYJNE A FILOZOFIA BOGA

Wstęp. 1. Stanowiska wobec poznania intuicyjnego. 2. Charakterystyka i klasyfikacja form intuicji. 3. Noetyczny walor intuicji. 4. Rola intuicji na terenie filozofii Boga.

### WSTĘP

Pojęcie intuicji posiada charakter interdyscyplinarny: występuje w języku potocznym, naukach przyrodniczych, humanistycznych, matematycznych, filozoficznych itp. W życiu codziennym mówi się o intuicji zdrowego rozsądku, intuicji dziecka, lekarza, uczonego, odkrywcy. Rola intuicji jest szczególnie istotna na terenie aksjologii, gdzie wyróżnia się między innymi intuicję artystyczną, etyczną, religijną. Aktualnie chodzi wyłącznie o intuicję filozoficzną, a ściślej mówiąc jej przydatność w odniesieniu do problemu poznawalności Boga. Historia filozofii ukazuje różnorodność koncepcji poznania intuicyjnego, co prowadzi do ustawicznych nieporozumień przy ocenie tej formy ludzkiego poznania. Rozprawa wychodzi od próby zarysowania istotnych stanowisk wobec problemu intuicji, następnie dokonuje charakterystyki i klasyfikacji jej form, a wreszcie omawia wartość epistemologiczną intuicji — zwłaszcza w zakresie poznawalności istnienia i natury Boga.

### 1. STANOWISKA WOBEC POZNANIA INTUICYJNEGO

Poznanie intuicyjne jest różnorodnie wyjaśniane, interpretowane i oceniane, co jest powodem ustawicznych kontrowersji pomiędzy zwolennikami i oponentami takiego poznania. Najpierw zarysowane zostanie stanowisko krytyczne wobec intuicji. Niektórzy jego przedstawiciele globalnie kwestionują jakkolwiek walor intuicji na terenie filozofii, inni podważają przydatność intuicji na terenie filozofii Boga.

Wartość poznania intuicyjnego kwestionuje w sposób globalny i apodyktyczny Mario Bunge, autor pracy *Intuition and Science*<sup>1</sup>. Polemizuje on nie tylko ze zwolennikami skrajnego intuicjonizmu (Platonem, Malebranchem, Bergsonem), lecz także z tymi myślicielami, którzy intuicję traktują jako jedną z form ludzkiego poznania racjonalnego. Autor wyraźnie wychodzi z założeń humeowskiego empiryzmu, dlatego między innymi polemizuje z noetyką Arystotelesa<sup>2</sup>. Zarzuca mu fundamentalizm i dogmatyzm, odejście od „naukowego” sposobu werdyfikacji opartej na wąsko rozumianym doświadczeniu, oraz uznawanie podstawowych pryncypiów logiczno-bytowych. Te ostatnie, jako uniwersalne i konieczne prawa bytu, nie dały się pogodzić ze scjentyistyczną koncepcją nauki. Szczególnie ostro ocenił Bunge przedstawiciele intuicjonizmu nowożytnego i współczesnego. Za źródło nowożytnego intuicjonizmu i irracjonalizmu uznał filozofię I. Kanta, którą określił jako „chorobę kultury”<sup>3</sup>. E. Husserla, M. Schelera i H. Bergsona ocenił równie surowo, odmawiając ich filozofii jakiegokolwiek roli wiedzotwórczej<sup>4</sup>. Wymienionych myślicieli twórczość ocenił jako wrogą wobec nauki i ludzkiego intelektu.

Krytyka intuicjonizmu, jaką przeprowadził M. Bunge, była dokonywana z różnych pozycji: metodologicznej, epistemologicznej, psychologicznej, a nawet politycznej<sup>5</sup>. Autor, wychodząc z pozycji sensualizmu i scjentyzmu, podważał metodologiczny i noetyczny walor intuicji. Sądził także, że intuicja w interpretacji Kartezjusza, Leibniza i Spinozy jest faktycznie skrótem rozumowania, przebiegającym poza kręgiem świadomości człowieka. Z psychologicznego punktu widzenia, intuicja ma być produktem lingwistycznych ekwiwokacji oraz pomieszania subiektywnej pewności z samooczywistością logiczną i merytoryczną zasadnością przyjmowanych tez. Ostatecznie należy więc stwierdzić, że nie istnieje poznanie intuicyjne na terenie filozofii. Dlatego nurt filozoficznego intuicjonizmu uznany został za naukowo bezpłodny, przejaw obskurantyzmu, dogmatyzmu, ignorancji i irracjonalizmu. Autor sądzi nawet, że hitleryzm jest społeczno-politycznym produktem intuicjonizmu jako odmiany autorytaryzmu i psychologicznej patologii<sup>6</sup>.

<sup>1</sup> M. Bunge, *Intuition and Science*, Englewood Cliffs 1962, 1—28.

<sup>2</sup> Tamże, 2 nn.

<sup>3</sup> Tamże, 112.

<sup>4</sup> Tamże, 12—17.

<sup>5</sup> Tamże, 25—27.

<sup>6</sup> Tamże, 77.

Walog intuicji jest kwestionowany ze strony niektórych psychologów. Na uwagę zasługują między innymi dwaj: E. Goblot i H. Codet<sup>7</sup>. Pierwszy z nich rozgraniczył intuicję empiryczną oraz intelektualną. Intuicja empiryczna dotyczy doświadczenia wewnętrznego lub zewnętrznego, intuicja intelektualna była przyjmowana np. przez Platona i Malebrancha. Goblot zakwestionował autonomię wszystkich wyróżnionych form intuicji. Tak na przykład intuicja etyczna, zwana także doświadczeniem moralnym, ma stanowić faktycznie sąd intelektualno-aksjologiczny. Podobnie zinterpretował intuicję estetyczną, religijną itd. Goblot, w swej krytyce intuicji; rozgraniczył płaszczyznę psychologiczną i płaszczyznę epistemologiczno-logiczną. W aspekcie psychologicznym mało prawdopodobne jest istnienie intuicji, gdyż nie zawsze uświadomiamy sobie po prostu faktu myślenia dyskursywnego, które zachodzi w naszym umyśle. W aspekcie logiczno-epistemologicznym w każdym akcie percepcji człowieka ma miejsce myślenie, a więc nie ma intuicji rozumianej w sensie ścisłym. Krytyka Gobłota wykracza poza teren psychologii, stając na pozycji filozoficznego psychologizmu oraz fenomenizmu. Dlatego autor kwestionuje realność bytów substancjalnych, opowiadając się za procesualną koncepcją bytu. Intuicjonizm filozoficzny ocenił jako werbalizm, stąd proponuje zaniechanie terminu „intuicja”. H. Codet zajmuje pozycje bardziej umiarkowane: uznał istnienie intuicji intelektualnej, kwestionując wyłącznie intuicję empiryczną.

Szereg autorów, choć uznaje w pewnym stopniu przydatność intuicji na terenie filozofii, to kwestionuje jej walog w odniesieniu do filozofii Boga. Należy do nich między innymi M.T.L. Penido<sup>8</sup>. Jego krytyczny stosunek wobec intuicji odwołuje się do dwójakiej motywacji: psychologicznej i filozoficznej. Odwołując się do opinii E. Gobłota stwierdza, że dla psychologa istnieje jedynie „ogląd bez wnioskowania”, nie ma natomiast intuicyjnego poznania Boga jako bezpośredniej percepcji. To, co w jednostkowo-subiektywnym przeżyciu wydaje się być intuicją, jest faktycznie nieuświadomionym skrótem myślowym. Penido za przedmiot swej krytyki bierze czołowych współczesnych intuicjonistów; są to między innymi: R. Otto, M. Scheler, W. Sołowjew, N. Lossky. Jego krytyka dokonywana jest z pozycji filozoficznych, gdyż wymienionym myślicielom zarzuca

<sup>7</sup> E. Goblot, *De l'intuition*, Journal de Psychologie 29(1932) 337—368; H. Codet, *Intuition normale et pathologique*, L'évolution psychiatrique (1929), octobre, 29—43.

pomijanie lub deprecjonowanie relacji ontyczno-kauczalnych w uzasadnieniu istnienia Boga. Konsekwencją tego jest przea-  
kcentowanie roli sfery emocjonalnej człowieka na niekorzyść  
racjonalno-intelektualnej. Potwierdzeniem tego jest stanowisko  
R. Otto i M. Schelera: pierwszy zogniskował uwagę na intuicji  
emocjonalnej, drugi eksponował rolę religijnej symboliki czy-  
telnej dla intuicji. Ostatecznie Penido intuicję interpretuje jako  
niewykończony refleksyjnie poznanie otoczone „mgłą uczucio-  
wości”<sup>9</sup>.

Intuicyjne poznanie Boga kwestionuje również amerykański  
tomista z Notre Dame, Joseph Bobik<sup>10</sup>. Referuje on krytycznie  
pracę zbiorową pt. *Prospect for Metaphysics*, w której piszą  
między innymi: D.J.B. Hawkins, Hywel D. Lewis, Ian Ramsey  
i Illyd Trethowan<sup>11</sup>. Autorzy ci uznają częściowo trafność kry-  
tyki klasycznego teizmu przeprowadzanej z pozycji empiryz-  
mu, dlatego rezygnują z refleksyjno-dyskursywnej metody uza-  
sadnień istnienia Boga. Sami uznają możliwość swoistego do-  
świadczenia Boga: jego funkcja noetyczna byłaby analogiczna  
do poznania własnego „ja” czy poznania świata zewnętrznego.  
Krytyka prof. Bobika zawiera elementy trafne, ale jest dość  
zawężona. Autor wykazuje jedynie, iż nie jest możliwe intui-  
cyjne poznanie Boga analogiczne do poznania: bytu material-  
nego i ludzkiej jaźni. Bóg nie jest bytem materialnym ani du-  
chem skończonym, dlatego poznawalny jest wyłącznie poprzez  
wnioskowanie<sup>12</sup>. Intuicja *ex definitione* stanowi bezpośrednie  
poznanie określonego przedmiotu, rodzaj sądu analitycznego,  
ewentualnie poznanie drogą wizualnego oglądu czy autoreflek-  
sję. Wymienione typy aktów poznawczych nie są możliwe w  
odniesieniu do Boga. Sądy egzystencjalne nigdy nie mogą być  
samooczywiste. Dlatego teza „Bóg istnieje” również nie posiada  
bezpośredniej wewnętrznej samooczywistości. Nowa generacja  
teologów i filozofów, mówiąc o intuicji, faktycznie korzysta  
z „nierefleksyjnego wnioskowania”. Najczęściej jest to wnioskowa-  
nie z własnych przeżyć o obecności Boga<sup>13</sup>. Autorzy wspo-  
mnianej wyżej pracy nie są konsekwentni wobec własnych za-  
łożeń: odrzucają klasyczną motywację istnienia Boga związa-

<sup>8</sup> M.T.L. Penido, O „naturalnej intuicji Boga”, *Życie i Myśl*, 7(1957)  
nr 1, 39—50.

<sup>9</sup> Tamże, 50.

<sup>10</sup> J. Bobik, *Intuition and God and some new Metaphysicians*, w: *New  
Themes in Christian Philosophy*, Notre Dame — London 1968, 254—274.

<sup>11</sup> *Prospect for Metaphysics*. Ed. by J. Ramsey, London 1961.

<sup>12</sup> J. Bobik, dz.cyt., 269—270.

<sup>13</sup> Tamże, 273.

ną z wnioskowaniem, sami zaś milcząco uznają nieodzowność wnioskowania wychodzącego z doświadczenia wewnętrznego.

Na terenie Polski napotykamy również wypowiedzi krytyczne wobec intuicjonizmu. Rzeczą polemikę przeprowadził Iwo Kołodziejczyk, który — solidaryzując się z tomizmem — nie widzi możliwości uznania intuicji jako autonomicznej drogi poznawczej do Boga<sup>14</sup>. Autor odwołuje się przede wszystkim do św. Tomasza: jego teorii empiryzmu genetycznego i negacji teorii innatyzmu. Absencja pojęć wrodzonych stawia pod znakiem zapytania, sądzi autor, możliwość intuicji jako bezpośredniego poznania Boga. Intuicja rzekoma, wyjaśniana z punktu widzenia psychologicznego, jest „iluzją wywołaną przez uczucia”. Faktycznie u podstaw każdej intuicji znajduje się podświadome rozumowanie. W interpretacji tomistycznej epistemologii, każde ludzkie poznanie wychodzi od doświadczenia zmysłowego ujmującego esencjalny aspekt rzeczywistości materialnej. Percepcja aspektu egzystencjalnego bytu jest konsekwencją włączenia się myśli dyskursywno-racjonalnej. Teoria empiryzmu genetycznego wyklucza więc możliwość bezpośredniej percepcji poznawczej Boga, będącego rzeczywistością duchowo-transcendentną. Wynika stąd, iż Bóg jest poznawalny wyłącznie poprzez wnioskovanie związane z poznaniem racjonalno-dyskursywnym. Bóg, tak w swej istocie jak istnieniu, wykracza poza możliwości ludzkiego inicjowanego przez doświadczenie zmysłowe<sup>15</sup>. Poznanie Boga może być jedynie pośrednie i analogiczne. Stwórca, jako Pierwsza Przyczyna i Akt Czysty, transcendują sferę bezpośredniej percepcji poznawczej człowieka.

Krytycznie ocenia rolę intuicji dla filozofii teistycznej Zofia J. Zdybicka, w przekonaniu której intuicyjnie nabyta „wiedza o Bogu nie jest kontrolowalna intersubiektywnie. Intuicjonizm de Lubaca, podobnie jak wszelki intuicjonizm, trudno byłoby obronić przed zarzutem irracjonalizmu i subiektywizmu”<sup>16</sup>.

Poznanie intuicyjne, obok zdecydowanych oponentów, posiada wielu gorących zwolenników. Wyróżnia się zwykle dwie

<sup>14</sup> I. Kołodziejczyk, *The Intuitive and Discursive Cognition of God (Thomistic Point of View)*. Skrypt, Kraków 1978. Jest to tekst komunikatu wygłoszonego podczas Międzynarodowego Sympozjum Filozoficznego odbytego w Krakowie w roku 1978.

<sup>15</sup> Zob. Św. Tomasz z Akwinu, I Sent. d. 3, q. 1, a. 2, c.; C.G. I, c. 10–11; III, c. 38; De Verit. q. 10, a. 18; De Pot. q. 7, a. 2, ad 11.

<sup>16</sup> Z.J. Zdybicka, *Poznanie Boga w ujęciu Henri de Lubaca*, Lublin 1973, 131.

formy intuicjonizmu: skrajny i umiarkowany. Jest to klasyfikacja zasadna sama w sobie, ale często kontrowersyjne jest zaliczanie do określonej formy intuicjonizmu konkretnego myśliciela. W naszym przekonaniu intuicjonizm skrajny występuje niewątpliwie u takich myślicieli jak: Platon, Plotyn, Malebranche, w pewnej mierze Bergson. Inni myśliciele, np. św. Augustyn, Blondel czy Scheler, nie opowiadali się za wyłączością intuicyjnego poznania Boga ani też nie interpretowali intuicji w sposób emocjonalno-irracjonalny. Dlatego bezzasadne jest widzieć w nich zwolenników antyintelektualnego intuicjonizmu. Mając na uwadze trudności w rozpoznaniu profilu intuicji poszczególnych autorów, rezygnujemy z wyróżnienia skrajnego i umiarkowanego intuicjonizmu — na tym etapie naszych rozważań. Dlatego, uwzględniając porządek chronologiczny, przypomniani zostaną bardziej typowi i głośni przedstawiciele dawnego i współczesnego intuicjonizmu.

Platon (+347 przed Chr.), wyróżniając odwieczny świat niezmiennych idei i gignetyczny świat widzialny, opowiedział się za ontologicznym dychotomizmem. Jego konsekwencją był dychotomizm epistemologiczny, w ramach którego preferowane było poznanie umysłowo-intuicyjne na niekorzyść poznania zmysłowego. To ostatnie nie pełni roli pośrednika, gdyż poznanie intelektualne sięga wprost idei — świata pierwotnie i najbardziej realnego w rozumieniu platońskim. Dominującą rolę poznania intuicyjnego doskonale ukazuje Fajdros, w którym czytamy: „Miejsce to zajmuje nie ubrana w barwy, ani w kształty, ani w słowa, istota istotnie istniejąca, którą sam jeden tylko rozum, kierownik duszy, oglądać może. Naokoło niej świat przedmiotów prawdziwej wiedzy. A że boski umysł rozumem się karmi i najczystsza wiedzą, a podobnie umysł każdej duszy, która chce przyjmować to, co jej odpowiada, przeto każda radością się napełnia, kiedy byt od czasu do czasu zobaczy, widokiem prawdy się karmi i rozradowuje (...). Ogląda wiedzę nie tę, która się zwolna tworzyć musi, a jest różna o różnych rzeczach, które my dziś bytami nazywamy, ale wiedzę rzeczywiście istniejącą, o tym, co jest istotnym bytem”<sup>17</sup>. Starogrecki myśliciel nabywanie autentycznej wiedzy (*episteme*) łączy z poznaniem intelektualno-intuicyjnym, mającym za swój przedmiot świat idei — na czele z Absolutem. Wiedza o tym świecie nie jest inicjowana przez zmysłowy ogląd świata, ani też nie realizuje się poprzez myśl

<sup>17</sup> Platon, *Fajdros* 247 d—e, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, 73.

dyskursywną. Teoria preegzystencji, jaką przyjmował Platon, pozwoliła mu uznać istnienie wiedzy wrodzonej związanej z poznaniem intuicyjnym.

