

MONIKA ADAMCZYK

O poznawczej roli uczucia...

Jakoba Friedricha Friesa refleksja wokół wiary

Jakob Friedrich Fries, jeden z najwybitniejszych uczniów Immanuela Kanta, poddając głębokim analizom refleksję swego mistrza, uznał, iż u jej podstaw leżą błędne założenia, w oparciu o które filozof z Królewca sprowadził ostatecznie rzeczywistość religii do sfery moralności i osadził ją w obrębie rozumu. Będąc przekonany o niemożliwości przekroczenia przez człowieka wyznaczonej przez rozum teoretyczny sztywnej granicy tego, co możliwe do pomyślenia – chyba że jedynie na drodze postulatów wysuwanych przez rozum praktyczny – Kant zdystansował się wobec tajemnicy Nieskończoności, skupiając uwagę na pozostającej z nią w ścisłym związku, lecz wydarzającej się już „tu i teraz” ludzkiej *praxis*. Zdaniem Friesa, w swoich analizach Kant przeoczył istotną władzę poznawczą, którą rządzi się byt ludzki, a która posiada siłę, by wyprowadzić człowieka poza porządek tego, co nasze spojrzenie jest w stanie pojąć. O tej władzy pisał już Blaise Pascal: „Serce ma swoje racje, których rozum nie zna”¹. Mowa tutaj o uczuciu (*Gefühl*), które pozwala człowiekowi wy-czuwać oraz prze-czuwać (*ahnden*) to, co wieczne, otwierając człowieka na doświadczenie tego, co nie z tego świata. Dokładnego studium tego fenomenu Fries podjął

¹ B. Pascal, *Myśli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004, s. 74.

się w swej książce *Wissen, Glauben und Ahndung*, próbując opisać poznawczą rolę uczucia ponad sto lat wcześniej, zanim uczynił to Max Scheler².

MIĘDZY ROZUMEM A WIARĄ

W codzienności swego bytowania człowiek na ogół przyjmuje wobec rzeczywistości postawę poznawczą, podyktowaną mu przez rozum teoretyczny, pozwalający ukuć spójny oraz przejrzysty obraz rzeczywistości. Obraz ten sprawia, iż rzeczywistość staje się nam bliższa, a także lepiej znana, stanowiąc tym samym miejsce, gdzie człowiek nie obawia się osiedlić i gdzie może się zdomowić bez jakichkolwiek lęków.

² Warto nadmienić, iż Scheler najprawdopodobniej znał myśl Friesa, gdyż ta przeżywała swój renesans na uniwersytecie w Getyndze w tym samym czasie, gdy Scheler podjął tam pracę. Twórczość Friesa na uniwersytecie rozpowszechniał wówczas Leonard Nelson, który prowadził m.in. wykład na temat poznawczej roli uczuć; słuchaczami tego wykładu byli chociażby Edyta Stein oraz Roman Ingarden. Możliwe, że Scheler mógł bezpośrednio inspirować się myślą kantysty, zwłaszcza w podjętym przez siebie opisie aktu religijnego. Co prawda, w dziełach fenomenologa brak jakichkolwiek wyraźnych odniesień do myśli Friesa, niemniej jednak Schelerowska refleksja zogniskowana wokół kwestii aktu religijnego jest podobna do opisu tegoż fenomenu autorstwa innego fenomenologa, Adolfa Reinacha. Reinach inspirował się w swoim opisie w znacznym stopniu twórczością Friesa, z którą spotkał się tak jak Scheler na uniwersytecie w Getyndze. U obu myślicieli można dostrzec chociażby użycie tych samych pojęć oraz figur, charakterystycznych dla myśli Friesa, oraz podobny przebieg refleksji, wychodzącej od tych samych ontologicznych oraz epistemologicznych założeń. Prawdopodobnie oba opisy aktu religijnego powstały niezależnie od siebie, a jako pierwszy podjął je Adolf Reinach (por. J. Heber, *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Leipzig 1929, s. 7). Tezę o inspirującym wpływie myśli J.F. Friesa na koncepcje aktu religijnego A. Reinacha oraz M. Schelera wysunął jako pierwszy Tadeusz Gadacz (por. T. Gadacz, *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007., s. 73-74; por. M. Scheler, *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995; por. A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Banden*, hrsg. K. Schuhmann, B. Smith, t. 1, München 1989).

Jednakże posługując się kategoriami, stanowiącymi aprioryczne formy naszego poznania, intelekt narzuca na rzeczywistość siatkę gotowych modeli oraz schematów, w świetle których danym będzie intelektowi interpretować rzeczywistość. Tym sposobem człowiek jest w stanie pochwycić rzecz nie tyle taką, jaką ona faktycznie jest, lecz taką, jaką zdaje się być w perspektywie „nakładanych” kategorii, ujmując koniec końców jedynie jej zjawisko (*Erscheinung*). Co prawda w zjawisku byt przejawia się, lecz zawsze na ograniczony sposób: to, co odbijane, udziela się poznającemu podmiotowi w tym, co je właśnie odbija.

Zatem „Można przyjąć, że kto ogląda rzeczy czystymi oczami, widziałby je takimi, jakimi one są. W ten sposób można orzec, że kto zmuszony jest je przez kolorowe szkło oglądać, widzi jedynie przejawy. Kto jednak we śnie lub wyobraźni widziałby rzeczy, tego poznanie zbieżne jest z pozorem”³.