Wśród idei specyficzną rolę odgrywa idea dobra, która prawdopodobnie w platońskiej wizji rzeczywistości stanowi odpowiednik Absolutu<sup>18</sup>. Funkcję noetyczną idei dobra porównał Platon do słońca, które swym światłem warunkuje akty ludzkiego poznania. Rzeczpospolita wyraźnie sugeruje, że poznanie istnienia „idei Dobra” oraz jej ontologicznej funkcji posiada charakter umysłowo-intuicyjny<sup>19</sup>. Intuicyjne widzenie idealnego Dobra, to jest Absolutu, posiada uwarunkowania moralne. Mianowicie poznanie Boga nie ogranicza się do płaszczyzny spekulatywneoteoretycznej, lecz zazębia się z aktami wartościowania — przede wszystkim z miłością.

Arystoteles (+322 przed Chr.) początkowo akceptował noetykę platońską, później jednak — przyjmując teorię hylemorfizmu — aktywność ludzkiego intelektu (*nous*) powiązał genetycznie z domeną poznania zmysłowego. Konsekwencją tego była teoria empiryzmu genetycznego. Starogrecki myśliciel wyróżnił dwojaki sposób poznania człowieka: dyskursywny — bazujący na percepcji zmysłowej, oraz intuicyjny. To ostatnie realizuje się w formie prostych sądów stwierdzających np. istnienie bytu, prawdy itp.<sup>20</sup>. Niektórzy autorzy dostrzegają u Arystotelesa poznanie ejdetyczne<sup>21</sup>.

Klasycznym zwolennikiem starożytnego intuicjonizmu jest autor *Ennead*, Plotyn (+270). Choć niewątpliwie eksponował on rolę intuicji na drodze do absolutnej Jedni, to jednak dostrzegał również przydatność poznania umysłowo-dyskursywnego. Grecki neoplatonik, mówiąc o poznawalności Pradobra, wyróżnił trzy poziomy noetyczne: spostrzeganie zmysłowe, myślenie dyskursywny i kontemplację intuicyjną<sup>22</sup>. Są one nie tylko ułożone hierarchicznie, ale i przeciwstawne sobie. Dlatego korzystanie z wyższego stopnia poznania uwarunkowane jest umiejętnością oderwania się od poznania mniej do-

<sup>18</sup> J. Souilhé, *La philosophie religieuse de Platon*, Archives de Philosophie, 26(1963), 387—436.

<sup>19</sup> *Rzeczpospolita* VII, 517 c, tłum. W. Witwicki, Warszawa 1958, t. I, 73.

<sup>20</sup> Arystoteles, *Top.* VIII, 3, 158 b 2; D. Composta, *Intuizione ed essere in Aristotele*, Divus Thomas, 63(1960), 66—79.

<sup>21</sup> A. de Ivanka, *L'intuition chez Kant et Aristote*, Revue Néoscholastique de Philosophie, 33(1931), 467—487.

<sup>22</sup> *En.* I,6,8; V,6,5; J. Trouillard, *La purification plotinienne*, Paris 1955, 6—8.



skonałego. Dlatego kontemplatywne dojrzenie absolutnego Dobra możliwe jest tylko u tego człowieka, który zdolny jest do wewnętrznego wyzwolenia się z więzów poznania zmysłowego. Intuicyjny ogląd Jedni finalizuje się w religijnej ekstazie, będącej ontologicznym zjednoczeniem duszy ludzkiej z prąźródłem wszelkiego bytu. Plotyn akcentuje opozycyjność poznania dyskursywnego i intuicyjnego: pierwsze jest cząstkowe, sukcesywne i korzystające z pośrednika, drugie natomiast jest bezpośrednie, spontaniczne i całościowe<sup>23</sup>. Intuicja jest możliwa jedynie w świecie ducha, dlatego jej przedmiotem może być właśnie absolutny byt duchowy.

Wśród przedstawicieli wczesnego chrześcijaństwa noetyczny walor intuicji uwypuklił św. Augustyn (+430). Jego epistemologia stanowi jednak przedmiot wielu kontrowersji: jedni mówią o radykalnym intuicjonizmie, inni kwestionują w ogóle poznanie intuicyjne. Pierwsze stanowisko zajmują tacy augustynicy jak Nicolas Malebranche (+1715) i Johannes Hessen, w przekonaniu których klasyczny augustyński argument z „prawd wiekuistych” jest intuicyjnym rozpoznaniem obecności najwyższej Prawdy<sup>24</sup>. Całkowicie odmiennie interpretują starochrześcijańskiego myśliciela: E. Przywara i S. Geiger<sup>25</sup>. Zwracają uwagę, iż bezpośrednie poznanie prawd wiekuistych nie jest równoznaczne z bezpośrednim oglądem Boga. Asercja istnienia Boga, jako prawdy najwyższej, jest oparta na zasadzie racji dostatecznej. Argument ideologiczny posiada więc charakter racjonalnodyskursywny, nie będąc intuicyjno-bezpośrednim poznaniem Boga.

Oba stanowiska, choć zawierają element prawdy, są jedynie selektywnym ujęciem noetyki filozoficznej i religijnej św. Augustyna. Jego argument z prawdy jest niewątpliwie oparty na myśli racjonalno-dyskursywnej, mimo to zawiera elementy intuicji szeroko rozumianej. Punktem wyjścia filozofii Boga myśliciela z Tagasty nie jest materialny kosmos, lecz świat człowieka i jego wartości. Dlatego właśnie jego noetyka różni się od arystotelesowskiej teorii poznania, bazuje natomiast na

<sup>23</sup> En. IV, 4,2; V,5,6; VI,7,39.

<sup>24</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, Paris 1962, t. I, 441—449; J. Hessen, *Augustins Metaphysik der Erkenntnis*, Bonn 1931, 125—146.

<sup>25</sup> S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Religionsphilosophie der Gegenwart*, Freiburg im Br. 1926, 40—45; E. Przywara, *Unmittelbare Intuition?* (*Augustin, Pascal, Newman*), *Stimmen der Zeit*, 105(1923), 121—131.

teorii interioryzmu<sup>26</sup>. Bóg odkrywany jest poprzez autorefleksję, kontemplatywny namysł, intuicyjne rozpoznanie sensu i skali wartości. Traktat *De Trinitate* zawiera charakterystyczne stwierdzenie: „Mamy intuicję niezmienną prawdy, według której doskonale — najlepiej jak to dla nas możliwe — określamy nie to, jaka jest dusza tego czy innego człowieka, ale jaką ona ma być według wiecznych przyczyn”<sup>27</sup>. Choć pojęcie intuicji odniesione jest bezpośrednio do problematyki antropologicznej, to trudno je wykluczyć z terenu filozofii Boga. Zresztą u św. Augustyna można również mówić o intuicji teologicznej, mianowicie w odniesieniu do życia religijno-mistycznego. Tekstem klasycznym jest opis pobytu Augustyna z matką w Ostii, niewątpliwie potwierdzający mistyczne zjednoczenie z Bogiem<sup>28</sup>.

Św. Tomasz z Akwinu (+1274), związany z arystotelesowską noetyką, nie tak często podejmuje zagadnienie intuicji. W komentarz do Sentencji Piotra Lombarda rozumie szeroko pojęcie intuicji, widząc w niej obecność poznawanego przedmiotu w poznającym podmiocie<sup>29</sup>. W *Sumie teologicznej* poznanie intuicyjne rozumiane w sensie ścisłym przyznał wyłącznie Bogu, gdyż tylko On poznaje wszystko jednym aktem, adekwatnie, całościowo i doskonale<sup>30</sup>. Stworzenia, poznając selektywnie i sukcesywnie, nie posiadają intuicyjnego oglądu. U Akwinaty można jednak dostrzec również szerokie rozumienie intuicji, związanej z posiadaniem intelektu (*intus-legere*) zdolnego do poznawczego uchwycenia wewnętrznej natury badanego bytu. Szczególnym terenem umysłowej intuicji szeroko rozumianej jest tzw. *intellectus principiorum*<sup>31</sup>. Istnieje mianowicie w człowieku władza umysłowo-intuicyjna, pozwalająca na rozpoznanie istotnych elementów i relacji rzeczywistości. Są to przede wszystkim fundamentalne prawa bytu i myśli, na czele z zasadami niesprzeczności i racji dostatecznej.

<sup>26</sup> F. Cayré, *Initiation à la philosophie de saint Augustin*, Paris 1947, 229 nn, 234—236; M.F. Sciacca, *L'existence de Dieu*, Paris 1951, 86 nn, 106 nn.

<sup>27</sup> *De Trinitate* 9,6,9 PL 42, 966.

<sup>28</sup> *Confessiones* 9,10 PL 32, 774; Ch. Boyer, *La contemplation d'Ostie*, w: *Essais anciens et nouveaux sur la doctrine de saint Augustin*, Milano 1970, 171—191.

<sup>29</sup> I Sent. d.3, q.4, a.5.

<sup>30</sup> „Quia cum intelligere Dei, quod est eius esse, aeternitate mensuratur, quae sine successione existens totum tempus comprehendit, praesens intuitus Dei fertur in totum tempus, et in omnia quae sunt in quocumque tempore, sicut in subiecta sibi praesentialiter”. I, q.14,a.9,c. Por. I, q.14, a. 13.

Przedstawicielem augustynizmu w średniowieczu był przede wszystkim św. Bonawentura (+1274). W jego noetyce filozoficznej i teologicznej można odnaleźć elementy intuicji, zwłaszcza związane z argumentem antropologiczno-eksjologicznym teodycei oraz fenomenem doświadczenia mistycznego<sup>32</sup>.

Intuicjonizm znajduje wielu sympatyków wśród przedstawicieli filozofii nowożytnej. Należy do nich bezsprzecznie Descartes (+1650), u którego problem intuicji pojawia się w kontekście analiz metodologicznych i epistemologicznych. Chodzi mianowicie o realizację postulatu wiedzy pewnej, nie dającej się zakwestionować. Autor rozprawy pt. *Prawidła kierowania umysłem* pisał: „Przez intuicję rozumiem nie zmienne świadectwo zmysłów lub zwodniczy sąd źle tworzącej wyobraźni, lecz tak łatwe i wyraźne pojęcie umysłu czystego i uważnego, że o tym, co poznajemy, zgoła już wątpić nie możemy, lub, co na jedno wychodzi, pojęcie niewątpliwie umysłu czystego i uważnego, które pochodzi z samego światła rozumu”<sup>33</sup>. Wypowiedź przyznaje intuicji istotną funkcję noetyczną, gdyż stanowi ona wiedzę niepowtarzalną. Cytowana definicja poznania intuicyjnego zawiera dwa elementy składowe: negatywny i pozytywny. Pierwszy z nich sprowadza się do uwagi, że poznanie intuicyjne nie opiera się na materiale poznania zmysłowego. Tym samym więc wykluczona została tu jakaś pośredniość w akcie ludzkiego poznania. Pozytywny element cytowanego opisu jest wskazaniem na istotne przymioty poznania intuicyjnego, do których należy przede wszystkim jego „czystość” i „wyraźność”. Intuicja jest więc poznaniem autonomicznym, związanym z określonym stopniem oczywistości, oraz pewnym.

Kartezjusz, wyjaśniając pojęcie intuicji, dokonuje tego między innymi w aspekcie psychologicznym. Wskazuje mianowicie na relację intuicji do innego aktów ludzkiego intelektu, co pozwoliło mu na rozróżnienie kilku form poznania intuicyjnego.

---

<sup>31</sup> „Ultimus enim terminus, ad quem ratione inquisitio perducere debet, est intellectus principiorum, in quae resolvendo iudicamus”. In Boeth de Trin. q.6,a.1,ad 1. Por. I,q.6,a. 2, ad 1.; E.L. Mascall, *Ten, który jest*, tłum. J. Zielińska, Warszawa 1958, 165—182.

<sup>32</sup> S. Kowalczyk, *Problem filozoficznych uzasadnień istnienia Boga u św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura. Życie i myśl*, Warszawa — Niepokalanów 1976, 132—153; M. Gogacz, *Apofatyka jako sposób opisu doświadczenia mistycznego w tekstach św. Bonawentury*, w: tamże, 366—392.

<sup>33</sup> Kartezjusz, *Prawidła kierowania umysłem*, tłum. L. Chmaj, Warszawa 1958, 12.

Przede wszystkim rozróżnił intuicję analityczną oraz intuicję syntetyczną. Pierwsza z nich łączy się z postulatem, aby problemy złożone rozbić na bardziej proste, dzięki czemu te ostatnie staną się — ostatecznie — samooczywiste<sup>34</sup>. W sposób intuicyjny poznajemy proste elementy natury, fakty jednostkowe, dane bezpośrednio uchwytne itp. Inną formą poznania intuicyjnego jest intuicja syntetyczno-globalna, za pomocą której poznajemy system relacji łączących świat, zwłaszcza zaś relacje bezwzględno-konieczne<sup>35</sup>. Ostatnia forma intuicji odgrywa węzłową rolę przy uzasadnianiu istnienia Boga, ponieważ „z tego, że jestem, wyprowadza wniosek pewny, iż Bóg istnieje”<sup>36</sup>. Łatwo stwierdzić, że u Kartezjusza nastąpiło poszerzenie zakresu poznania intuicyjnego w porównaniu z nurtem filozofii arystotelesowskiej.

Skrajny intuicjonizm nowożytny reprezentuje N. Malebranche (+1714), który augustyński argument z prawdy reinterpretuje w duchu założeń teorii ontologizmu. Wychodzi mianowicie z pojęcia Boga jako bytu nieskończonego. Przygodny umysł ludzki nie mógł sam wytworzyć idei takiego bytu, gdyż w jego naturze pojawiają się właściwości obce naturze człowieka. Idea Boga jest więc „najpiękniejszym, najbardziej rzetelnym i pierwszym argumentem” za Jego realnością<sup>37</sup>. Przedmiotem pierwszym ludzkiego poznania jest byt. W każdym jednak bycie stworzonym zawiera się relacja ontologiczna do Stwórcy, podobnie jak byt jednostkowy implikuje odniesienie do ogółu. Bóg jest najwyższą realnością, której istnienie wyuczujemy ustawicznie poprzez ideę nieskończoności. Ludzkie poznanie Boga posiada więc charakter intuicyjny, to jest bezpośredni i wprost, z wykluczeniem myśli dyskursywnej<sup>38</sup>. Potwierdzenie swego stanowiska widzi Malebranche w teorii iluminacji św. Augustyna.

Kontynuatorem augustyńskiego intuicjonizmu jest Błażej Pascal (+1662). Choć termin „intuicja” nie pojawia się w jego pismach, to jednak używał pojęć bliskoznacznych: „czucie”, „serce”, „porządek serca” itp. Intuicjonizm Pascala nie był ani skrajny ani emocjonalny. Kwintescencją jego realistycznej noetyki personalistycznej jest stwierdzenie: „Dwie przesady: wy-

<sup>34</sup> Tamże, 63—65.

<sup>35</sup> Tamże, 66—67.

<sup>36</sup> Tamże, 67. Por. E. Morawiec, *Przedmiot a metoda w filozofii Kartezjusza*, Warszawa 1970, 87—94.

<sup>37</sup> N. Malebranche, *De la recherche de la Vérité*, dz.cyt. t. I, 441.

<sup>38</sup> Tamże, 442. Por. J. Geysler, *Augustin*, Münster 1923, 71—74.

kluczyć rozum, przyjmować tylko rozum”<sup>39</sup>. Nie kwestionował on merytorycznej wartości doktrynalnych uzasadnień filozofii Boga, ale wskazywał zarazem na jej psychologiczne ograniczenia. Dlatego mówił o potrzebie „otwarcia swojego umysłu na dowody”<sup>40</sup>. Charakteryzując naturę człowieka, wyróżnił „porządek rozumu” i „porządek serca”. Poznanie człowieka wykracza poza domenę słownych formuł, dlatego „wiedzieć” nie zawsze oznacza wypowiedzieć poprzez schematy pojęciowe. „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”<sup>41</sup>. „Boga czuje serce, nie rozum”<sup>42</sup>. Dowartościowanie noetycznej funkcji „serca” nie jest równoznaczne z irracjonalnym emocjonalizmem, lecz oznacza jedynie wypuklenie personalnego wymiaru ludzkiego poznania. Pascalowska intuicja nie jest aktem emocjonalnym — choć stosowany był termin „czucie”, lecz aktem rozumnym całego człowieka. Tylko cały człowiek, a nie wyłącznie jego sektor myślenia dyskursywnego, zdolny jest odkryć oraz egzystencjalnie przeżyć obecność Boga. Personalny akt wiary wykracza poza domenę myśli spekulatywno-refleksyjnej.

Swoistą odmianę intuicjonizmu przyjmował kardynał John Henry Newman (+1900). Nie był to radykalny intuicjonizm, gdyż istnienia Boga nie uważał on za fakt samooczywisty. Obecność Stwórcy staje się oczywista dopiero przez ludzką jaźń, której elementem integralnym jest moralna świadomość czyli sumienie<sup>43</sup>. Angielski konwertyta, mówiąc o realności Boga, łączył harmonijnie — choć nie zawsze w sposób wyraźny — element intuicji z myślą logiczno-dyskursywną. Rozgraniczył on dwojaki typ poznania: abstrakcyjno-pojęciowe i realnokonkretne<sup>44</sup>. Ostatni typ ma miejsce w odniesieniu do poznania Boga. Nie było to dezawuowanie klasycznych argumentów za istnieniem Absolutu, lecz ukazanie nieodzowności oparcia ich na wewnętrznym doświadczeniu. Chodzi o doświadczenie określane między innymi następująco: „instynkt rozumiany jako zmysł naturalny”, „intuicyjny ogłąd całej prawdy objawionej”, „praktykę i doświadczenie”, „wgląd umysłowy w prawdę”, „wpatrywanie się w Boga naszego sumienia”<sup>45</sup>. Człowiek to nie tylko istota rozumująca według

<sup>39</sup> B. Pascal, *Myśli* nr 253, tłum. T. Żeleński, Warszawa 1952, 101.

<sup>40</sup> *Myśli* nr 245, dz.cyt., 99. Por. nr 242, dz.cyt., 98.

<sup>41</sup> *Myśli* nr 277, dz.cyt., 106.

<sup>42</sup> *Myśli* nr 278, dz.cyt., 106. Por. nr 284, 107—108; S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff in der katholischen Philosophie der Gegenwart*, dz.cyt., 61—66.

<sup>43</sup> S. Geiger, dz.cyt., 77—85; E. Przywara, *Unmittelbare Intuition?* art. cyt., 222 nn.

określonych reguł logicznych, ale osoba „widząca, czująca, kontemplująca, działająca”<sup>46</sup>. Efektywne rozpoznanie obecności Boga wymaga oparcia się na doświadczeniu etycznym, warunkowanym przez prawidłowo funkcjonujące sumienie. Asercja Boga nie jest więc efektem myślenia dyskursywno-pojęciowego, lecz personalnym „przeświadczeniem” na dojrzaną prawdę. Newman sugestywnie zarysował fenomenologię ludzkiego sumienia. Nie było to równoznaczne z przyjęciem irracjonalnego intuicjonizmu, gdyż fenomen sumienia ludzkiego był dla angielskiego myśliciela punktem wyjścia racjonalnych uzasadnień potrzeby Stwórcy. Ostatni wątek nie był przez niego obszerniej rozwijany, lecz tym niemniej wyraźnie istnieje w *Logice wiary*<sup>47</sup>.

W historii nowożytnego intuicjonizmu szczególną rolę odegrała fenomenologia. Edmund Husserl (+1938) przeciwstawił się założeniom empiryzmu, przyjmując możliwość poznania istoty bytu. Dokonuje się to za pośrednictwem ejdetycznego oglądu rzeczy, stanowiącego rodzaj intuicji — *Wesenschau*<sup>48</sup>. Intuicja ta nie jest prostym aktem wizualnego widzenia, w trakcie którego rzeczy się „zauważa” ale nie rozpoznaje jej wewnętrznej natury. Przedmiotem intuicyjnego oglądu są istoty rzeczy: nie istoty materialne i konkretne, lecz istoty idealne. *Epoche*, jaką fenomenologowie łączą z ejdetyczną intuicją, nie jest równoznaczne z pozycją idealizmu ontologicznego. Husserl wskazywał zawsze na intencjonalność ludzkich przeżyć, są one więc przeżyciem czegoś transcdującego ludzką świadomość. Ten realizm jest jednak połowiczny, gdyż kresem intuicji ejdetycznej są jedynie istoty idealne, niezależnie od konkretno-realnych bytów. Należy przyznać Husserlowi jedno: przełamał on antagonizm pomiędzy intuicją a intelektem.

Współtwórcą fenomenologii był niemiecki aksjolog, Max Scheler (+1928), który dokonał istotnej reinterpretacji koncepcji intuicji. Dystansował się od relatywnego idealizmu Husserla, przechodząc na pozycję konsekwentnego realizmu.

<sup>44</sup> J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1956, 54—100.

<sup>45</sup> Tamże, 274, 295—296.

<sup>46</sup> Tamże, 99.

<sup>47</sup> Por. A. Boekraad, *The Personal Conquest of Truth According to J.H. Newman*, Louvain 1955.

<sup>48</sup> E. Husserl, *Idee czystej fenomenologii i fenomenologicznej filozofii*, tłum. R. Ingarden, Warszawa 1975, t. I, 43 nn, 123—124, 146; E. Levinas, *La théorie de l'intuition dans la philosophie de Husserl*, Paris 1930, zwłaszcza 101—113, 143—153, 175 nn.

Dlatego za przedmiot ejdetycznej intuicji uznał realne *Da-sein*, a nie tylko idealne *Sosein* bytu. Ontologia i noetyka Schelera posiadają charakter dychotomiczny, łącząc się z rozgraniczeniem rzeczy i wartości jako dwu istotnych sektorów rzeczywistości w odmienny sposób uchwytnych poznawczo. Rzeczy są poznawalne poprzez intuicję intelektualną, natomiast wartości dopiero poprzez intuicję wolicjonalno-emocjonalną<sup>49</sup>. Poznanie intelektualne, separując wartości od przeżyć człowieka, całkowicie zniekształca ich sens. Dlatego obiektywne poznanie wartości jest możliwe dla domeny dążeńiowo-uczuciowej. Dotyczy to również najwyższej wartości, to jest Boga. Scheler dostrzegał nieodzowność Boga poprzez analizę świata wartości, szczególnie zaś wartości religijnych. Posiadają one profil obiektywny, dialogiczny i transcendentny, dlatego zasadnie wskazują na obecność absolutnego *Sacrum*<sup>50</sup>. Intuicjonizm niemieckiego fenomenologa nie był irracjonalny i antymetafizyczny, gdyż obok świata wartości uznawał również drogę ontologiczno-metafizyczną ku Bogu<sup>51</sup>. Mianowicie, mówiąc o konieczności istnienia Boga, odwoływał się do zasady racji dostatecznej oraz relacji bytowo-kazualnej stworzeń wobec Stwórcy.

Za przedstawiciela radykalnego intuicjonizmu uchodzi zwykle również Maurice Blondel (+1949), jeden z czołowych współtwórców „filozofii ducha”. Nie wykluczał on, wbrew uproszczonym ocenom, tradycyjnej filozofii Boga i zawartych w niej argumentów<sup>52</sup>. Jego intencją było jedynie dowartościowanie dynamizmu ludzkiej osoby i życia duchowego jako bazy wyjściowej teodycei. Pod wpływem Newmana wyróżnił dwojakie poznanie człowieka: pojęciowe i realne. Ostatnie z nich jest poznaniem konkretno-intuicyjnym, unifikacyjnym, opartym na doświadczeniu i związanym z działaniem<sup>53</sup>. Kulminacją poznania realnego są akty wartościowania, w tym przede wszystkim miłości. W pismach Blondela pojawiło się jeszcze rozróżnienie myśli noetycznej i myśli pneumatycznej<sup>54</sup>.

<sup>49</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Werthetik*, Halle 1921, 10—13, 263—264.

<sup>50</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, Bern 1954, 162—163, 171, 241—243, 255.

<sup>51</sup> Tamże, 146—147, 213—218; S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej. Problematyka Boga i religii u czołowych myślicieli współczesnych*, Wrocław 1982<sup>2</sup>, 201—206.

<sup>52</sup> S. Kowalczyk, *Bóg w myśli współczesnej*, dz.cyt., 221—228.

<sup>53</sup> M. Blondel, *Exigences philosophiques du christianisme*, Paris 1950, 46 nn.

<sup>54</sup> M. Blondel, *La Pensée*, Paris 1954, t.II, 36 nn.

Pierwsza jest poznaniem o profilu analityczno-abstrakcyjnym, druga natomiast jest poznaniem o charakterze konkretno-jednostkowym, syntetycznym i prospektywnym. W takiej interpretacji intuicja nie jest przeciwstawna intelektowi, lecz jest transintelektualna. Blondel przeciwstawiał się nadmiernej formalizacji i konceptualizacji ludzkiego poznania, nie był natomiast w opozycji względem intelektu jako takiego. Swoją epistemologię lokalizował „pomiędzy arystotelelizmem, który umniejsza wartość praktyki i podporządkowuje ją myśli, a kantyzmem, który ją rozdziela i przesadnie wynosi porządek praktyczny z uszczerbkiem dla myśli”<sup>55</sup>.

Czołowym reprezentantem współczesnego intuicjonizmu jest Henri Bergson (+1941). Rozgraniczył on poznanie intelektualno-pojęciowe oraz poznanie intuicyjno-instynktowne, preferując to ostatnie<sup>56</sup>. Poznanie abstrakcyjno-konceptualne traktował jako alienację rozumu, izolującego się sztucznie z nurtu ustawicznych przemian. Poznanie intuicyjne jest bardziej efektywne, gdyż jest to „rodzaj współczucia czy sympatii intelektualnej, za pomocą której przenosimy się do wnętrza przedmiotu, aby zejść się tam z tym, co ma w sobie jedyne, a więc niewyrażalnego”<sup>57</sup>. Intuicja jest więc swoistym utożsamieniem się podmiotu z przedmiotem poznawanym, współczuciem, życzliwym współuczestnictwem w jego bytowaniu. Poznanie intuicyjne nie jest przekazywalne w formułach słownych, nie posiada więc charakteru intersubiektywnego. Choć krytyka poznania intelektualno-pojęciowego — dokonana przez Bergsona — była przesadna, to prawdopodobnie nie był on rzecznikiem żywiołowego irracjonalizmu i doktrynalnego antyintelektualizmu. Przecież intuicję określił jako „sympatię intelektualną”, a filozofię jako „pracę myśli”<sup>58</sup>. Był przekonany, że poznanie umysłowe człowieka kulminuje się w intuicji transcendującej domenę pojęć i werbalnych formuł. Tak rozumianą intuicję, bazującą na doświadczeniu etycznym i doświadczeniu religijnym, uczynił Bergson głównym narzędziem poznawczym na drodze ku Bogu.

<sup>55</sup> *Lettres philosophiques de Maurice Blondel*, Paris 1961, 10.

<sup>56</sup> H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, tłum. K. Bleszyński, Kraków 1912, 35.

<sup>57</sup> Tamże, 39.

<sup>58</sup> Tamże, 86—87; H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1961, 264—265; R. Baron, *Intuition bergsonienne et intuition sophianique*, *Les Etudes Philosophiques*, 41(1963), 439—442; R. Ingarden, *Intuicja i intelekt u H. Bergsona*, w: *Z badań nad filozofią współczesną*, Warszawa 1963, 100—119.



Sympatykiem Bergsona był Eduard Le Roy, autor pracy *La Pensée intuitive*. On również nie solidaryzował się z irracjonalizmem i antyintelektualizmem. Intuicję rozumiał jako formę poznania uprzednią wobec refleksji abstrakcyjno-dyskursywnej, a zarazem jako akt supralogiczny i transdyskursywny<sup>59</sup>.

Niemiecki augustynik, Johannes Hessen, jest znanym przedstawicielem współczesnego intuicjonizmu na terenie filozofii chrześcijańskiej. Krytycznie oceniał racjonalizm filozofii scholastycznej, dlatego jego przeciwwagę dostarczał w ekspozycji neotycznego waloru intuicji. Wyróżnił kilka jej form: intuicja intelektualna pozwala ująć poznawczo *Sosein* bytu, natomiast jego *Dasein* i *Wertsein* są uchwytnie dopiero przez intuicję emocjonalną i wolicjonalną<sup>60</sup>. Ostatnie formy intuicji włączają w aktywność poznawczą człowieka sektory woli i uczuć, co nie oznacza jednak solidaryzowania się z irracjonalizmem. Hessen poszukiwał pośredniej drogi pomiędzy przesadnym intelektualizmem scholastyki a skrajnym emocjonalizmem współczesnym<sup>61</sup>. Rola intuicji preferował również w teodycei, mimo to formułował również doktrynalne argumenty za istnieniem Boga.

Sympatykiem intuicjonizmu jest także Henri de Lubac, którego filozofia Boga jest próbą syntezy tomizmu, augustynizmu i niektórych nurtów współczesnej filozofii. Autor nie precyzuje bliżej natury intuicji, wypowiadając się na jej temat raczej ogólnikowo. Mimo to u podstaw wszystkich analiz teodycealnych de Lubaca znajduje się przeświadczenie o prymacie intuicji wobec poznania refleksyjno-dyskursywnego. Prekursorów takiej postawy widzi w czołowych myślicielach chrześcijaństwa: św. Augustynie, św. Tomasz z Akwinu i Kartezjuszu<sup>62</sup>. Są oni zgodni w tym, że intuicyjne rozpoznanie obecności Boga wymaga postawy autorefleksji, „introwersji” i zarazem transcendowania sfery poznania abstrakcyjno-konceptualnego. Choć niektóre elementy intuicjonizmu de Lubaca są niejasne i zapewne dyskusyjne, to trudno jednak imputować mu apologię irracjonalizmu i subiektywizmu<sup>63</sup>.

<sup>59</sup> E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, Paris 1929, t. I, 149 nn, 175.

<sup>60</sup> J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*. T.I: *Wissenschaftslehre*, München — Basel 1950, 242—248.

<sup>61</sup> A. Nossol, *Cognitio Dei experimentalis. Nauka Jana Hessena o religijnym poznaniu Boga*, Warszawa 1974, 20—32, 141 nn.

<sup>62</sup> H. De Lubac, *Na drogach Bożych*, tłum. A. Turowiczowa, Paris 1970, 39 nn, 67—70; por. Św. Tomasz z Akwinu, *De Verit.* q.22,a.2, ad 1; św. Augustyn, *De vera religione* 39,2 PL 34, 154.

<sup>63</sup> Z.J. Zdybicka, dz.cyt., 125—131.

## 2. CHARAKTERYSTYKA I KLASYFIKACJA FORM INTUICJI

Podjmując charakterystykę pojęcia intuicji, warto odwołać się na wstępie do znaczeń związanych z jego etymologią. Grecki termin „epibole” (ἐπιβολή) używany był między innymi w filozofii epikurejskiej, oznaczając bezpośrednie i całościowe ujęcie poznawcze rzeczy. Termin łaciński „intuitio” pochodzi od czasownika „intueor” (*in-tueor*), co znaczy: wpatrywać się wgląd w coś, zgłębianie, wzrok wewnętrzny. Już etymologiczny w, wgląd w coś<sup>64</sup>. Termin „intuitus” (*in-tuitus*) oznacza: wizję, sens terminu „intuicja” zdaje się wskazywać na dwojaki jej element: poznawczy — ogląd, wpatrywanie się, oraz emocjonalny — podziw dla oglądanego przedmiotu<sup>65</sup>. Niemiecki termin „Anschauung” wyraża pokrewny sens: intuicja, rozważanie, kontemplacja. Angielski wyraz „Insight” oznacza również: wgląd, intuicję itp. Terminami bliskoznacznymi pojęcia intuicji są między innymi: percepcja, poznanie, bezpośrednia świadomość, doświadczenie, wizja, ogląd.

Obecnie omówione zostaną niektóre, bardziej interesujące, opisy pojęcia intuicji. Cycero intuicję nazwał „bystrością myśli oglądającej samą siebie”<sup>66</sup>. Boecjusz przez intuicję rozumiał proste działania intelektu, uprzednie wobec jakichkolwiek form analizy refleksyjnej<sup>67</sup>. Tomasz z Akwinu poznanie rezerwował wyłącznie dla Boga, rozumiejąc je jako całościowe poznanie przedmiotu realizujące się poza sukcesywnością czasu (*scientia visionis*)<sup>68</sup>. Jacques Maritain intuicję rozumie jako wszelkiego rodzaju poznania bezpośrednio, to znaczy zarówno prerefleksyjne jak adyskursywne<sup>69</sup>. Takim poznanem jest w pierwszym rzędzie percepcja wizualna, gdzie cecha bezpośredniości realizuje się w sposób idealny. Maritain jako tomista, mówi również o intuicji umysłowej; nie wyklucza ona procesu abstrahowania i tworzenia pojęć, lecz jedynie dedukcję związaną myśleniem dyskursywnym.

W podobny sposób pojmuje intuicję belgijski tomista, F. Grégoire. Przez intuicję, rozumianą *sensu stricto*, pojmował on bezpośrednie poznanie istnienia konkretnego bytu, konkret-

<sup>64</sup> Słownik łacińsko-polski. Pod red. M. Plezi, Warszawa 1969, t. III, 244—245.