W opozycji wobec intelektualnego ujęcia rzeczywistości sytuuje się refleksja religijna, która stanowi żywioł rozumu praktycznego. Owa refleksja pozostaje ściśle związana z moralnością, gdyż związek wiary oraz etyki wynika, zdaniem Friesa, z faktu, iż wiara sytuuje człowieka poza sferą tego, co skończone, jako istotę nieśmiertelną, wolną oraz dobrą, która nieustannie transcenduje porządek konieczności, by stawać się coraz bardziej sobą. Natomiast tym, co stwarza ku temu adekwatne „środowisko”, jest moralność, wskazująca człowiekowi, co powinien zrobić, aby osiągnąć ten cel. O ile więc wiara mówi o usposobieniu oraz uposażeniu ludzkiej natury, o tyle etyka mówi, jak tę naturę urzeczywistnić⁴.

Rzeczywistość wiary jest królestwem najwyższego dobra, które zostało stworzone przez Boga – absolutną Dobroć, Wolność oraz Najwyższego Prawodawcę. W królestwie tym panuje wieczny porządek istnienia bytów, usankcjonowany koniecznym, powszechnym oraz

³ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, hrsg. L. Nelson, Göttingen, s. 34.

⁴ Por. tamże, 161-165 i 293-295; G. Weiß, *Die Ahndungslehre von J. Fr. Fries in Ihren historischen und schematischen Zusammenhängen dargestellt sowie in ihrer Bedeutung für die prinzipielle Theologie kritisch gewürdigt*, Marburg 1912, s. 26.

apriorycznym prawem, a każdy byt jest określony co do jego natury według uniwersalnego kryterium, stanowiącego cel sam w sobie. Ten cel jest absolutną oraz bezwzględną wartością, która w przeciwieństwie do względnych oraz zrelatywizowanych celów nigdy nie może być środkiem do czegoś innego⁵. Tym sposobem porządek królestwa najwyższego dobra – nazywanego przez Friesa za Kantem królestwem celów – ma charakter hierarchiczny, i tak jak jeden byt na mocy kryterium celu samego w sobie jest w nim „wyżej”, a drugi „niżej”; jeden jest ważniejszy, a drugi mniej ważny, tak też się rzecz ma w świecie skończonym, który został stworzony przez Boga na jego wzór, ponieważ „wierzymy, że Bóg przez Jego świętą wolę jako władca królestwa celów, uczynił je [prawo królestwa celów – M.A.] ważnym w wiecznym porządku rzeczy i tak jako wszechmocny autor świata, natury i człowieka, jako tylko poddanych królestwu celów, temu prawu podporządkował”⁶.

W tym sensie można powiedzieć, że doczesność na mocy boskiej woli stanowi odbicie wieczności, w którym ta objawia się wraz ze swym porządkiem, „przychodząc” do człowieka i pozwalając mu w sobie partycypować już w skończoności. Przy czym to, co wyjawia, stanowi tylko oznakę tego, co się pod nim kryje – jakiegoś „więcej”, wskazując jedynie na nie i odsyłając do niego. Z tego względu między skończonością a nieskończonością zachodzi nie tyle relacja logiczna (relacja podobieństwa bądź równości) czy relacja przyczynowa, lecz pewnego rodzaju relacja symboliczna, której istotę pozwalają pojąć idee – symboliczne przedstawienia tego, co wieczne⁷.

Idee stanowią ślady wieczności, sprawiając, że ta staje się nam bliższa oraz bardziej dostępna, gdyż pod ich postacią możliwa w ogóle do pomyślenia⁸. W nich nieskończoność odsłania się przed człowiekiem oraz „daje”, przez co człowiek rozpoznaje wydarzające się już „tu i teraz” w skończoności królestwo celów, a przede wszystkim doświadacza obecności samego Boga⁹. Nieskończoność za pośrednictwem idei

⁵ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 132-136 i 143.

⁶ Tamże, s. 160.

⁷ Por. tamże, s. 96-97.

⁸ Por. tamże, s. 128; por. G. Weiß, *Die Ahndungslehre von J.Fr. Fries*, dz. cyt., s. 17.

⁹ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 128.

objawia się w szczególny sposób, ponieważ wciąż nie jest nam dana wprost, lecz jest rozpoznawana raczej jako ta, która jest „gdzieś” blisko – blisko, jednakże nie na tyle, by człowiek nie tęsknił za nią i jej nie poszukiwał. Nadal skryta, lecz nie tak, aby niemożliwe było jej odnalezienie. W ten sposób nieskończoność „przeziara” oraz „prześwieca” ku człowiekowi, pozwalając się „dotknąć”, lecz nigdy ostatecznie się pochwycić. Idee pełnią tutaj jedynie rolę medium między tym, co się pod nimi skrywa, a spragnioną nieskończoności ludzką świadomością, pozwalając tej świadomości przekroczyć sztywne ramy tego, co możliwe do pojęcia, wyznaczone jej przez aprioryczne formy naoczności zmysłowej oraz intelektualnej¹⁰.