<sup>65</sup> G. Pinard, *La notion analogique de l'intuition*, Paris 1953, 6—7.

<sup>66</sup> Cycero, *Tuscul.* I, 30, 73.

<sup>67</sup> Boecjusz, *In de interpret.* 1,1 PL 64, 300.

<sup>68</sup> Św. Tomasz z Akwinu, I, q. 14, a.9, c.

<sup>69</sup> J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, Paris 1948, 125; E. Morawiec, *Rola intuicji w przyjmowaniu założeń w metafizyce ogólnej u J. Maritaina*, Warszawa 1974, 14—21.

nej wartości lub konkretnej relacji koniecznościowej<sup>70</sup>. Intuicją w sensie właściwym jest takie poznanie, w którym pomiędzy poznającym podmiotem a poznawanym przedmiotem nie ma żadnego pośrednika: *medium quod* (pośrednika jako pośrednika, *medium quo* (pośrednika nie poznawanego wprost) logicznego rozumowania itp. W taki intuicyjny sposób poznajemy przede wszystkim istnienie konkretnego bytu: materialnego lub duchowego. Ostatni wypadek zachodzi przy stwierdzeniu istnienia myślącego podmiotu: własnego „ja” czy „ty” drugiego człowieka. W sposób intuicyjny, to jest bezpośredni, poznajemy również konkretne wartości: etyczne, estetyczne czy religijne. Intuicyjnie rozpoznajemy również konkretne relacje, są to zwłaszcza fundamentalne prawa bytu.

T. M. Penido, mając na uwadze intuicję rozumianą w sensie ścisłym, odnosi ją do problemu poznawalności Boga. Dlatego intuicyjne poznanie Absolutu określa jako „ujęcie Boga dokonane bez udziału wnioskowania, bez wszelkiego pośrednictwa, bez pomocy abstrakcji, innymi słowy ujęcie wprost, ujęcia bezpośrednie, konkretne”<sup>71</sup>. Warto zaznaczyć, że tego rodzaju intuicyjne poznanie Boga jest przyjmowane wyłącznie przez zwolenników intuicjonizmu skrajnego.

Tomiści, charakteryzując intuicję, widzieli w niej głównie określony sposób ludzkiego poznania — zwykle związany z bezpośrednią percepcją przedmiotu. Zwolennicy współczesnego intuicjonizmu, mówiąc o intuicji, mają zwykle na uwadze określony typ poznania. Dlatego M. Scheler klasyczną formę intuicji widzi w intuicji emocjonalnej, zdolnej do rozpoznania świata wartości. H. Bergson intuicję rozumiał jako poznanie spontaniczno-instynktowe, „współ-czucie” jedynie zdolne do odczytania dynamicznej rzeczywistości. W pokrewny sposób opisuje intuicję Ed. Le Roy, widząc w niej poznanie: osiągnięte przez świadomość, proste i zarazem nieskończone, syntetyczne i bezpośrednie, niedyskursywne i obywatelujące się bez symboliki, uprzednie wobec analizy, przekraczające refleksję abstrakcyjną, inspirujące myśl dyskursywną a nie będące jej rezultatem, heurystyczne i prospektywne<sup>72</sup>.

Referowane wyżej opisy poznania intuicyjnego wykraczają zwykle poza sferę psychologiczną i metodologiczną, wkraczając na teren metafizyki: epistemologii i ontologii. Odmienność

<sup>70</sup> F. Grégoire, *Notes sur les termes „intuition” et „expérience”*, *Revue Philosophique de Louvain*, 44(1946), 411; por. tamże, 401—410.

<sup>71</sup> M.T. Penido, *O „naturalnej intuicji Boga”*, *art.cyt.*, 39.

<sup>72</sup> E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, *dz.cyt.*, t. I, 148—149.

zapleczu systemowego tłumaczy w istotnej mierze różnorodność koncepcji intuicji, jaka dzieli wielu współczesnych intuicjonistów od nurtu tomistycznego. Fakt ten nie wyklucza jednak istnienia zbieżnych elementów w opisie intuicji. Jest nią mianowicie wszelkie poznanie, które jest:

- spontaniczne i szybkie — co nie wyklucza jednak uprzedniego kontemplowania przedmiotu;
- bezpośrednie — obywatujące się bez pośredników ontologicznych (wymagających odwołania się do zasady przyczynowości) i psychologicznych (rozumowań);
- całościowe — przynajmniej w sposób relatywny czy aspektowy;
- personalne — dlatego angażujące niejednokrotnie domenę woli, uczuć itp.;
- inspiratywne — dlatego często łączy się z aktami wartościowania, inicjuje działanie, ukierunkowuje człowieka itp.

Dotychczasowa charakterystyka intuicji posiadała charakter ogólny, dlatego należy ją dopełnić opisem metody intuicyjnej w odniesieniu do domeny filozofii Boga. W tym zakresie pisma czołowych przedstawicieli intuicjonizmu, tak dawnego jak współczesnego, pozwalają stwierdzić następujące cechy charakterystyczne: negacja argumentów kosmologicznych za istaniem Boga albo pomniejszanie ich roli, dojrzewanie Boga w strukturze ludzkiej osoby i związanym z nią światem wartości, egzystencjalne ujmowanie aktu wiary, akcentowanie transcendentności i niewyraźności Boga, wskazywanie na etyczne uwarunkowania teizmu<sup>73</sup>. Oczywiście nie jest to rejestr wyczerpujący, ani też nie realizuje się w identyczny sposób u poszczególnych autorów.

Wspólnym rysem znacznej części zwolenników intuicjonizmu jest deprecjonowanie noetycznej roli spekulatywnych argumentów za istnieniem Boga, zwłaszcza zaś odwołujących się do świata zewnętrznego. Formą skrajną takiej postawy jest fideizm: czasem głoszony jawnie, innym razem wypowiedzany pośrednio. Postawę fideizmu sygnalizuje między innymi: wrogość wobec spekulatywnych uzasadnień istnienia Boga, rezygnacja z zasady przyczynowości, oraz sceptycyzm wobec filozoficznego teizmu<sup>74</sup>. Element fideizmu pojawia się u przedsta-

<sup>73</sup> P. Ortegat, *Intuition et religion. Le problème existentialiste*, Lovain — Paris 1947, 46—86; W. Granat, *Religijne wartości metody intuicji w poznawaniu istnienia Boga*, Roczniki Teologiczno-Kanoniczne, 3(1956), z. 1, 5—27.

<sup>74</sup> S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga. Centralne problemy filozofii Boga*, Sandomierz 1981, 72—76.

wicieli współczesnego egzystencjalizmu: Kierkegaarda i Marcela, oraz u Bergsona. Zgodni są oni w tym, że wszelkie argumenty spekulatywne dotyczą wyłącznie sfery pojęciowej a nie konkretnego istnienia. Realność istnienia Boga można przeżyć, ale nie sposób dowodzić tego. Realno-konkretne istnienie może stanowić punkt wyjścia rozumowania, nigdy zaś punkt dojścia. U Marcela i Bergsona uwidoczniła się również niechęć wobec idei przyczynowości i pryncypium przyczynowości. G. Marcel motywuje to faktem, iż kategoria przyczynowości wywodzi się genetycznie ze świata profanum, dlatego jest niewłaściwa dla charakteryzowania ontologicznej funkcji Boga. H. Bergson prawo przyczynowości interpretuje jako schematyzację i konceptualizację rzeczywistości, która stanowi ciągły proces przemian. Skrajnie dynamiczna i procesualna koncepcja bytu uniemożliwia formułowanie uniwersalnych i koniecznych praw bytu, w tym także prawa przyczynowości.

Fideizm pojawia się u niektórych jedynie przedstawicieli intuicjonizmu. Większość reprezentantów tego nurtu nie wyklucza globalnie potrzeby doktrynalnej motywacji teizmu, czego potwierdzeniem jest intuicjonizm starożytny, średniowieczny i nowożytny. W starożytności Plotyn wielokrotnie stwierdzał, że Jednia jest „źródłem bez żadnego początku”, „korzeniem” rzeczywistości, „ziarnem” — od którego wszystko pochodzi<sup>75</sup>. Tego rodzaju metaforyczne wyrażenia ujmują funkcję bóstwa w kategoriach ontologicznośprawczych, tym samym więc pojawia się już w formie embrionalnej filozoficzna motywacja istnienia Boga. Chrześcijański platonik, św. Augustyn, w swej noetyce metodę intuicji połączył z argumentem ideologicznym za istnieniem Boga. W swym komentarzu do *Księgi Rodzaju* zauważa, że ludzki umysł najpierw bada rzeczy uchwytnie poprzez zmysłowy ogląd, a następnie pyta o ich przyczynę<sup>76</sup>. Biskup Hippony, świadomie odwołując się do zasady racji dostatecznej, tym samym dostrzegł potrzebę oraz sens teologii naturalnej. Również u św. Bonawentury, czołowego przedstawiciela średniowiecznego agustynizmu, pojawia się filozoficzna motywacja istnienia Boga. Mianowicie sformułował on trzy istotne argumenty: kosmologiczny, antropologiczny i ontologiczny<sup>77</sup>.

Nowożytny intuicjonizm również najczęściej akceptował

<sup>75</sup> Plotyn, En. III,8,10; IV,6,6.

<sup>76</sup> Św. Augustyn, *De Genesi ad litteram* 4,32,49 PL 34, 316—317.

<sup>77</sup> Por. T.C. Niezgoda, *Poznanie i jego drogi do Boga według św. Bonawentury*, w: *Św. Bonawentura*, dz.cyt., 120—123.

potrzebę filozofii Boga. M. Blondel wiarę pojmował jako *rationabile obsequium*, znajdujące potwierdzenie tak w strukturze kosmosu jak ludzkiej osobowości<sup>78</sup>. M. Scheler, stojąc na pozycjach fenomenologii i związanego z nią umiarkowanego agnostycyzmu, opowiadał się za probabilistyczną metafizyką bytu absolutnego. Fakt ten tłumaczy jego wahania w ocenie waloru pryncypium przyczynowości: raz widział w nim tezę wysoce prawdopodobną, innym razem mówił o pewności<sup>79</sup>. Ostatecznie uznał relatywną wartość klasycznej filozofii Boga<sup>80</sup>. J. Hessen, inny czołowy współtwórca współczesnego intuicjonizmu, także omawiał filozoficzną motywację za realnością Boga. Uznawał również zasadę przyczynowości sprawczej, choć pod wpływem I. Kanta widział w niej jedynie postulat ludzkiego rozumu. Karl Adam, głośny swego czasu intuicjonista współczesny, zdecydowanie uznał nieodzowność kategorii przyczynowości w filozofii Boga<sup>81</sup>.

Dotychczasowy syntetyczny przegląd dezawuuje tezę, że intuicjonizm łączy się organicznie z fideizmem. Taki alians, jak widzieliśmy, ma miejsce jedynie u stosunkowo nielicznych myślicieli. Większość zwolenników intuicjonizmu postuluje jedynie zmianę profilu filozofii Boga, zwłaszcza zaś oparcie jej w większym stopniu na osobie ludzkiej. Antropologiczny charakter filozoficznej teologii widoczny jest między innymi u św. Augustyna i św. Bonawentury, którzy nawiązując do Biblii rozgraniczali świat materialny jako *vestigium Dei* i świat człowieka jako *imago Dei*. Dlatego obaj zogniskowali uwagę na argumencie z prawdy, widząc w nim wiodący element motywacji filozoficznej teizmu. Podobna jest postawa kardynała J.H. Newmana, w który w doświadczeniu moralnym sumienia odkrył najpewniejszą drogę ku Bogu. Argumenty antropologiczne za istnieniem Boga odgrywają istotną rolę w myśli M. Blondela, są to mianowicie argumenty: z prawdy, ze szczęścia, z idei bytu nieskończonego.

Innym rysem filozofii Boga wielu intuicjonistów jest jej profil aksjologiczny, co stanowi naturalne dopełnienie jej wymiaru antropologicznego. Teizm aksjologiczny występuje w różnych formach: W. James odwołuje się do szeroko rozumianej użyteczności życia religijnego w skali indywidualnej i spo-

<sup>78</sup> M. Blondel, *Exigences philosophiques*, dz.cyt., 14 nn, 46—47.

<sup>79</sup> M. Scheler, *Vom Ewigen im Menschen*, dz.cyt., 213, 273.

<sup>80</sup> Tamże, 29, 204, 268, 273.

<sup>81</sup> K. Adam, *Glaube und Glaubenswissenschaft in Katholizismus*, Rotenburg 1923, 115.

łecznej, H. Bergson nieodzowny fundament teizmu widzi w doświadczeniu etycznym i doświadczeniu religijnym, wreszcie R. Otto, M. Scheler i J. Hessen odwołują się przede wszystkim do fenomenologicznej analizy Sacrum<sup>82</sup>. Pomiedzy poszczególnymi autorami zachodzą dość znaczne różnice w interpretacji aksjologicznej noetyki: Otto opowiada się za skrajnym emocjonalizmem, Scheler wiodącą rolę przyznaje intuicji emocjonalnej ale ujmowanej w sposób różny od żywiołowego irracjonalizmu, Hessen łączy różne typy intuicji w tzw. intuicji totalitarnej. Wspólną bazą wielu intuicjonistów jest przekonanie, że gradualizm wartości adekwatne wyjaśnienie znajduje dopiero w Bogu. Reprezentatywny w tym względzie jest Scheler, który pisał: „Wszystkie wartości są oparte na wartości nieskończonego osobowego Ducha i związanego z Nim 'świata wartości' ”<sup>83</sup>.

Kolejnym rysem filozofii intuicjonistycznej jest personalistyczne pojmowanie aktu wiary, z czym u niektórych zwolenników tego nurtu łączył się woluntaryzm i emocjonalizm. Wielu intuicjonistów przestrzega przed niebezpieczeństwem nadmiernej intelektualizacji w określaniu relacji człowieka do Boga. Rozum spekulatywno-teoretyczny („formalny”) nie jest zdolny do ujęcia Boga żywego, Boga — osoby. Traktowanie Absolutu wyłącznie w kategoriach ontologicznych („Akt Czysty”, „Byt Konieczny”, „Pierwsza Przyczyna”) prowadzi nieuchronnie do pomniejszenia czy nawet zagubienia transcendencji Boga, Jego wymiaru osobowej sakralności. Następuje wówczas podświadoma depersonalizacja bóstwa i jego deinterioryzacja. Bóg schodzi do roli eksplikacji świata, zatracając własną tożsamość bytową, aksjologiczną i sakralną. W dalszej konsekwencji pojawia się niebezpieczeństwo instrumentalizacji bóstwa. Aby uniknąć tego niebezpieczeństwa, zwolennicy intuicjonizmu postulują uwzględnianie pozaintelektualnych elementów bytu ludzkiego decydujących o asercji Boga. Dlatego Pascal wypuścił rolę „logiki serca”, Newman mówił o personalnym „przyświadczeniu”, a John E. Smith o „rozumie konkretnym”. M. Scheler i H. Bergson idą nawet dalej, przyznając domenę woli i przeżyć emocjonalnych funkcję kognitywną. Dotyczy to zwłaszcza Boga, którego adekwatne poznanie jest niemożliwe z wyłączeniem aktów wartościowania oraz miłości.

<sup>82</sup> S. Kowalczyk, *Podstawy światopoglądu chrześcijańskiego*, Warszawa 1979, 288—294.

<sup>83</sup> M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, dz.cyt., 94.

Pełna charakterystyka poznania intuicyjnego wymaga wyróżnienia wielości jego form, to znaczy podania prób klasyfikacji takiego poznania. Istnieje wiele klasyfikacji form intuicji, dokonywanych z uwzględnieniem różnorodnych kryteriów: metodologicznych, epistemologicznych, ontologicznych, psychologicznych, przedmiotowych, historycznych itp. Niejednokrotnie proponowane typologie intuicyjnego poznania posiadają charakter interdyscyplinarny, odwołując się jawnie lub domyślnie do kilku kryteriów.

E. Goblot, uwzględniając kryteria psychologiczne władz poznawczych człowieka, wyróżnił intuicję empiryczną i intelektualną<sup>84</sup>. Pierwsza z nich występuje w dwu odmianach: doświadczenia wewnętrznego i doświadczenia zewnętrznego. Intuicja intelektualna była przyjmowana między innymi przez Platona i Malebrancha. Powyższa skrótowa typologia intuicji posiada charakter psychologiczny i zarazem epistemologiczny.

Interesujące i nowatorskie rozróżnienie formy intuicji podał Johannes Hessen, który uwzględniał kryteria zarówno psychologiczne jak ontologiczne. Przede wszystkim wyróżnił intuicję materialną i formalną. Ta ostatnia dotyczy podstawowych zasad bytu i myśli, zwanych w filozofii scholastycznej jako *prima principia*. Ten rodzaj intuicji był preferowany w filozofii arystotelesowsko-tomistycznej. Hessen osobiście większą wagę zwracał na intuicję materialną, wyróżniając jej następujące typy: intuicja racjonalna, wolicjonalna, emocjonalna, oraz religijna czyli totalitarna<sup>85</sup>. Typologia ta posiada charakter triadyczny, uwzględniając trzy sfery rzeczywistości (istota, istnienie, wartość) oraz troistość psychicznych władz człowieka (intelekt, wola, uczucia). Intuicja intelektualna związana jest z władzą intelektu i dotyczy istoty bytu, intuicja wolicjonalna realizuje się poprzez wolę i ma za przedmiot realne istnienie bytu, intuicja emocjonalna aktualizowana przez sferę uczuć umożliwia rozpoznanie wartości. Wreszcie intuicja religijna posiada charakter totalitarny, obejmując poprzednie formy intuicji i angażując całą osobowość człowieka.

Myśliciele inspiracji tomistycznej, wyróżniając wielość odmian poznania intuicyjnego, uwzględniają głównie kryteria epistemologiczne i metodologiczne. Interesują się mianowicie rolą intuicji, jaką odgrywa w procesie uzyskiwania niepowąt-

<sup>84</sup> E. Goblot, *Le l'intuition*, art.cyt., 337 nn.

<sup>85</sup> J. Hessen, *Lehrbuch der Philosophie*, dz.cyt., t.I, 243—250; A. Nossol, dz.cyt., 19—22.



piewalnej wiedzy i formowania się nauki. J. Maritain, mając na uwadze stopień bezpośredniości poznania intuicyjnego, wyróżnił kilka jego form. Jedne z nich to intuicja w sensie właściwym, inne jedynie w sensie szerokim i mniej właściwym można nazwać intuicją<sup>86</sup>. Francuski autor, idąc za św. Tomaszem z Akwinu, intuicję w sensie najbardziej właściwym, przyznał jedynie Bogu, aniołom (fakt samopoznania) oraz zbawionym w niebie. Intuicją w sensie właściwym jest także zmysłowa percepcja konkretnych rzeczy oraz poznanie istnienia własnego „ja”. Intuicją w sensie szerszym jest intelektualne poznanie bytów materialnych: realizuje się ono za pośrednictwem pojęć (*species expressa*) i ogólnych idei, ale bez odwołania się do dedukcji. W ten sposób rozpoznajemy naturę bytów materialnych. Wstępnym elementem tak rozumianej intuicji jest umysłowy proces abstrahowania, dlatego Maritain mówi o „intuicji abstrakcyjnej”<sup>87</sup>. Choć w powyższym schemacie brak jest formalnego wyodrębnienia tzw. intuicji pierwszych zasad, to wiadomo, że Maritain uznaje i obszernie omawia taką formę poznania intuicyjnego<sup>88</sup>.

Inny tomista, F. Grégoire, nie podał formalnej klasyfikacji odmian intuicji. Wyróżnił on jednak intuicję w sensie właściwym i mniej właściwym<sup>89</sup>. Pierwsza z nich była już uprzednio omówiona. Do intuicji ujmowanej w sensie szerokim zaliczył następujące formy ludzkiego poznania: 1° poznanie stanów duchowych drugiego człowieka, np. poprzez analizę jego języka, pisma, gestów itp.; 2° bezpośrednio (bez użycie rozumowań) poznanie relacji uniwersalnych i koniecznych, np. pierwszych zasad w rozumieniu scholastycznym, Wesenschau fenomenologów i samooczywistość idei Boga w interpretacji zwolenników argumentu ontologicznego; 3° wiedza ogólna, poznanie momentalne, intuicja inicjalna poznania intelektualnego itp. Grégoire sądzi, że w ostatnim wypadku lepiej zrezygnować z terminu „intuicja”, używając nazw bliskoznacznych: bezpośrednia inferencja, wiedza spontaniczna czyli bezpośrednia, ogłąd, instynkt umysłowy itp.

Pełniejszą klasyfikację form poznania intuicyjnego proponuje inny tomista, M. de Munnynck, wyróżniając aż siedem

<sup>86</sup> J. Maritain, *La philosophie bergsonienne*, dz.cyt., 127—129; E. Morawiec, *Rola intuicji...*, dz.cyt., 19.

<sup>87</sup> Czasem Maritain używał również nazwy „wizualizacja ejdetyczna”. Por. *Sept leçons sur l'être et les premiers principes de la raison spéculative*, Paris 1934, 66.

<sup>88</sup> J. Maritain, *Sept leçons sur l'être*, dz.cyt., 103—126; E. Morawiec, *Rola intuicji...*, dz.cyt., 113—200.

jego typów. Są to: intuicja poznawcza, wyobrazeniowa, infraracjonalna, fundamentalnie intelektualna, postracjonalna, supraracjonalna i mistyczna<sup>90</sup>. Intuicja poznawcza obejmuje w pierwszym rzędzie percepcję zmysłową człowieka. Intuicja wyobrazeniowa typowa jest dla świata artystów, u których ma miejsce często przerost wyobraźni nad myśleniem racjonalnym. Intuicja infraracjonalna ma miejsce w odniesieniu do wartości utylitarnych, moralnych, estetycznych itd. Intuicja fundamentalnie intelektualna ma za przedmiot byt i zespół fundamentalnych praw logiczno-ontycznych (m.in. tożsamości i niesprzeczności). Postaracjonalna intuicja jest wynikiem długotrwałej niejednokrotnie refleksji np. nad problemem istnienia Boga, w wyniku czego ktoś uzyskuje pewność wewnętrznointuicyjną w tym względzie i uważa za zbędne spekulatywne argumenty. Referowany autor do tego typu intuicji zaliczył aksjologiczną drogę M. Schelera ku Bogu. Intuicja supraracjonalna jest końcowym etapem filozoficznego poznania Boga, w trakcie którego dostrzega się transcendencję Jego wobec ludzkich pojęć i schematów. Tego rodzaju intuicja może łączyć się z pozornymi antynomiami w opisie natury Bożej. Wreszcie intuicja mistyczna związana jest ze złożoną tajemniczą sferą przeżyć religijno-mistycznych.

Do filozofii klasycznej nawiązuje H.P. Owen, wyróżniając dwie istotne formy umysłowego poznania człowieka: intuicyjne i dyskursywne<sup>91</sup>. Do pierwszego z nich zaliczył poznanie rzeczy świata materialnego, poznanie samego siebie i poznanie innych osób. Percepcja bytów materialnych dokonuje się poprzez intuicyjne łączenie fragmentarycznych wrażeń w określone całości ontologiczne. Intuicyjnie poznajemy siebie jako byt osobowy, mimo to natura ludzka dalej pozostaje do pewnego stopnia nieznaną. Również intuicyjne poznanie innych ludzi nie jest adekwatne.

Zagadnienie typów intuicji podejmował również E. Le Roy, który uwzględniając kryterium epistemologiczne wyróżnił intuicję zmysłową oraz intuicję intelektualną<sup>92</sup>. Pierwsza z nich ma za przedmiot konkretne rzeczy lub ich właściwości materialne. Intuicja intelektualna dotyczy głównie relacji, między innymi ontycznych. Istnieją również formy pośrednie wobec

<sup>89</sup> F. Grégoire, *Notes sur les termes*, art.cyt., 401—409.

<sup>90</sup> M. de Munnynck, *Notes on Intuition*, *Thomist*, 1(1939), 143—168.

<sup>91</sup> P.H. Owen, *The Christian Knowledge of God*, London 1969, 125—129.

<sup>92</sup> E. Le Roy, *La Pensée intuitive*, dz.cyt., t.I, 149, 168.

wymienionych dwu typów intuicji. W aspekcie metodologiczno-pragmatycznym francuski intuicjonista wyróżnił intuicję inicjalno-profetyczną oraz intuicję dialektyczno-syntetyczną.

Szereg autorów, prezentując klasyfikację poznania intuicyjnego, uwzględnią kryteria historyczne. Ich typologie posiadają więc charakter encyklopedyczno-systematyzujący. A. Lalande mówi o następujących mie tyle formach intuicji, co raczej sposobach jej rozumienia: 1° poznanie prawdy oczywistej przy pomocy jakichkolwiek środków — łącznie z rozumowaniem (Kartezjusz, Locke, Leibniz); 2° bezpośrednie poznanie jednostkowego bytu; 3° każde poznanie szybkie i bezpojęciowe; 4° poznanie swoiste, np. instynkt, zmysł artystyczny; 5° pewność sądu<sup>93</sup>. Lalande osobiście rozumie intuicję jako poznanie bezpośrednie, w innych wypadkach proponuje używanie takich terminów jak: oczywistość, zdrowy rozsądek itp.

Autor innego słownika filozoficznego, P. Foulquié, wyróżnił trzy formy intuicji: empiryczna, racjonalna i metafizyczna<sup>94</sup>. Intuicja empiryczna ma za przedmiot byty materialne uchwytnie przy pomocy poznania zmysłowego. Intuicja racjonalna to poznawcze ujęcie relacji pomiędzy bytami: ich podobieństwa lub różnicy, sukcesywności, przyczynowości itd. Wreszcie intuicja metafizyczna, występująca w wielu nurtach filozoficznych, posiada różne przedmioty: istnienie bytu, jego istotę, ludzkie „ja”, Boga, wartości. Czasem intuicją nazywa się bezpośrednio uświadomienie sobie jakiejś prawdy będące rezultatem dłuższej podświadomej refleksji, np. postawienie diagnozy przez lekarza. Niekiedy intuicja posiada charakter retrospektywny, stanowiąc syntetyczne uogólnienie poprzednio przeprowadzonych analiz.

Wybitnie historyczny profil posiada klasyfikacja form intuicji, którą proponuje G. Laros<sup>95</sup>. Wyróżnił on następujące jej koncepcje: 1° intuicja jako ogląd fundamentalnych praw rzeczywistości — w rozumieniu Arystotelesa, filozofii scholastycznej, Kanta, Leibniza; 2° intuicja jako bezpośredni akonceptualny ogląd relacji, istot, realności, życia itp. — charakterystyczna dla Platona, św. Augustyna, św. Bonawentury, Kartezjusza, Malebrancha, Bergsona, Husserla, Fichtego i woluntarystów; 3° intuicja związana z panteizującą mistyką — typ-

<sup>93</sup> A. Lalande, *Vocabulaire technique et critique de la philosophie*, Paris 1960, 543—573.

<sup>94</sup> P. Foulquié, *Dictionnaire de la langue philosophique*, Paris 1962, 381—382.

<sup>95</sup> S. Geiger, *Der Intuitionsbegriff*, dz.cyt., 63—64.

wą dla Plotyna i Spinozy. Ostatnia koncepcja implikowała opozycję pomiędzy intuicją a myślą dyskursywną.

Pokrewny charakter historyczno-selektywny posiada typologia form intuicji, jaką podaje E. Winance<sup>96</sup>. Wymienił on następujące jej istotne typy: Kartezjusz intuicję rozumie jako jasne i wyraźne poznanie intelektualne, Kant widział w niej aprioryczne formy poznania, Husserl miał na myśli ejdetyczne poznanie rzeczy, tomiści natomiast intuicję interpretowali jako bezpośrednie poznanie danych egzystencjalnych. Kryterium religijne widoczne jest w tej klasyfikacji, jaką przyjął G. Weigel<sup>97</sup>. Wyróżnił on mianowicie trzy formy intuicji: intuicja doświadczenia mistycznego, intuicja intelektualno-niekstatyczna i intuicja woluntarystyczno-niekstatyczna.

Referowane dotąd typologie form intuicji, mimo dyskusyjności wielu ich elementów, doskonale uwidoczniają bogactwo oraz złożoność tego typu ludzkiego poznania. Trudno pokusić się o jedną globalną klasyfikację, ponieważ różnorodne kryteria stosowane przez autorów uniemożliwiają takie przedsięwzięcie. Różnorodność interpretacji poznania intuicyjnego płynie zresztą z odmienności założeń systemowych: epistemologicznych, ontologicznych, aksjologicznych itp.

W zakończeniu warto wprowadzić czynnik porządkujący w nagromadzony materiał. Otóż poszczególne typy intuicji różnicują się ze względu na stosowane świadome lub podświadome kryteria: omawianego przedmiotu, metody, podmiotu — osoby ludzkiej, podejmowanych celów, założeń gnozeologicznych lub ontologicznych. W aspekcie metodologicznym należy przede wszystkim rozróżnić dwojaką intuicję: przednaukową i naukową. Intuicja przednaukowa jest związana ze zdrowym rozsądkiem, jakim dysponuje każdy normalny człowiek. W tym znaczeniu mówimy o intuicji dziecka, intuicji kobiecej, intuicji ludów żyjących na niskim poziomie cywilizacji itp. Intuicja naukowa różnicuje się w zależności od przedmiotu, metod i celów określonych dyscypliny naukowej. Dlatego mówi się o intuicji matematyka, fizyka, astronoma, lekarza, filozofa, psychologa itd. Szczególną domeną intuicji jest bogaty świat wartości, gdzie uznaje się intuicję poety czy pisarza, artysty, muzyka, rzeźbiarza, rzemieślnika.

Uwzględniając kryterium epistemologiczne, można mówić

<sup>96</sup> E. Winance, *Axiomatique et intuition*, Revue Thomiste, 72(1964), 387—401.

<sup>97</sup> G. Weigel, A. Madden, *Religion and the Knowledge of God*, Prentice-Hall 1961, 13 nn.

o intuicji empiryčno-sensytywnej i racjonalno-intelektualnej. Pokrewny charakter posiada kryterium psychologiczne, w oparciu o które różnicujemy formy intuicji poprzez odniesienie ich do poszczególnych władz człowieka: intelektu, woli, przeżyć emocjonalnych, działania. Z tego właśnie tytułu mówi się o intuicji intelektualnej, wolicjonalnej, emocjonalnej, instynktowej, pragmatycznej. Historia ludzkiej myśli świadczy, że klasyfikując odmiany poznania intuicyjnego uwzględniano kryteria ontologiczne. One właśnie były powodem, że wyróżniano intuicję istoty, istnienia realnego, wartości, osoby ludzkiej, Boga. Fenomenologiczna intuicja ejdetyczna dotyczy sfery treściowej bytu. Sądy egzystencjalne, w rozumieniu tomistycznym, to domena intuicji egzystencjalnej. Wiele nurtów filozoficznych, między innymi arystotelizm, tomizm i kartezjanizm, uznaje intuicję osobowego „ja” ludzkiego. Schelerowska intuicja emocjonalna związana jest ze sferą wartości, w tym także wartości religijno-sakralnych. Platon, Plotyn, Kartezjusz, Malebranche i w pewnej mierze Pascal przyjmują intuicję Boga, choć każdy z tych myślicieli rozumie ją do pewnego stopnia odmiennie.

Niejednokrotnie typologia form intuicji wynika z kryterium celów, jakie przyświecają określonym zabiegom poznawczym. Takie kryterium pozwala wyróżnić intuicję analityczną i syntetyczną, inicjalną i finalną, prospektywną i retrospektywną. Na płaszczyźnie historycznej można wrzescie mówić o intuicji platońskiej, neoplatońskiej, augustyńskiej, kartezjańskiej, bergsonowskiej, fenomenologicznej, blondelowskiej czy schelerowskiej.

### 3. NOETYCZNY WALOR INTUICJI

Podjmując próbę oceny poznania intuicyjnego na terenie filozofii, należy dostrzec zarówno jego wartości pozytywne jak ograniczenia i niebezpieczeństwa. Zacznijmy od tych ostatnich. Mankamenty filozoficznego intuicjonizmu, zwłaszcza skrajnego, są wielorakie: epistemologiczne, ontologiczne, teodycealne, a nawet teologiczne<sup>98</sup>.

U niektórych intuicjonistów, między innymi u H. Bergsona, pojawił się epistemologiczny błąd nominalizmu. Jego krytyka poznawczo-naukowego waloru pojęć była radykalna i jednostronna. Twierdził, że pojęcia są jedynie umysłowymi obrazami dostosowanymi do potrzeb życia praktycznego i powiąza-

<sup>98</sup> P. Ortegat, *Intuition et religion*, dz.cyt., 108—193.

nymi asocjacyjnie i wyrazami. U podstaw nominalizmu kryje się kilka założeń: separowanie konkretnego istnienia od zespołu cech treściowych wspólnych gatunkowi, skrajnie dynamiczno-procesualna koncepcja bytu, często fenomenizm. Gloryfikowanie egzystencji a deprecjonowanie istoty, typowe dla niektórych nominalistów, pozbawia właściwie istnienie jego sensu. Dynamiczne ujmowanie świata, o ile nie przekształca się w asubstancjalną wizję rzeczywistości, nie musi kwestionować istnienia cech rodzajowo-gatunkowych. Intuicjoniści, akcentując jednostkową specyfikę bytów, nie powinni podważać ich cech wspólnych dla określonych klas rzeczy. Nominalizm traktowany na serio jest destruktywny dla nauk przyrodniczych i dla filozofii. Nie ma przejścia bezpośredniego od konkretnego do konkretnego, bez pośrednictwa uniwersalnych pojęć. Ostrożność badawcza wobec języka nie musi pociągać za sobą globalnego podważenia jego poznawczej funkcji. Nie do przyjęcia są wszelkie skrajne rozwiązania w tej mierze: tak panlogizm jak panaktualizm.