Te aprioryczne formy pozwalają uchwycić znaczenie owych ram, gdyż „wieczny porządek rzeczy przedstawiamy sobie z pomocą idei z negacji ograniczeń skończoności. Pojęcie skończoności, które cała nasza wiedza obejmuje, będzie więc w idei bezwzględnie uchylone”¹¹. Tym sposobem idee otwierają drzwi, przed którymi intelekt jest zmuszony się zatrzymać; są światłem, które pozwala spojrzeć na rzeczywistość z innej perspektywy, aby myśleć wzwyż, a może raczej w głąb, odczytując rzeczywistość na nowy sposób. Co te idee odsłaniają przed człowiekiem?

Jak poucza Fries, idea Boga, to jest bytu niezależnego, znajdującego się poza czasem i przestrzenią, którą człowiek nosi w swoim rozumie, skłania nas do nieustannego zapytywania samych siebie: czy w świecie doczesnym istnieje coś, co mogłoby na swój skończony oraz ograniczony sposób odpowiadać idei Boga? Ostatecznie na drodze samoobserwacji człowiek odkrywa ów odpowiednik w sobie samym¹², dostrzegając jednocześnie, że wolność, wpisana w jego wewnętrzne uposażenie, wydarza się zawsze w przestrzeni moralności, to jest przestrzeni ogólnego, powszechnego oraz koniecznego prawa¹³.

¹⁰ Por. tamże, s. 174.

¹¹ Tamże.

¹² Por. tamże, s. 283-284.

¹³ Por. tamże, s. 160-161; por. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001, s. 23.

Powszechne i konieczne nie może być jednak nic, co nie znajduje się w bezpośrednim odniesieniu do dobra, nie będąc również jakimś dobrem. Jednakże jako takie, prawo nie może być tylko dobrem względnym, które stanowiłoby co najwyżej środek do osiągnięcia jakiegoś innego celu, lecz musi być dobrem samym w sobie, które wymaga działania ze względu na nie samo. Tym sposobem ludzka wola, znajdując się zawsze w możliwości do urzeczywistniania za namową rozumu owego prawa, zdolna jest partycypować w porządku bezwzględnego dobra, sama stając się przez to dobrą¹⁴. Jednakże jest to możliwe tylko wówczas, gdy dobrowolnie oraz spontanicznie, na drodze bezinteresownego chcenia, jakim jest obowiązek, wola będzie nakładała na siebie owo moralne prawo, przekraczając tym samym przyrodzony człowiekowi porządek prawa natury.

Każda istota w naturze – pisze Fries – działa według praw, których źródłem jest jej własna natura, ale tylko aktywna istota, posiadająca świadomość lub wolę, która działa w oparciu o wyobrażenia i cele. Działa nie tylko ze względu na prawa jej natury, lecz również ze względu na same przedstawienia praw. Z chceniem łączy się pewna zdolność, dobrowolne spełnianie czynów lub jego brak, zdolność wyboru prawa, zgodnie z którym będzie ono działało¹⁵.

Odkrywając możliwość transgresji koniecznego porządku natury – który w tym momencie nie musi w żaden sposób determinować egzystencji człowieka – możemy sobie zarazem uświadomić fakt bycia nosicielem pewnej absolutnej wartości: wartości samej w sobie, która czyni celem samym w sobie zarówno mój byt, jak i byt każdego innego człowieka. Ową wartość stanowi ludzka godność, która przysługuje każdemu ze względu na bycie podmiotem moralnym, a która z racji tego, że wymaga sama przez się bezwzględnej afirmacji, wskazuje zarazem kierunek wszelkich podejmowanych przez człowieka czynów oraz działań¹⁶.

¹⁴ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 142-143 i 161-165; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s.12.

¹⁵ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 284; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 38.

¹⁶ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 146; I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 62.

Dlatego odkrywając w sobie idee nieskończonej wolności, odsyłając nas do idei wolności skończonej, którą jesteśmy my sami – wolności skończonej, wydarzającej się w horyzontach powszechnego prawa i tylko w jego horyzontach rzeczywistniającej się – napotykamy ostatecznie wyraźne ślady królestwa celów. Żyć bowiem zgodnie z prawem owego królestwa to traktować człowieczeństwo tak w swojej osobie, jak i każdej innej jedynie jako cel, nigdy zaś jako środek naszych poczynań. W gruncie rzeczy to właśnie człowieczeństwo stanowi ową bezwzględną wartość oraz uniwersalne kryterium, na postawie którego Bóg jako najwyższy prawodawca ustalił porządek królestwa celów.

„Prawo królestwa celów – pisze Fries – stanowi prawo równości osób”¹⁷, a my „rozważamy więc siebie jako członków wiecznego porządku rzeczy, kiedy poddajemy się nakazom moralności. Przez to w naturze powstaje zadanie dla społeczeństwa ludzi, aby realizować w nim samym idee królestwa celów”¹⁸.

Idee stanowią przedstawienia tego, co wieczne, i dlatego są postrzegane przez nasz intelekt mimo wszystko jednak jako pewien problem oraz paradoks. Idee wydają się wręcz „czystym szaleństwem”¹⁹, zdolnym stwarzać jedynie szereg antynomii. W rzeczy samej – twierdzi Fries – idee stanowią jedynie postulaty rozumu praktycznego, których nie da się z tej racji udowodnić na drodze poznania demonstratywnego, nie popadając w sprzeczności²⁰. Ponadto w ich naturę – podkreśla kantysta – wpisany jest również swoisty brak: mimo że opisują one wieczność i ją przybliżają, to „w wierze możemy myśleć wieczność jedynie przez idee nie-skończonego. Myślimy ją sobie jedynie poprzez zniesienie ograniczeń bytu skończonego bez jej pozytywnego przedstawienia”²¹. Owa negatywność, która cechuje idee, sprawiając wrażenie, iż idee zdają się puste pod względem treści, a przez to martwe, co nie czyni ich jednak (w przekonaniu Friesa) konstruktami ludzkiego umysłu.

¹⁷ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 146.

¹⁸ Tamże, s. 166.

¹⁹ Por. tamże, s. 165.

²⁰ Por. tamże s. 166 i 255.

²¹ Tamże, s. 176.

Cechą konstytutywną idei jest bowiem to, że człowiek zastaje je w swoim umyśle zawsze jako już istniejące. Co więcej, idee w momencie, gdy zostają przez człowieka odkryte, zaczynają mu spontanicznie narzucać się jako oczywiste oraz ewidentne²². To właśnie z tego względu idee są w stanie przekonać człowieka, że wieczność wydarza się już „tu i teraz”, tuż „obok” i „nieopodal” niego, pociągając go za sobą. Niemniej jednak, jako takie idee nie stwarzają jedynie pola do spekulacji na temat nieskończoności, pozwalając po prostu myśleć o niej, lecz zderzają nas z samą nieskończonością, gdyż w rzeczywistości tętnią one jej życiem. Tym, co pozwala natomiast uchwycić idee w ich źródłowości oraz dynamice, jest uczucie, stanowiące „rodzaj przeczucia tego, co wieczne, w tym, co skończone”²³, co sprawia koniec końców, że „wierze, wiecznej ojcowskiej zasadzie zaślubiona jest wiedza, nieskończona matczyna zasada”²⁴.

PRZECZUWAJĄC NIESKOŃCZONOŚĆ...

Wpisane w wewnętrzne uposażenie człowieka uczucie stanowi swoisty motor jego życia religijnego, ożywiając je i nadając mu rozmach. Uczucie bowiem wyczuła nas oraz uwrażliwia na fakt wydarzania się wieczności w tym, co skończone, pozwalając tę wy-czuwać oraz prze-czuwać pod postacią idei. W ten sposób uczucie otwiera nasz byt na doświadczenie nieskończoności, czyniąc byt zarazem coraz bardziej na nią chłonnym, gdyż same przez się stanowi obietnicę „dotknięcia” tego, co „nie z tego świata”.

Chcąc zrozumieć istotę fenomenu uczucia, Fries już na samym początku swoich rozważań usiłuje odróżnić uczucia od doznań (*Empfindungen*), z którymi uczucie często bywa utożsamiane, przez co odmawia mu się niejednokrotnie jakiegokolwiek roli w procesie ludzkiego poznania. „Będę tutaj bronił – pisze Fries – poznania, które dokonuje

²² Por. tamże, s. 54.

²³ Tamże, s. 57.

²⁴ Tamże, s. 56.

się z pomocą czystego uczucia, stanowiącego rodzaj przeczucia tego, co wieczne, w tym, co skończone. Poznanie to do tej pory było jedynie znane poetom oraz ludziom religijnym, natomiast przez wszystkich innych utożsamiane ze śmiercią filozofii. (...) W gruncie rzeczy jednak jest dokładnie na odwrót!”²⁵

W przeciwieństwie do uczucia, doznanie stanowi prostą reakcję na jakieś wydarzenie bądź bodziec, będąc całkowicie bierne, a przez to zamknięte w sobie. W ten sposób jego immanencja sprawia, że nie odsyła ono człowieka poza siebie, do jakiegoś transcendentnego przedmiotu, lecz wręcz odwrotnie, skupia jego uwagę wyłącznie na sobie²⁶. Z tego względu ktoś, kto na przykład wpada w złość, zdaje się tkwić w owej złości całym swym bytem, będąc w niej „zanurzonym”, a wskutek tego całkowicie niepodatnym na jakiegokolwiek racjonalne argumenty, które mogłyby dotrzeć do człowieka z zewnątrz bądź mogłyby zostać wysunięte przez niego samego. Tymczasem uczucie posiada zawsze jakieś swoje „co”, odsyłając nieustannie do niego i motywując wciąż tym samym podmiot do przekroczenia samego siebie. Uczucie otwiera, a nie zamyka, jest transcendentne, a nie immanentne, czyli mówiąc krótko językiem współczesnej filozofii: jest ono intencjonalne.

Zjawisko to następująco komentuje Adolf Reinach, zainspirowany myślą Jakoba Friesa:

Są uczucia, które przenikają człowieka, nie odnosząc się do przedmiotów, (...) jak radosny nastrój czy uczucie głębokiej depresji: mają one wprawdzie realną przyczynę, ale w żadnym wypadku nie odnoszą się do czegoś, czego mogłyby dotyczyć. Tu znajdujemy się poza poznaniem, poza przeciwstawieniem prawdziwego i fałszywego. Zbliżyliśmy się do niego nieco w tych wszystkich przypadkach, w których mamy do czynienia z owym „o co” uczucia. Z pewnością można mówić o uprawnionym i nieuprawnionym smutku z powodu zdarzenia w takim zakresie, w jakim oddaleni jesteśmy od funkcji poznania [*Erkenntnisfunktion*]. O właściwym poznaniu można tylko tam mówić, gdzie ma miejsce ujęcie stanu rzeczy, gdzie coś

²⁵ Tamże, s. 178.