Przesadny intuicjonizm, zawężając naukotwórcze poznanie ludzkie wyłącznie lub głównie do intuicji, upraszcza wielopłaszczyznowość i wieloaspektowość aktywności poznawczej człowieka. Jego noetyka obejmuje poznanie zmysłowe i umysłowe, intuicyjne i dyskursywne. Ekspozowanie jednej formy poznania nie może przeistaczać się w negację innej. Wszelki „imperializm metodologiczny” jest nie do przyjęcia: zarówno wychodzący z pozycji scjentyzmu i skrajnego empiryzmu, jak odwołujący się do radykalnego subiektywizmu i intuicjonizmu. Dlatego w imię spontaniczności i intuicji nie można przekreślać waloru poznania konceptualnego i myśli dyskursywno-refleksyjnej. Nie ma autentycznej filozofii bez uogólnień, zasobu terminologicznego, podstawy lingwistycznej i myśli dyskursywnej. Poznanie intuicyjne posiada charakter indywidualno-subiektywny, z tego względu wymaga ono epistemologicznej uniwersalizacji i interioryzacji. Poznanie prerefleksyjne wymaga racjonalnej weryfikacji.

Skrajny intuicjonizm, który posuwa się do dezawuowania noetycznej wartości poznania intelektualno-pojęciowego i myśli dyskursywnej, popada w wewnętrzne sprzeczności. Podważanie roli poznawczej umysłu, jeżeli jest dokonywane przy użyciu argumentacji filozoficznej, świadczy o braku logiki immanentno-systemowej. Można oczywiście negować możliwość poznawcze rozumu, ale nie sposób — chcąc być logicznym — dowodzić tego w sposób angażujący bezpośrednio uzdolnienie

nia ...intelektu. Skrajnemu intuicjonizmowi zagraża inna jeszcze sprzeczność. Rewaloryzacja intuicyjnego poznania nie może przekształcać się w apologię irracjonalizmu czy sensualizmu. Intuicja, interpretowana jako działanie nieświadome i pozbawione kontroli umysłu, przestaje w ogóle być poznaniem<sup>99</sup>. Nie jest to bowiem poznanie ludzkie, które ze swej istoty musi być aktem świadomym.

Istnieją jeszcze inne niebezpieczeństwa związane z uroszczeniami skrajnego intuicjonizmu. Oto ważniejsze z nich: agnostycyzm i sceptycyzm, sentymentalizm religijny, fideizm, ontologizm, a nawet panteizujący monizm. Teorie te wykraczają już poza domeny metodologii i gnozeologii, zawierając niezwykle kontrowersyjne tezy ontologiczne. R. Otto, M. Scheler, J. Hessen i H. Bergson przyjmowali intuicjonizm emocjonalny. Teoria ta zawiera bezsprzecznie interesujące i pozytywne elementy, lecz nasuwa również istotne wątpliwości. Jeżeli nie do przyjęcia jest kartezjański innatyzm pojęciowy, to równie błędny jest także innatyzm emocjonalny. U podłoża intuicjonizmu emocjonalnego wyczuwalny jest epistemologiczny agnostycyzm i sceptycyzm, podważające poznawcze możliwości ludzkiego umysłu. Jeżeli jednak intelekt nie jest zdolny do poznania obiektywnej prawdy — między innymi w odniesieniu do problemu Boga, to z jakiego tytułu możemy bezgranicznie ufać domenie emocjonalnej i decyzjom woli? Władze dążeniowo-emocjonalne „uwolnione” od kierowniczej roli umysłu tracą wymiar ludzki i stają się ślepe. Przeważająca część intuicjonistów, prawdopodobnie łącznie z Schelerem, nie podważała uprawnień poznawczych intelektu. Faktem jest jednak, że czołowi przedstawiciele religijnego sentymentalizmu i fideizmu (biskup Piotr D. Huet, H. Jacobi, F. Schleiermacher, S. Kierkegaard, R. Otto) uznali niekompetencje rozumu w zakresie problematyki światopoglądowej, etycznej i po części metafizycznej. Logiczną konsekwencją takiego stanowiska jest jednak sceptycyzm i indyferentyzm, na bazie których trudno budować religijną postawę odpowiadającą godności człowieka jako istoty rozumnej. Emocjonalny intuicjonizm przerysowuje opozycję pomiędzy domeną poznawczo-intelektualną a domeną dążeniowo-emocjonalną. Obie domeny są niewątpliwie różne, pozostają niejednokrotnie w opozycji względem siebie, ale nie mogą wzajemnie wykluczać się w swych kompetencjach i funkcjach. Uczucie, będąc ze swej natury przeżyciem zindywidualizowanym i fluktuacyjnym, nie może

<sup>99</sup> Por. J. Paliard, *Intuition et réflexion*, Paris 1925, 159 nn.

stanowiąc naczelnego czy jedyne kryterium epistemologicznego. Dotyczy to również sfery wartości religijnych.

Groźną konsekwencją przesadnego intuicjonizmu jest fideizm lub kryptofideizm. Intuicjonizm trafnie przestrzega przed niebezpieczeństwem werbalizacji i intelektualizacji religijnej wiary, ale nie stanowi to uzasadnienia dla religijnego irracjonalizmu. Każdy fideizm jest dewaloryzacją ludzkiego intelektu, co jest nie do przyjęcia dla chrześcijaństwa<sup>100</sup>. Fideiści funkcjonowanie umysłu rezerwują dla domeny nauki, a na terenie życia religijnego zadowolają się aktywnością uczuć. Irracjonalne traktowanie religijnej wiary stawia pod znakiem zapytania jej obiektywną prawdę i sens poznawczy. Suprarracjonalny profil prawd religijnych nie jest równoznaczny z ich irracjonalnością. Dlatego też religia nie może być traktowana jako domenna „zarezerwowana” dla intuicji emocjonalnej. Nawet uznanie kognitywnej funkcji przeżyć emocjonalnych nie może podważać kompetencji poznawczej intelektu w zakresie problematyki wartości religijnych.

U niektórych intuicjonistów pojawia się teoria ontologizmu. Przyjmował ją otwarcie N. Malebranche, zbliżali się do niej między innymi V. Gioberti i A. Rosmini. Teza ontologistów o bezpośrednim i doskonałym poznaniu Boga nie znajduje żadnego potwierdzenia w doświadczeniu codziennym i fenomenologicznym. Gdybyśmy w sposób spontaniczny i łatwy poznawali Boga, to winniśmy być tego świadomi. Wówczas nie byłoby możliwe zjawisko ateizmu, a różnorodność stanowisk teistów w odniesieniu do rozumienia natury Bożej byłaby niezrozumiała. Stanowisko doktrynalne klasyków myśli chrześcijańskiej w tej sprawie jest odmienne. Św. Augustyn, mimo wykorzystania metody intuicyjnej w swej noetyce, niedwuznacznie odwoływał się do zasady racji dostatecznej w swej poznawczej drodze ku Bogu. Choć nazywał Boga *lumen intellectus humani*, to nie widział w Nim bezpośredniego i pierwszego przedmiotu ludzkiego poznania. Św. Tomasz z Akwinu jeszcze bardziej zdecydowanie stwierdzał, że istnienie Boga nie jest dla człowieka w życiu ziemskim faktem samoczywistym<sup>101</sup>. Akwinata, przyjmując stanowisko realizmu i umarkowanego empiryzmu, stanął w opozycji do skrajnego intuicjonizmu. Błędem ontologistów jest pomieszanie porządku ontologicznego z porządkiem epistemologicznym. W porządku by-

<sup>100</sup> P. Ortegat, *Intuition et religion*, dz.cyt., 82—103.

<sup>101</sup> I, q.2, a. 1, c.; E.D. Simmons, *Demonstration and Self-Evidence*, Thomist, 24(1961), 137—162.



tu przysługuje Bogu absolutny prymat, gdyż jest praprzyczyną wszystkiego. Z tego nie wynika jednak, aby stanowił bezpośredni przedmiot poznania człowieka.

Innym niebezpieczeństwem skrajnego intuicjonizmu jest ontologiczny immediatyzm, który z kolei graniczy już z panteizującym monizmem. Sygnalizowane niebezpieczeństwo pojawiło się u Plotyna, współcześnie zaś u K. Jaspersa, H. Bergsona i G. Marcela. Wyraźnie podważali oni epistemologiczny walor zasady przyczynowości, a w pewnej mierze również ontologiczny. W ten sposób pośrednio wnikli się w trudności związane z monistycznym obrazem świata. Jak bowiem zrozumieć, rezygnując całkowicie z kategorii przyczynowości, relację bytową pomiędzy światem i człowiekiem a Bogiem? Jest wątpliwe, czy uda się wówczas wyjaśnić równoczesną transcendencję i immanencję Boga względem świata. Trudno sensownie wyjaśnić bytową zależność stworzeń od Boga, gdyż zawsze nasuwa się pokusa monizmu. Jeżeli zakwestionuje się relację kauzalną między światem a Bogiem, to brak logicznych przeciwskazań przeciw ich ontologicznej identyfikacji. W ten sposób gnozeologiczny i ontologiczny immediatyzm grawituje nieuchronnie ku metafizyce panteizmu. Werbalne odcięcie się od panteizmu nie wystarczy, a przede wszystkim nie rozwiązuje problemu powiązań Boga i stworzeń. Egzystencjaliści (Jaspers, Marcel) stosunek człowieka do bóstwa wyrażali językiem aksjologii i psychologii, eksponując relację: ja — Ty absolutne. Język taki posiada niewątpliwe zalety, ukazując między innymi osobowy wymiar obu partnerów relacji. Nie jest on jednak adekwatny, brak bowiem uwyrażnienia i określenia charakteru ontologicznych powiązań człowieka z Bogiem.

Sygnalizowane dotąd doktrynalne trudności i potknięcia, typowe dla niektórych intuicjonistów, wcale nie są błache. Są one przestrożą przed bezkrytycznym i globalnym przyjęciem ich filozoficznej wizji świata. Równocześnie wypada stwierdzić, że nie uprawniają one do odrzucenia istotnych elementów filozoficznego intuicjonizmu. Nurt ten dawniej i współcześnie wnosi cenne elementy do analizy filozoficznej. W tym również na terenie filozofii religii i filozofii Boga. Przesadny krytycyzm niektórych autorów, między innymi związanych z tomizmem tradycyjnym i egzystencjalnym, nie posiada uzasadnień obiektywnych.

Apodyktyczny, i w gruncie rzeczy irracjonalny, antyintuicjonizm głosił M. Bunge. Zakwestionował on w sposób globalny wszelki intuicjonizm: skrajny i umiarkowany, platoń-

ski i arystotelesowski. Jego krytyka wszystkich myślicieli, którzy w jakikolwiek sposób wspominali o intuicji, jest równie ostra co powierzchowna i niesprawiedliwa<sup>102</sup>. Przede wszystkim autor wykazuje brak głębszej znajomości historii filozofii, w wyniku czego jego charakterystyka znanych klasyków jest faktycznie ich wulgaryzacją. Selektywny i symplifikujący zarys ich teorii sprawia, że tak łatwo można je „obalić”. U podstaw krytycznej oceny intuicji, jaką zaprezentował Bunge, znajduje się scjentystyczno-empiryzujący model wiedzy. Dyscypliny przyrodnicze uznane zostały za modelowe w konstruowaniu nauki, metoda zaś empiryczna za jedynie obiektywną i wiedzotwórczą. Tego rodzaju metodologiczny ekskluzywizm nie pozostawiał miejsca dla innych metod poznawczych, w tym także intuicji. Właściwie więc Bunge nie udowodnił, że poznanie intuicyjne jest pozbawione waloru noetycznego, lecz w sposób aprioryczny założył to. Autor zignorował również oczywisty dla psychologii i teorii poznania fakt, że ludzkie poznanie jest zróżnicowane: intuicyjne i dyskursywne, spontaniczne i posługujące się rozumowaniem. W poznaniu człowieka zachodzi organiczne sprzężenie dwu sektorów: intuicji i dialektyki. Myślenie dyskursywne bez intuicji byłoby „zabawą w pojęcia”, natomiast intuicja bez zaplecza refleksyjno-konceptualnego traci status intersubiektywnej metody naukowej. Uznanie poznawczego waloru intuicji, wbrew sugestiom omawianego autora, nie jest równoznaczne z zejściem na pozycje dowolnego subiektywizmu i irracjonalizmu. Nie ma żadnych przekonujących racji, aby percepcję zmysłową uznać za bardziej „naukową” od intuicyjnego poznania człowieka.

Opozycja wobec intuicjonizmu nie ominęła filozofii Boga, czego potwierdzeniem są prace M.T.L. Penido i J. Bobika. Ich krytyka doktrynalnych przerostów intuicjonizmu jest niejednokrotnie zasadna, kontrowersyjne jest natomiast globalne podważenie naukowego waloru intuicji. Jako tomiści, przyjmowali poznanie intuicyjne wyłącznie w odniesieniu do fundamentalnych praw bytu i myśli. Konsekwencją tego było zakwestionowanie en bloc filozofii nowożytnej i współczesnej, w której metoda intuicyjna była stosowana niezwykle często dla potrzeb filozofii. Trudno przypuścić, aby filozofia nowożytna była rejestrem doktrynalnych błędów i dlatego należy spisać na straty. Zresztą intuicjonizm sięgał filozofii starogreckiej, oraz częsty był w teologicznej i filozoficznej myśli

<sup>102</sup> Por. Z.J. Zdybicka, *O intuicji w filozofii*, Roczniki Filozoficzne, 12(1964) z.1, 124—129.

wczesnego chrześcijaństwa. Trwałość nurtu intuicjonistycznej filozofii sygnalizuje powagę i trudność problemu.

U wspomnianych autorów trafna jest obrona intelektu dyskursywnego, budzi natomiast zastrzeżenia przesadna krytyka intuicyjnych form ludzkiego poznania. J. Bobik, kwestionując intuicyjne poznanie Boga, faktycznie wykluczył jedynie dwie jego formy: poznanie Absolutu na wzór percepcji bytów materialnych i poznanie analogiczne do ujęcia naszego „ja”. Oczywiście, tak Boga nie poznajemy. Nie wyklucza to jednak współdziałania intuicji w rozpoznaniu obecności Boga przez człowieka. Każda antropologiczna i aksjologiczna argumentacja za istnieniem bóstwa implikuje udział poznania intuicyjnego. Wielu autorów (także tomistów), przecząc noetycznemu walorowi intuicji, odwołuje się do realizmu, racjonalizmu itp. Wydaje się, że zbyt wąsko rozumieją oni epistemologiczny realizm i racjonalizm. Współcześnie istnieje wielość realizmów i racjonalizmów. Uznanie tego faktu nie jest równoznaczne z relatywizmem, ale zmusza do ponownego przeanalizowania kryteriów realizmu i racjonalizmu proponowanych przez filozofię arystotelesowsko-tomistyczną<sup>108</sup>. Tomistyczny realizm postuluje oparcie filozofii na percepcji zmysłowej i sądach egzystencjalnych, pomijając inne formy doświadczenia: ejdetycznego fenomenologów, aksjologicznego św. Augustyna, etycznego w rozumieniu H. Newmana, doświadczenia emocjonalnego w ujęciu Schelera czy doświadczenia religijno-mistycznego Bergsona. Dziś wydaje się nieodzowne poszerzenie koncepcji realizmu i racjonalizmu przyjmowanych w tradycyjnym tomizmie. Szersze uwzględnienie poznania intuicyjnego na terenie filozofii chrześcijańskiej nie jest równoznaczne z iluzjami sentymentalizmu.

Inspirywną twórczą odmianą intuicjonizmu jest intuicjonizm emocjonalny Maxa Schelera<sup>104</sup>. Proces rewaloryzacji sfery emocjonalno-wolicjonalnej zainicjował Franz Brentano (+1917), który w szeroko rozumianym doświadczeniu wewnętrznym szukał podstaw teorii wartości i norm etycznych. Od tego czasu zaczyna się mówić o logice uczuć, ich sensie, rozumieniu, a później nawet ich funkcji kognitywnej. Filozofia inspiracji arystotelesowskiej rozgraniczała sferę poznawczą i sferę dążeńowo-emocjonalną. Funkcja poznawcza była zarezerwowana dla władz zmysłowych i intelektu, natomiast

<sup>108</sup> *Raisons, rationalités, rationalismes*, Paris 1980, 11—53.

<sup>104</sup> H. Buczyńska-Garewicz, *Uczucia i rozum w świetle wartości*, Wrocław 1975, 181—224.

władza woli i sfera uczuć takiej funkcji nie pełniły. Scheler, podobnie jak Brentano, A. Meinong i H. Bergson, traktował przeżycie emocjonalne jako akty posiadające swoisty sens. Dlatego można i należy mówić o logice serca i logice uczuć. Życie emocjonalne nie wyczerpuje się na płaszczyźnie biologiczno-fizjologicznej, gdyż u człowieka uczucia są zhumanizowane i pełne znaczenia. Uczucie posiadają charakter intencjonalny, wskazując na bogaty świat wartości. Wartości nie są tworzone w przeżyciach emocjonalnych, ale poznawalne przy ich pomocy. Akty uczuciowe nie są przeżyciem wyłącznie subiektywnym, gdyż posiadają określoną treść przedmiotową. W ten sposób Scheler doszedł do przekonania o kognitywnej funkcji uczuć. „Transcendujące przeżycia emocjonalną są poznaniem. Ich kognitywny charakter jest w sposób bezpośredni związany z ich intencjonalnością. Uczucie poznaje przedmiot, ku któremu jest skierowane. Scheler zburzył barierę dzielącą poznanie od wszystkiego, co nie jest myślą. Poznanie intelektualne jest tylko jedną z form poznania, obok niego istnieje poznanie emocjonalne. Przypisywanie funkcji poznawczej zarówno myśleniu, jak i emocjom nie jest jednak zacieraniem różnicy. Są to poznania całkowicie odmienne, dokonywane w innych aktach, mające inne przedmioty oraz różną logikę. Nie jest to więc ani intelektualizacja uczuć, ani też osłabianie rygorów logiki myśli przez wprowadzenie czynnika emocjonalnego”<sup>105</sup>. Ejdetyczna funkcja sfery emocjonalnej, o jakiej mówił Scheler, jest niewątpliwie zagadnieniem trudnym i dlatego wymaga dalszych uściśleń. Niektóre elementy fenomenologii uczuć niemieckiego aksjologa są kontrowersyjne. Po Schelerze i Bergsonie trudno jednak pomijać milczeniem znaczenie i funkcję poznawczą sfery emocjonalnej. Intuicjonizm emocjonalny jest trwałym elementem współczesnej filozofii, co nie może być obojętne dla filozofii Boga.

Reasumując należy stwierdzić, że poznanie dyskursywno-pojęciowe i poznanie intuicyjne stanowią dwa wzajemnie dopełniające się sektory noetyczne<sup>106</sup>. Realizm i racjonalizm nie nakazują eliminować jednego z nich, lecz postulują znalezienie niezbędnej równowagi pomiędzy nimi. Taką równowagę naruszają wszelkie ekstremalne teorie, w tym intuicjonizm irracjonalno-emocjonalny i intelektualizm spekulatywny. Poznanie intelektualno-dyskursywne człowieka nie może być oder-

<sup>105</sup> Tamże, 206.

<sup>106</sup> J. Paliard, dz.cyt., 161—164; P. Ortega, dz.cyt., 104—107; W. Grana, art.cyt., 30—33.

wane od zaplecza szeroko rozumianego doświadczenia, którego elementem składowym jest intuicja. Poznanie intuicyjne jest szczególnie operatywne na terenie wartości, które z kolei stanowią bazę wyjściową dla argumentów antropologicznych za istnieniem Boga. Asercja bóstwa jest aktem personalnym, dlatego aktywny udział biorą w nim wszystkie istotne sektory człowieka: intelekt, wola, sfera emocjonalna, *praxis*. Intuicja posiada charakter infraontyczny, łącząc w ontyczną i noetyczną całość wymienione wyżej elementy ludzkiej osoby. Cały człowiek rozpoznaje drogę ku absolutnemu *Sacrum*.

#### 4. ROLA INTUICJI NA TERENIE FILOZOFII BOGA

Dotychczasowe rozważania skłaniają do uznania istotnej i wielorakiej funkcji intuicji w odniesieniu do problematyki poznawalności Boga. Są one głównie następujące: przygotowanie do personalnej asercji Absolutu, dojrzewanie fundamentalnych praw logiczno-ontycznych, rozpoznanie relacji kazu- alnej pomiędzy bytami przygodnymi a Bytem Koniecznym w formie tzw. kontuicji, percepcje ludzkiego „ja” i penetracja świata wartości jako punkt wyjścia antropologicznej argumen- tacji za istnieniem Boga. Rola intuicji — jak wynika z powyższego — nie ogranicza się do kształtowania życzliwego kli- matu dla przyjęcia teodycealnej argumentacji, lecz stanowi ona integralny element tejsze motywacji.

Jednym z istotnych zadań intuicji jest stworzenie solidnej podstawy egzystencjalno-osobowej dla filozoficznych uzasad- nień istnienia Boga. Filozofia scholastyczna była niezmiernie dbała o realizm epistemologiczny, odeszła jednak od realizmu personalistycznego. Dbano o prawidłowe rozróżnienie typów ludzkiego poznania, zapominając o jego egzystencjalnej jed- ności. Nastąpiła atomizacja różnych sektorów ludzkiej osoby, wskutek czego sektor noetyczny omawiano w izolacji od takich czynników jak: wola, uczucia, codzienne doświadczenie, wpływ środowiska itp. Realizm współczesnego teizmu winien posiadać profil personalistyczny, dzięki czemu nie nastąpi — używając języka kantowskiego — separacja „rozumu teoretycznego” od „rozumu praktycznego”. Trafne jest zalecenie J. Maritaina: „rozróżnić aby łączyć”<sup>107</sup>. Świadomość wielości typów ludzkiego poznania powinna łączyć się ze świadomością ich egzysten- cjalnej jedności. Intuicja jest właśnie czynnikiem noetycz- nym, który umożliwia personalną jedność aktywności poznaw- czej człowieka.

<sup>107</sup> J. Maritain, *Distinguer pour unir ou les degrés du savoir*, Paris 1946.

Jednym z nowożytnych intuicjonistów był J. H. Newman. Zawdzięczamy mu między innymi uwrażliwienie na potrzebę personalnego przeżycia prawdy o Bogu. Angielski konwertyta rozróżnił teoretyczno-spekulatywne badanie i osobiste poszukiwanie prawdy. Był świadomy, że czym innym jest logika wynikania konkluzji z określonych przesłanek, a czym innym egzystencjalna akceptacja wydedukowanego wniosku. Dlatego teodycalne argumenty, pomimo logicznej i merytorycznej poprawności, mogą być traktowane w sposób obojętny czy nawet kwestionowane. Negatywny wobec nich stosunek wynika z absencji osobistego doświadczenia i pominięcia egzystencjalnej intuicji. Ma to miejsce wówczas, kiedy człowiek problem Boga zawęza do płaszczyzny akademickich rozważań a nie szuka Go w sposób osobowy: wolą, życiem, domeną przeżyć wewnętrznych.

Głosne jest rozróżnienie Newmana poznania abstrakcyjnego i poznania konkretnego<sup>108</sup>. Pierwsze z nich nazywał także pojęciowym, a drugie realnym. Proponowane semantyczne rozróżnienie nie zostało wyjaśnione w sposób wyczerpujący, ale samo w sobie jest trafne. Poznanie Boga, w interpretacji angielskiego myśliciela, należy do kręgu poznania realnego. Konceptualne poznanie aktywizuje wyłącznie intelekt, nie angażuje natomiast całej osoby. Poznanie realne polega na tym, że człowiek do tego stopnia akceptuje prawdę wyrażoną w zdaniu, iż godzi się ponieść wszelkie życiowe konsekwencje wynikające z tej zgody. Prawda o Bogu, jeżeli jest przeżywana egzystencjalnie, wymaga personalnego potwierdzenia. Newman użył terminu „przyświadczenie” (*assent*), mając na uwadze konieczność włączenia w akt religijnej wiary wszystkich elementów ludzkiej natury: poznawczych, dążeńiowych, emocjonalnych, pragmatycznych. Człowiek potwierdza dojrzałą prawdę o Bogu całą swą osobą: umysłem, wolą, sercem, sumieniem, uczuciem, etyczną *praxis*. Jeśli natomiast angażuje wyłącznie swoje władze poznawcze, to jego droga ku Bogu jest pozbawiona egzystencjalnego doświadczenia. Kardynał Newman postulował oparcie teizmu przede wszystkim na doświadczeniu moralnym, opartym na fenomenie sumienia. Ono właśnie jest intuicyjnym rozpoznaniem obecności Tego, który jest stwórczą mocą i świętością.

Z sugestiami J. H. Newmana koresponduje wyraźnie „filo-

---

<sup>108</sup> Dystynkcja ta została zasymilowana we współczesnej filozofii (między innymi przez M. Blondela) i teologii.

zofia konkretna” Gabriela Marcela (+1973). Ten egzystencjalista katolicki opowiadał się za realizmem: ale nie epistemologicznym jedynie, ale personalnym. Metafizyka winna wychodzić z faktu egzystencji. Nie chodzi jednak o mechaniczne trwanie rzeczy, ale świadome istnienie człowieka zaangażowanego w swe życie. Nie *l'être* lecz *d'être* — winno być podstawą filozofii<sup>109</sup>. Ma ona analizować różne aspekty aktywnej egzystencji człowieka: wolność, wierność, działanie, wiarę, miłość. Tak rozumiana egzystencja stawia przede wszystkim pytanie o Boga. Nie jest ono akademickim problemem, ale tajemnicą angażującą bezpośrednio i całkowicie życie człowieka. Doświadczenie ludzkiej egzystencji, o jakim mówił Marcel, różni się od doświadczenia w rozumieniu zarówno sensualistycznym jak tomistycznym. Chodzi o doświadczenie wewnętrzne, gdzie istotną rolę odgrywa intuicja. Na niej właśnie francuski egzystencjalista opierał swoją opcję teizmu.

Drugą istotną funkcją poznania intuicyjnego jest asercja podstawowych zasad bytu i myśli, zwanych *prima principia*. Taką funkcję intuicji uznawała zawsze filozofia arystotelesowsko-tomistyczna. W każdej nauce występują „ostateczne przesłanki”: inne w naukach dedukcyjno-formalnych, a inne w dyscyplinach przyrodniczych czy humanistycznych. Również na terenie filozofii niezbędne są podstawowe zasady logiczno-bytowe. Nie mogą być one dowodzone — jako pierwsze i najbardziej ogólne, lecz tylko wyjaśniane i „ukazywane” w swej oczywistości wewnętrznej. Są poznawalne właśnie drogą intuicji. Istnieje w człowieku władza umysłowego poznania, zwana przez św. Tomasza *intellectus principiorum*<sup>110</sup>, pozwalająca na intuicyjne poznawanie istotnych elementów oraz relacji rzeczywistości. Władza ta umożliwia poznanie bytu: jego struktury sensu, relacji itp. Zestawiając byt z samym sobą, stwierdzamy: byt jest bytem; jest to sformułowanie zasady tożsamości. Zestawiając byt z jego zaprzeczeniem czyli niebytem, dochodzimy do sformułowania zasady niesprzeczności: byt różni się od niebytu (nie może równocześnie coś istnieć i nie istnieć). Kolejnym krokiem jest zestawienie obu poprzednich zasad, w wyniku czego formułujemy zasadę wyłączonego środka: nie ma czegoś pośredniego między bytem a niebytem. Kiedy chcemy wyjaśnić w sposób niesprzeczny genezę bytu,

<sup>109</sup> G. Marcel, *Journal métaphysique*, Paris 1927, 254; tenże, *Od sprzeciwu do wezwania*, tłum. S. Ławicki, Warszawa 1965, 24.

<sup>110</sup> Św. Tomasz z Akwinu, I, q. 1. a. 7; S. Kowalczyk, *Odkrywanie Boga*, dz.cyt., 90—110.

formułujemy zasadę racji dostatecznej: każdy byt musi się wyjaśniać poprzez racje wewnętrzne lub zewnętrzne.

Z wymienionych wyżej zasad, dwie są najbardziej operatywne dla filozofii i wszelkiej nauki, a mianowicie pryncypia niesprzeczności i racji dostatecznej. Pierwsza z tych zasad jest kamieniem węgielnym filozofii inspirowanej przez Arystotelesa, zarazem zaś kwestionowana jest przez Heraklita, Hegla, marksizm. Pierwszy nurt filozoficzny uznaje niesprzeczność bytu, drugi nurt rozwój rzeczywistości wyjaśnia prawem dialektycznej sprzeczności.

Uznanie pierwszych zasad ontologicznych, w ujęciu filozofii tomistycznej, jest wynikiem intelektualnej intuicji. Nie jest ona apriorycznym aktem człowieka, narzucającego rzeczywistości własne subiektywne reguły metodologiczne. Intuicyjne poznanie pierwszych zasad dokonuje się zawsze w kontekście doświadczenia, to jest egzystencjonalnego styku człowieka z rzeczywistością. Dyscypliny przyrodnicze posługują się metodą indukcyjną, w której ważną rolę odgrywa ilość przeprowadzonych doświadczeń. W intelektualnej intuicji pierwszych zasad liczy się przede wszystkim „jakość” aktu poznawczego. Empiryczna baza jest punktem wyjścia, ale nie stanowi istotnego kryterium przy sformułowaniu i akceptacji pierwszych zasad. W konkretnych układach bytowych ludzki umysł widzi relacje koniecznościowe i uniwersalne. Te powszechne bezwzględne prawa bytu nie są konkluzją dyskursywnego myślenia czy rezultatem metody indukcyjnej, lecz przedmiotem wizji ludzkiego umysłu. Człowiek po prostu „odczytuje” w realnych jednostkowych relacjach infraontycznych trwale prawa bytu i myśli.

Zasady niesprzeczności i racji dostatecznej są logiczną podstawą chrześcijańskiej filozofii Boga. Noetyczne poszukiwanie Boga jest zasadne jedynie wówczas, kiedy rzeczywistość jest inteligibilna czyli rozumialna, sensowna i niesprzeczna. Tylko taka rzeczywistość może i powinna się wyjaśniać: immanentnie lub transcendentnie, poprzez zawarte w niej czynniki i moce albo przez odwołanie się do bytu transcendentno-absolutnego. Intuicyjne poznanie fundamentalnych praw bytu, łącznie z prawem niesprzeczności, jest pierwszym koniecznym krokiem na trudnej drodze poznawania Boga.

Specyficzną formą intuicji niezwykle użytecznej dla filozofii Boga jest tzw. kontuicja, omawiana przez średniowiecznego augustynika św. Bonawenturę. Kontuicja (*contuitus*) jest różna zarówno od poznania pojęciowo-dyskursywnego jak wizji



uszcześliwiającej. Wybitny znawca filozoficznej myśli średnio-wiecznego teologa, Léon Veuthay, dostrzegł u niego połączenie intuicji z wnioskowaniem dyskursywnym w zakresie filozofii Boga<sup>111</sup>. Dlatego św. Bonawentura formułował tak argumenty aprioryczne jak aposterioryczne za istnieniem Absolutu. Niektórzy sądzą, że podstawą teorii kontuicji jest „teologiczny aprioryzm”<sup>112</sup>. Mianowicie Bonawentura, podobnie jak św. Augustyn, mówił o wiekuistym świetle bezpośrednio wspomagającym poznanie umysłu ludzkiego, a jednak niedostępnym dla niego. W wyniku oświecenia Bożego „wieczne racje” umysłu Bożego działają określająco i pobudzająco na umysł ludzki. Działają bezpośrednio przez swą obecność, ale nie stanowią bezpośredniego przedmiotu poznania ludzkiego. „Wieczne racje są dla myślenia tylko przedmiotem źródłowym, obiectum fontanum, którego obecność jest postulowana, ale który sam bezpośrednio nie jest postrzegany, jest on raczej ujmowany w pewnego rodzaju współoglądzie — *contuitus*. Ow *contuitus*, w odróżnieniu od *intuitus*, polega na tym, że istnienie jakiejś nie dostrzeganej przyczyny jest poznawane bezpośrednio przez jej działanie”<sup>113</sup>. Kontuicja nie jest bezpośrednim poznaniem Boga w Jego naturze, gdyż to ma stanowić istotę oglądu zbawionych w niebie. Jest ona tylko współoglądem, to jest bezpośrednim poznaniem Boga w funkcji najwyższej przyczyny sprawczo-wzorczej świata. Kontuicja jest intuicyjnym „poglądem” Absolutu w działaniu, w skutkach, w jego ustawicznej mocy sprawczej wobec świata. Umysł ludzki spotanicznie wykrywa obecność Boga w świecie materii i świecie ducha. Nie jest to dyskursywne wnioskowanie o idei bóstwa, ale przejście od wielości rzeczy pochodnych do Boga obecnego w nich w swej mocy stwórczej.

Pojęcie kontuicji podjął ostatnio E. L. Mascall, nawiązując do współczesnych zwolenników metody intuicji w filozofii. Są to między innymi Austin Farrer i Mark Pontife. Wyróżniają oni, zgodnie z tradycją filozoficzną, dwie funkcje intelektu ludzkiego; intuicyjną i dyskursywną. Człowiek, poznając siebie i otaczający go świat, poznaje tym samym Boga. Dostrzegane byty są bowiem bytami pochodnymi, a więc bytami od

<sup>111</sup> L. Veuthey, *Le problème de l'existence de Dieu chez saint Bonaventure*, Antonianum, 28(1953), 23—29.

<sup>112</sup> G. Soleri, *La contuizione di Dio in S. Bonaventura*, Aquinas, 2(1959), 323—359.