²⁶ Por. tamże, s. 175.

istniejącego zostaje „pochwycone”, gdzie jest możliwe „odkrycie” i wiedza, która w odkryciu i ujęciu odnajduje swoją podbudowę²⁷.

Żywiołem wydarzania się uczucia jest ta sfera ludzkiego bytowania, gdzie nasze reflektujące spojrzenie jeszcze niczego nie analizuje ani nie docieka, a wszystkie treści ujmowane są przez człowieka jedynie na drodze czystego przeżycia²⁸. Uprzedzając w ten sposób intelekt, myślący wciąż wszystko w horyzontach skończoności, uczucie na poziomie przedrefleksyjnym naszej egzystencji nastraja oraz odpowiednio usposabia człowieka na spotkanie z tym, co nieskończone. W przekonaniu Friesa takie uczucie „wybudza” nas ze snu, w który zapadliśmy w zgiełku codziennego życia, a który tożsamy jest z ciasnotą naszego ducha, ślepego na wszelkie ślady wieczności. Z tego względu też można powiedzieć, iż w gruncie rzeczy owo „wybudzenie nie jest niczym innym jak platońską anamnezą. Przez przypadkowe bądź

²⁷ A. Reinach, *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe in 2 Banden*, t. 1, dz. cyt., s. 603. Fries nie posługiwał się terminem intencjonalności, które przejęte z tradycji scholastycznej, zostało twórczo rozwinięte dopiero przez Franza Brentano w wieku XX, który również poświęcił w swojej twórczości osobne miejsca kwestii uczucia. Prowadząc badania nad zjawiskiem intencjonalności, Brentano wyodrębnił spośród wszystkich przeżyć także uczucia, które miały być w jego mniemaniu ściśle splecione z przedstawieniami przedmiotów, ku którym się kierują. Nie znaczy to jednak, iż uczucia same przez się nie wskazywały, jego zdaniem, na odczuwany przedmiot, zyskując intencjonalny charakter jedynie przez połączenie z przedstawieniem, gdyż w ich przypadku mamy do czynienia z dwiema nakładającymi się na siebie intencjami: intencją fundującą, która „dostarcza” przedmiotu przedstawionego, oraz intencją fundowaną, „dostarczającą” przedmiot odczuwany. „Kiedy z upodobaniem – komentuje refleksję Brentano Husserl – zwracamy się ku pewnej rzeczy lub kiedy nas ona odpycha, budząc naszą odrazę, przedstawiamy ją sobie. Ale nie mamy tylko przedstawienia i nadto uczucia, jako czegoś, co samo w sobie byłoby pozbawione odniesienia do tej rzeczy i łączyło się z nią wyłącznie na zasadzie *skojarzenia*, lecz upodobanie i odraza kierują się ku przedstawianemu przedmiotowi, i bez takiego skierowania nie mogą w ogóle istnieć” (E. Husserl, *W sprawie intencjonalności uczuć*, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 31). Dokładnego opisu poznawczej roli uczuć w kręgu fenomenologicznym podjął się Max Scheler (por. M. Scheler, *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921).

²⁸ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 122.

wewnętrznie ugruntowane podobieństwo czy analogie przedmiotu lub procesu do idei, przypominamy sobie o niej, niejasno uprzytamniamy, a wraz z tym jednocześnie odpowiadającą jej wewnętrzną reakcję²⁹ – swoistego rodzaju poruszenie naszego ducha, który żywo zaczyna reagować na powoli wyjawiającą się mu w tym momencie wieczność.

Ów proces odzyskiwania doświadczenia nieskończoności bierze natomiast swój początek w przeżyciu piękna oraz wzniosłości, które jako pierwsze w codzienności naszego istnienia potrafią wyprowadzić nas poza granice tego, co skończone oraz doczesne.

Doświadczenie piękna zawsze wiąże się z przeżyciem szczególnego rodzaju jedności³⁰, która wymyka się wszelkim kategoriom naszego intelektu. Oto bowiem jakiś muzyk, kierując się zapisem partytury, ujmuje mnogość dźwięków w unikatową całość – całość, która jednak nie stanowi tylko i wyłącznie pewnej formy technicznej, uzyskanej przez niego w wyniku kierowania się zapisem nutowym, lecz sama przez się zdaje się czymś więcej. Dzieje się tak, ponieważ artysta, tworząc, próbuje nieustannie mniej bądź bardziej świadomie wykroczyć poza rozpisaną na kartkach papieru partyturę, wiedziony przez to, co „ponad” nim oraz owym dziełem, a co jest absolutnie inne.

Owo „inne” jest czymś tajemniczym oraz niemożliwym do zwerbalizowania – czymś, co mimo wszystko pociąga artystę ku sobie i ku czemu on sam spontanicznie oraz dobrowolnie pragnie przyłgnąć. Tym czymś jest piękno, które wyjawiając się w tworzonym dziele, czyni je koniec końców swoim nośnikiem i sprawia, iż każdy, kto obcuje z owym nośnikiem, może doświadczyć już „tu i teraz” tego, co jest całkowicie „nie z tego świata”, a co jako takie oczarowuje, porywa za sobą i sobie podporządkowuje, po prostu budząc zachwyt. Owo piękno potrafi – podkreśla kantysta – odsyłać sobą bezpośrednio do Absolutu, zwłaszcza wówczas, gdy wyjawia się nam w naturze, stanowiącej najdoskonalszą jedność, jaka może je w ogóle uosabiać. W naturze

²⁹ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1909, s. 114.

³⁰ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 220.

bowiem możliwe jest odkrycie Budowniczego oraz Prawodawcy tego świata, gdyż każdy, kto kontempluje wyjawiające się mu w naturze piękno, przypisuje owemu „dziełu” „obiektywną wartość oraz cel – wartość, którą posiada ono nie dla mnie, lecz w sobie samym; stwierdzam cel, ze względu na który posiada ono sens, przez co jest czymś, a nie niczym, a który może być pojmowany jako powód, dlaczego wieczna wszechmoc powołuje rzeczy do istnienia”³¹.

Człowiek spotyka się ze wzniosłością zawsze, gdy staje przed doświadczeniem czegoś, co wielkością oraz potęgą przekracza jego zdolności percepcji, zarówno zmysłowej, jak i intelektualnej, nie pozwalając mu w żaden sposób się pojąć. Owa totalność, którą mogą stanowić na przykład wzburzone wody oceanu, powoduje, że zaczynamy być coraz bardziej świadomi kruchości oraz słabości swego bytu – jego nagości oraz całkowitej bezbronności, wydaje się nam, że jesteśmy nikim. Ta refleksja człowieka na temat własnej kondycji egzystencjalnej nie wynika z doświadczenia samej potęgi oceanu, lecz tego, co się za nią skrywa, gdyż to, co wzniosłe, „poprzez swoją pozorną absolutność staje się obrazem doskonałości, absolutności samej (...) To, co wzniosłe, narzuca się, ponieważ pozwala po prostu »wyczuć« i w nas obudzić idee wszechmocy – idee boskiej potęgi”³².

Spostrzegając swą nikłość w perspektywie boskiego majestatu, człowiek poddany jest dwojakiemu doświadczeniu, gdyż z jednej strony jego byt w sposób naturalny ogarnia wówczas niepokój oraz strach przed malującą się tuż obok potęgą Absolutu. Z drugiej jednak strony, dopiero w świetle owego źródłowego ujęcia siebie człowiek zaczyna niejasno dostrzegać wpisana w swą małość swoistą wielkość oraz siłę³³. Spośród wszystkich bytów stworzonych tylko on – człowiek – jest istotą wolną oraz autonomiczną w bytowaniu, która kierując się w swych wyborach bezinteresownym chceniem, posiada szansę urzeczywistnienia już tu, w skończoności, wiecznego oraz doskonałego porządku

³¹ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 120; por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 217-218.

³² R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 121.

³³ Por. tamże; J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 284.

królestwa celów, ponieważ „konieczność obowiązku jest koniecznością prawa inteligibilnego świata (...) Rozważamy więc siebie jako członków wiecznego porządku rzeczy, kiedy poddajemy się nakazom moralności. Przez to powstaje w naturze zadanie dla społeczeństwa ludzi, aby realizować w nim samym idee królestwa celów”³⁴.

Pozwalając nam przeczuwać idee, a jednocześnie skrywającą się pod nimi wieczność, uczucie umożliwia zarazem uchwycenie wieczności w jej czystej oraz niczym niezmałconej samoobecności, jako tu oto danej. Przypominając sobie początkowo idee niejasno, w przeżyciu piękna oraz wzniosłości, człowiek koniec końców zaczyna dzięki ideom pojmować wieczny porządek królestwa celów bądź wyjawiającego się w teleologii świata Boga. Dzieje się tak dlatego, że uczucie stanowi w gruncie rzeczy intelektualny ogląd (*innere Anschauung*)³⁵, który wymaga od człowieka zawsze powolnego zwrotu do własnego wnętrza – swoistego odniesienia do siebie (*beziehen sich auf*)³⁶, gdyż jak mawiał św. Augustyn „*Noli foras ire, in te ipsum redi, in interiore hominis habitat veritas*”³⁷.

Sednem owego intelektualnego oglądu jest „wewnętrzne światło, w którym rozpoznajemy bezpośrednio wieczność, a wraz z nią boskość”³⁸. W ten sposób uczucie stanowi swoistą intuicję wieczności, będąc „żywym uobecnieniem wiecznej prawdy”³⁹, czyli jej preujęciem oraz predoświadczeniem.

Umożliwiając człowiekowi „wychylenie się” poza to, co doczesne oraz skończone, uczucie uwrażliwia człowieka na nią do tego stopnia, iż staje się możliwym jej bezpośrednie ujęcie. Niemniej jednak przeżyciowe oraz intuitywne ujęcie poszczególnych treści w uczuciu wiąże się, zdaniem Friesa, zawsze z pewnego rodzaju nadmiarem treści, która przerasta człowieka, a przez to nie pozwala się ująć w jakiegokolwiek

³⁴ Tamże, s. 166.

³⁵ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 57 i 62.

³⁶ Por. tamże, s. 120.

³⁷ Św. Augustyn, *O wierze prawdziwej*, przeł. W. Borowicz, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999, s. 788.

³⁸ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 57.