<sup>113</sup> Ph. Böhner i E. Gilson, *Historia filozofii chrześcijańskiej*, tłum. S. Stomma, Warszawa 1962, 480. Por. E. Gilson, *The Philosophy of St. Bonaventure*, London 1938, 400—401.

kogoś — stworzeniami<sup>114</sup>. Ontologiczna relacja przyczynowości implikuje istnienie obu partnerów tej relacji. Tak więc obecność przyczyny rozpoznaje się w skutkach. Jest to wyraźne nawiązanie do teorii kontuicji św. Bonawentury.

Teoria kontuicji zawiera niewątpliwie elementy platońskie, co nie podważa zawartego w niej elementu prawdy. Filozoficzne myślenie pojawiło się w dziejach kultury ludzkiej stosunkowo późno, a jeszcze później sformułowane zostały filozoficzne motywacje za istnieniem Boga. Jest jednak faktem, że świadomość obecności Boga już od dawna towarzyszyła człowiekowi. Istniało więc intuicyjne rozpoznanie istnienia Boga, związane tak z oglądem świata zewnętrznego jak refleksyjnym przeżywaniem wewnętrznego świata człowieka. Późniejsze filozoficzne argumenty, oparte na kategorii przyczynowości, są pojęciowo-dyskursywnym rozwinięciem pierwotnej intuicji Boga jako prazródła wszelkiego bytu. Kontuicja, współogląd Pierwszej Przyczyny w widzialnych bytach pochodnych, jest trwałym elementem historii ludzkiej. Byty pochodne (skutkowe spełniają jakby rolę znaku. Znak jest „bezpośrednim” ukazaniem obecności czegoś, co wprost nie jest uchwytnie: ani wizualnie ani myślowo. Kontuicja jest intuicyjnym rozpoznanem aktywno-sprawczej obecności Boga w świecie.

Dawny i współczesny teizm wielokrotnie odwoływał się do argumentacji antropologicznej za istnieniem Boga. Na tym terenie intuicja odgrywa wiodącą rolę. Nie wszystkie podejmowane w tym przedmiocie próby należy uznać za udane. Angielski filozof, Paul Henry Owen, intuicyjne poznanie Boga pojmuje analogicznie do poznania innych ludzi<sup>115</sup>. Wymienia on między innymi następujące podobieństwa pomiędzy poznaniem Boga a poznaniem innych osób: 1° ludzie ujawniają swą naturę poprzez działania — Bóg ujawnia się w swych skutkach (znakach); 2° człowiek uzewnętrznia naturę duchową w specyficznych momentach egzystencjalnych — Bóg objawia siebie w Chrystusie; 3° ludzkie działania wskazują na duchowe bogactwo człowieka — aktywność Boga ukazuje nieskończone bogactwo Jego natury. Choć Owen uznaje odmienność techniki poznawania ludzi i Boga, to jednak ostatecznie konkluduje: „Posiadamy bezpośrednio — choć zapośredniczone — poznanie rozumnej rzeczywistości Boga, podobnie jak poznajemy skończone osobowości innych ludzi”<sup>116</sup>.

<sup>114</sup> E.L. Mascall, *Words and Images*, London 1957, 85.

<sup>115</sup> H.P. Owen, *The Christian Knowledge of God*, dz.cyt., 135.

<sup>116</sup> Tamże, 136—137.

Przedstawione stanowisko autora jest kontrowersyjne. To prawda, że bezpośrednio poznajemy istnienia innych ludzi jako *alter-ego*. Obserwujemy ich zachowanie, gesty, mimikę, słuchamy głosu i sensu wypowiedzianych słów. Można więc mówić o intuicyjnym poznaniu drugiego człowieka, gdyż wprost — bez wyraźnego rozumowania — odczytujemy cudze przeżycia jako aktywność osoby. Tego typu poznanie bezpośrednie, związane z wizualną naocznością, nie jest możliwe w odniesieniu do Boga. Jest On przecież bytem duchowym i transcendentnym, dlatego nie jest poznawalny na wzór człowieka. Niewątpliwym błędem Owena było nazbyt sensytywne pojmowanie intuicji Boga, co koliduje z Jego transcendencją wobec materialnego świata.

Bardziej szczęśliwą próbę wykorzystania intuicji w antropologicznej motywacji istnienia Boga podjęli niektórzy współcześni egzystencjaliści, zwłaszcza Marcel i Buber. Ich analizy stojące na pograniczu fenomenologii i metafizyki, nawiązują do augustynizmu. W interpretacji biskupa Hippony niepokój ludzkiego serca był intuicyjnym rozpoznanem obecności Tego, który jest niezmiennym bytem, trwałą prawdą i najwyższym dobrem.

Gabriel Marcel, mimo całej awersji do spekulatywnej filozofii, jednoznacznie uznał ontyczną zależność człowieka od Boga. Ludzkie istnienie jest współ-istnieniem (*mitsein*), ludzkie „ja” nakierowaniem na jakieś „ty”. Są relacje zubożające i bogacące. Te ostatnie sięgają samej głębi człowieczeństwa. Człowiek wypowiada się poprzez akty wiary, nadziei, wierności, miłości, zaangażowania. Są one sensowne jedynie wówczas, kiedy ludzkie „ja” — ograniczone bytowo i aksjologicznie — znajduje dopełnienie oraz podstawę w absolutnym „Ty”. Tak więc osoba ludzka i jej życie duchowe jest „zwierciadłem, w którym odbija się nieskończoność”<sup>117</sup>. Choć Bóg nie jest uchwytany w poznaniu zmysłowo-empirycznym, to poznawalny jest poprzez aktywne włączenie się w świat wartości wyższych. Człowiek intuicyjnie wyczuwa „wezwanie” Boga, na które odpowiada aktami wiary, zaufania i miłości. Z wiary wypływa nadzieja, która jest „gotowością duszy dostatecznie głęboko zaangażowanej w doświadczenie komunii, by mogła dokonać aktu transcendentnego, odmiennego od aktu woli i poznania, którym to aktem stwierdza ona żywą wieczność”<sup>118</sup>. Dopełnieniem nadziei jest miłość, w której przeżycie

<sup>117</sup> G. Marcel, *Od sprzeciwu do wezwania*, dz.cyt., 190.

<sup>118</sup> G. Marcel, *Homo viator*, tłum. P. Lubicz, Warszawa 1959, 94.

wspólnoty „ja” i „Ty” dokonuje się w stopniu najwyższym. „Powszechna komunia jako taka może się jedynie opierać na absolutnym 'Ty'”<sup>119</sup>. W rozważaniach Marcela spletają się organicznie dwie płaszczyzny: aksjologiczna z ontologiczną. Doskonale ukazał on nakierowanie człowieka ku Bogu, związane z intuicyjnym rozpoznaniem Jego obecności.

Antropologiczny profil teizmu wyraźny jest u innego przedstawiciela egzystencjalizmu, Martina Bubera (+1965), głośnego inicjatora „filozofii dialogu”. Człowiek nie jest ani absolutnym „ja” w rozumieniu idealizmu, ani też monadą izolowaną od innych. Człowiek jest zawsze ku komuś czy czemuś ukierunkowany: poznaje, przeżywa, doświadcza, poszukuje. Relacje kształtują człowieka, zarazem zaś ujawniają jego osobowość. Człowiek jest spotkaniem, dialogiem, współistnieniem i współuczestniczeniem. Jest rzeczywistością dynamiczną: dąży ku czegóż wyższego i doskonalszego. To wszystko wskazuje, że ludzkie „ja” partycypuje w nieskończenie doskonałym absolutnym „Ty”<sup>120</sup>. Platon partycypację wyjaśniał przy pomocy kategorii odbicia, Buber odwołał się do kategorii relacji. Żydowski egzystencjalista, wykazując potrzebę obecności Boga, odwołał się również do aksjologii. Integralnym elementem życia ludzkiego jest miłość. Dialog nie musi łączyć się z miłością, ale miłość nie może obywać się bez dialogu. Miłość jest przecież wyjściem-ku-drugiemu, stanowiąc przeciwieństwo egoizmu<sup>121</sup>. Życie religijne łączy się z miłością, ta zaś implikuje wzajemność ludzkiego „ja” i absolutnego „Ty”. Bóg jest bytowym i moralnym korelatem ludzkiej osoby. Buber rezygnował ze spekulatywnej motywacji istnienia Boga, uznając istotną rolę poznania intuicyjnego.

Antropologiczna motywacja teizmu, dotąd referowana, często łączy się z motywacją aksjologiczną. Ostatni nurt ukazuje wiodącą rolę wartości w odkrywaniu Boga, co z kolei implikuje konieczność odwołania się do poznania intuicyjnego. Inicjatorem aksjologicznej drogi do Boga był św. Augustyn, który sformułował argument z prawd wiekuistych. Człowiek, na płaszczyźnie poznania intelektualnego, dostrzega istnienie fundamentalnych prawd: logicznych, bytowych, etycznych, estetycznych. Prawdy te są samooczywiste, a więc uchwytnie intuicyjnie. Poznajemy również, że „prawdy wiekuiste są uni-

<sup>119</sup> Tamże, 224.

<sup>120</sup> M. Buber, *Das Problem des Menschen*, Heidelberg 1971, 92; tenże, *Ich und Du*, w: *Das Dialogische Prinzip*, Heidelberg 1965, 82—83.

<sup>121</sup> M. Buber, *Ich und Du*, dz.cyt., 66 nn; P. Seligman, *A New Look at Buber Philosophy of Man and God*, *Studies in Religion*, 4(1974), 129—136.

wersalne, absolutne, niezmiennie oraz normatywne. Wymienione atrybuty wskazują na transcendencję prawdy wobec ludzkiego umysłu, który jest tylko instrumentem rozpoznania prawdy ale nie jej autokratycznym „decydem”. Argument ideologiczny, choć zawiera elementy myśli dyskursywnej, opiera się przede wszystkim na intuicji<sup>122</sup>. Skrótem argumentu są słowa św. Augustyna z Wyznań: „Gdzie bowiem znalazłem prawdę, tam znalazłem Boga mego, samą prawdę, której nie zapomniałem, odkąd ją poznałem”<sup>123</sup>.

W filozofii współczesnej intuicyjno-aksjologiczna motywacja teizmu zachodzi dość często. Ten nurt teizmu reprezentują głównie Scheler i Bergson. Max Scheler, przyjmując ontologiczny i epistemologiczny dualizm, przyznał sferze uczuć rolę węzłową w życiu człowieka. Niektórzy mówią nawet o panemocjonalizmie u tego aksjologa, gdyż inne przeżycia psychiczne traktował jako pochodne czy drugoplanowe wobec przeżyć emocjonalnych<sup>124</sup>. Dominująca funkcja sfery uczuciowej zaznaczyła się szczególnie dobitnie w odniesieniu do miłości, którą uznał za „matkę ducha i rozumu samego”<sup>125</sup>, „akt najelementarniejszy i podbudowujący wszystkie inne akty”<sup>126</sup>. Miłość stanowi podstawowe przeżycie aksjologiczne, co nie jest równoznaczne z subiektywną dowolnością. Jest to sposób istnienia człowieka, które zawsze kieruje się ku wartościom. Scheler polemizował z utylitarną i zbiologizowaną koncepcją miłości, widząc w niej naturalną reakcję człowieka na świat wartości. Istotą miłości jest nakierowanie na wartości wyższe, których istnienie intuicyjnie odkrywa. W ten sposób Scheler przyznał miłości funkcję kognitywną, co ma istotne konsekwencje dla filozofii Boga. Miłość, przenikająca życie człowieka, jest zarazem poznawczą i egzystencjalną drogą ku Stwórcy. „Miłość ludzka jest tylko szczególną odmianą, bo funkcją częściową owej siły uniwersalnej, czynnej we wszystkim i na wszystko oddziałującej. Miłość była przy tym dla nas zawsze dynamicznym stawaniem się, wzrostem, tryskaniem rzeczy w kierunku pierwowzoru, który Bóg ustanowił im. Każda więc faza wewnętrznego wzrostu wartości rzeczy, spowodowanego miłością, jest zawsze tylko przystankiem — choćby dalekim, przystankiem pośredniczącym na drodze, jaką świat idzie do

<sup>122</sup> Św. Augustyn, *De libero arbitrio* 2,3,7—2,15,39 PL 32, 1243—1262.

<sup>123</sup> *Confessiones* 10,24 PL 32, 794.

<sup>124</sup> K. Kanthack, *Max Scheler. Zur Krisis der Ehrfurcht*, Berlin 1948.

<sup>125</sup> M. Scheler, *Ordo amoris. Gesammelte Werke*, Leipzig 1923, t. X, 356.

<sup>126</sup> M. Scheler, *Moralia*, t. X, 143.

Boga”<sup>127</sup>. Miłość, stanowiąc praakt życia człowieka i dominantę jego przeżyć emocjonalnych, daje wgląd w świat wartości. Jest ona dlatego egzystencjalno-intuicyjnym rozpoznaniem obecności Boga jako wartości najwyższej.

Aksjologiczno-intuicyjną drogę ku Bogu wybrał również Henri Bergson (+1941). Jego noetyka była żarliwą opozycją wobec przerostów werbalizacji tradycyjnej metafizyki, opozycją posuniętą aż do granic nominalizmu dyskredytującego wartość poznawczą pojęć. Francuski myśliciel deprecjonował poznanie intelektualno-pojęciowe, preferując poznanie intuicyjno-instynktowe. Od filozofii żądał, aby „wyszła poza obręb pojęć — osiągnąć intuicję”<sup>128</sup>. Jego koncepcja intuicji, choć niezbyt jednoznaczna, nie była apologią irracjonalizmu. Intuicję nazwał bowiem „sympatią intelektualną”<sup>129</sup>. Był również przekonany, że „intuicja osiąga absolut”<sup>130</sup>. Bergson, w miejsce spekulatywnych argumentów za istnieniem Boga, odwołał się do doświadczenia etycznego i religijno-mistycznego. To ostatnie kulminuje się w fenomenie życia mistycznego. „Pęd życiowy”, przenikający cały świat, u ludzi głęboko religijnych przekształca się w energię miłości kierującą ku Bogu. „Trudno byłoby przyjąć miłość działającą adresowaną do nicości. Mistycy zgodnie stwierdzają, iż Bóg potrzebuje nas, podobnie jak my potrzebujemy Jego. Do czegoż nas potrzebuje Bóg jeśli nie do kochania. Oto konkluzja filozofa dotycząca świadectwa mistyków”<sup>131</sup>.

Aksjologiczna motywacja obecności Boga, zaprezentowana w pismach Schelera i Bergsona, zawiera niewątpliwie kontrowersyjne elementy ontologiczne i epistemologiczne. Te ostatnie dotyczą niektórych aspektów koncepcji intuicji emocjonalnej. Zasluga obu wspomnianych myślicieli jest wykazanie, że tradycyjna noetyka — oparta na percepcji zmysłowej i poznaniu teoretycznym — musi być poszerzona o doświadczenie antropologiczne i doświadczenie aksjologiczne. Zwłaszcza to ostatnie związane jest organicznie z domeną woli i przeżyć emocjonalnych, na terenie których jawi się swoiste poznanie intuicyjne.

Intuicja, jak wskazują przeprowadzane analizy, pełni na te-

<sup>127</sup> M. Scheler, *Ordo amoris*, wyd.cyt., 355—356.

<sup>128</sup> H. Bergson, *Wstęp do metafizyki*, tłum. K. Bleszyński, Kraków — Warszawa 1912, 50.

<sup>129</sup> Tamże, 39.

<sup>130</sup> Tamże, 90.

<sup>131</sup> H. Bergson, *Les deux sources de la morale et de la religion*, Paris 1961, 270.

renie filozofii Boga funkcję istotną i wieloraką. W żadnym wypadku nie jest wyłącznie funkcją dyspozycyjno-psychologiczna, a więc marginalna. Różne formy intuicji (intuicja pierwszych zasad, kontuicja, intuicja emocjonalno-wartościująca itd.) stanowią naturalne dopełnienie poznania intelektualno-pojęciowego i myśli dyskursywnej. Oba typy poznania, dyskursywne i intuicyjne, wzajemnie przenikają się oraz ubogacają. Intuicja jest poznaniem egzystencjalno-pneumatycznym Boga, to jest poznaniem będącym zarazem zapoczątkowaniem wewnętrznego zespolenia z niewyraźną Tajemnicą.

### INTUITIVE COGNITION AND THE PHILOSOPHY OF GOD

#### Summary

The author considers various attitudes toward a intuitive cognition: negative (M. Bunge, T. M. Penido, J. Bobik) and positive (Plato, Plotinus, St. Augustine, Descartes, Malebranche, Scheler, Bergson). The next part of article gives a description of the intuitive cognition, discusses a classification of many kinds of intuition and indicates the main characteristics of intuition. The third part of article is an attempt of an appretiation of the noetic value of intuition. The author speaks about epistemologic and ontologic difficulties of extreme intuitionism, but accepts also some values of intuitive cognition (p.ex. connected with the theory of emotional intuition according to M. Schler). In the last part of paper author came to the conclusion that contemporary philosophy of God can accept intuition in the following cases: a personals assertion of God, the cognition of the prima principia of being, a con-tuition of the causale relations as a basis in the anthropological and axiological arguments for the existence of God.