³⁹ R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 114.

słowa. Słowa zdają się wciąż nie na jej miarę, będąc zbyt proste oraz banalne, naznaczone już z samej natury jakimś brakiem. W ten sposób słowa sprawiają, że treści naszych przeżyć wciąż się wymykają, a my, mówiąc o przeżyciach, nieustannie się z nimi mijamy⁴⁰. Dlatego „możemy coś powiedzieć o naturze niejednej rzeczy, która powinna stanowić dla nas tajemnicę. (...) W przypadku przedmiotów przeczucia jest zupełnie inaczej, ponieważ ich tajemnica dla naszego intelektu nigdy nie może zostać odkrytą”⁴¹.

Owa niewypowiedzalność uczucia, które w rzeczywistości jest pełne mowy, daje o sobie znać przede wszystkim w konstytuowanym przez nie akcie religijnym, czego wyraz odnajdujemy również w opisie tego fenomenu autorstwa samego Friesa.

UCZUCIE KONSTYTUTYWNYM WARUNKIEM DOŚWIADCZENIA BOGA

Uczucie, stanowiąc rodzaj predoświadczenia wieczności, może wydarzać się bez jakiegokolwiek zapośredniczenia, a przez to również niezależnie od idei, którymi „karmi” się nasza świadomość religijna. Dzieje się tak w ufundowanym przez uczucie akcie religijnym, który w przekonaniu kantysty jest jedną z większych tajemnic religii. Tajemnice religii „nie są tego rodzaju tajemnicami, które wprowadzie dla większości pozostają zasłonięte, ale wybranym i wtajemniczonym są dostępne, lecz są dla każdego w tym samym stopniu niemożliwe do odszyfrowania”⁴².

W mniemaniu Friesa rdzeń aktu religijnego stanowi uczucie nabożności (*Andacht*) oraz wynikający z niego zapał do dobrego działania, który kantysta nazywa entuzjazmem (*Entusiasmus*). Charakteryzując uczucie nabożności, filozof ogranicza się do zdawkowych informacji, sugerując, iż to właśnie dzięki nabożności dokonuje się bliższe spotkanie człowieka z Absolutem. „Ciepło i życie wieczności – pisze Fries

⁴⁰ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 256.

⁴¹ Tamże, s. 251.

⁴² Tamże, s. 254.

– przeszywa naszą całą skończoną istotę i taki jest właśnie nastrój uczucia nabożności⁴³. Ponadto Fries nadmienia, że uczuciu nabożności towarzyszy uczucie zależności (*Abhängigkeitsgefühl*) oraz udzielane przez człowieka na nie odpowiedzi w postaci zaufania (*Vertrauen*) oraz nadziei (*Hoffnung*)⁴⁴. Uczucie zależności ma rodzić się w człowieku – jak sądzi Fries – pod wpływem doświadczenia boskiej wielkości oraz potęgi, które w całym swym majestacie zostały mu wyjawione, a które nieskończenie przekraczając jego byt, odsłaniają w sposób bezwzględny jego małość oraz kruchość⁴⁵. Mogłoby wydawać się, że owo uczucie może mieć jedynie negatywny wydźwięk, jednak dla Adolfa Reinacha, kontynuatora tradycji myślenia kantysty, stanowi ono wręcz konstytutywne dla całego aktu religijnego przeżycie (*Grunderlebnis*)⁴⁶. Uczucie zależności odsłania bowiem przed człowiekiem jego ciągłe bycie w odniesieniu do Boga, to jest nieustanne bycie z Nim w relacji – relacji, która jednak nie ma charakteru przyczynowej, lecz jest na wskroś osobowa. W owym odniesieniu człowieka do Absolutu chodzi o ich ciągłe bycie „do” siebie i „wobec” siebie. Definiując uczucie zależności, Reinach stwierdza krótko, iż jest ono przeżyciem, w którym człowiek trafia w ręce Boga, gdyż być zależnym od Niego oznacza

⁴³ Tamże, s. 238. Także W. Windelband uważał, iż fundamentalnym przeżyciem dla aktu religijnego jest uczucie nabożności, twierdząc podobnie jak Fries, że jest ono ostatecznie niewypowiadalne. „Nabożne uczucie – pisał Windelband – stawia przed przedstawieniem nierozwiązywalne zadanie. To, co nieokreślone, powinno być określone przez świadomość, to, co niemożliwe do wypowiedzenia, wypowiedziane, to, co niemożliwe do pojęcia, pojęte. Ta sprzeczność wpływa ze skończonego charakteru rozumu ludzkiego i odpowiada jego istocie: ma ona znaczenie w tej mierze, w jakiej mogłoby nastąpić określenie za pomocą transcendentalnego przedstawiania, przez co uległoby zniesieniu samo nabożne uczucie zależność od tego, co niezbadane. Z tego powodu konflikt ten pomiędzy źródłowym uczuciem i niemożnością uchwycenia jego przedmiotu przez określoną świadomość jest istotny dla wszelkiego życia religijnego. Misterium należy do istoty religii” (W. Windelband, *Świętość. Szkic o filozofii religii*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, nr 2, s. 163-164).

⁴⁴ Por. R. Otto, *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie*, dz. cyt., s. 8; por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 244-245 i 326-327.

⁴⁵ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 244-245 i 326-327.

⁴⁶ Por. A. Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Aufgabe*, t. I, dz. cyt., s. 599.

„stać w Bożych rękach”⁴⁷ (*in der Hand Gottes stehen*). Boże ręce ciągle i od zawsze całkowicie ogarniają byt człowieka, przygarniając go do siebie i sprawiając, że człowiek już donikąd nie pragnie zmierzać⁴⁸. Być może właśnie z tego powodu odpowiedzią na owo uczucie, zdaniem Friesa, miałyby być swoiste za-wierzenie oraz po-wierzenie samego siebie nieskończenie przekraczającemu nasz byt Bogu oraz wypływająca z owego aktu nadzieja⁴⁹.

Nie rozwijając kwestii fenomenu uczucia nabożności, Fries szerzej próbuje scharakteryzować wywodzące się z niego uczucie entuzjazmu, które (w jego przekonaniu) stanowi rodzaj impulsu, to jest krótkotrwałego afektu, popychającego człowieka do spontanicznego działania w horyzontach moralności. „To religijne nastroszenie – jak definiuje uczucie entuzjazmu kantysta – powinno stać się własnym motywem do dobrego działania lub spełniania obowiązku; powinno wywoływać zapał, który właściwie jako pierwszy przyda naszemu działaniu wyższej wartości. Ono posiada własny, wiążący, religijny charakter oraz własną religijną pobudkę do dobrego działania, która stoi po przeciwnej stronie, co moralny bodziec oraz cnota”⁵⁰.

Dzieje się tak, ponieważ boskość spontanicznie popycha człowieka ku drugiemu, rozniecając w nim pragnienie czynienia dobra. Zdaniem Friesa, w ten sposób konieczne oraz aprioryczne prawo, a wraz z nim obowiązek, ze względu na który każde nasze działanie winno

⁴⁷ Tamże, s. 600. Scheler owo wydarzenie komentuje w następujący sposób „«Ja niczym – Ty wszystkim »oto najprostsz y wyraz świadomości religijnej w pi e r w s z y m stadium jej rozwoju», dodając nieco dalej: „»Nie jestem po prostu niczym, lecz tworem Boga« oto sens drugiego przeżycia” (M. Scheler, *Problemy religii*, dz. cyt., s. 100).

⁴⁸ Por. B. Beckmann-Zöller, *Phänomenologie des religiösen Erlebnis: religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003, s. 138.

⁴⁹ Także w mniemaniu Reinacha zaufanie miało stanowić jedno z fundamentalnych przeżyć aktu religijnego, budując wraz z uczuciem zależności, wdzięczności, bezpieczeństwa oraz miłości noetyczny wymiar aktu. Z kolei noematyczny wymiar aktu stanowi jego absolutność oraz bezwzględna transcendencja (por. A. Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Aufgabe*, t. I, dz. cyt., s. 559-600 i 608-609).

⁵⁰ J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 239-240.

być podejmowane, nabierają nowego sensu w świetle religijnego przeżycia nowego sensu. Prawo bowiem nie stanowi – jak mogłoby się nam niekiedy wydawać – skostniałych oraz abstrakcyjnych formalnych reguł, pełniąc rolę „martwego władcy”⁵¹, któremu niegdyś została podporządkowana ludzka egzystencja.

Podobnie obowiązek nie jest dla kantysty jedynie „koniecznością czynu”⁵² wypływającego z *poszanowania* [*Achtung*] *prawa*⁵³, jak chciał tego Kant. Prawo stanowi raczej dobro samo w sobie, żywe i dynamiczne, które tętni sobie właściwym życiem, a jako takie pociąga wciąż człowieka ku sobie, skłaniając go do swego urzeczywistnienia. Z kolei obowiązek jest spontanicznym oraz bezinteresownym chceniem, które wyraża nasze wewnętrzne „ciążenie” ku dobru, jakim jest prawo⁵³. Dzieje się tak dlatego, gdyż zarówno prawo, jak i obowiązek pulsują życiem samej wieczności, będąc zapośredniczonymi w żywą relację bytu skończonego z Nieskończonym. To właśnie bowiem Bóg jest ostatecznym źródłem naszego działania, nakierowanego na urzeczywistnienie dobra, popycha nas ku dobru i wzbudza w naszym bycie tęsknotę za nim. To On roznieca w nas chęć urzeczywistnienia prawa oraz bezinteresowność w jego realizacji. Dlatego też człowiek prawdziwie religijny (w mniemaniu Friesa) to ten, kto patrzy na świat oraz drugiego człowieka przez pryzmat swego doświadczenia Boga, czerpiąc inspirację do życia ze swej miłości do Niego – to człowiek, którego moralna praktyka życiowa osadzona jest wewnątrz religii, stanowiąc swoisty religijny etos⁵⁴.

⁵¹ Tamże, s. 240.

⁵² I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, dz. cyt., s. 8.

⁵³ Por. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 239-240.

⁵⁴ Por. tamże, s. 240. Podobne postulaty możemy odnaleźć w myśli zarówno Reinacha, jak i Schelera. Te ostatni pisał wprost: „Tak jak prawdziwe usposobienie (dobre i złe) dokumentuje się dopiero w gotowości do czynu, nie uzyskując swej wartości dopiero dzięki czynowi, tak też autentyczność wiary dokumentuje się dopiero w gotowości do urzeczywistnienia w każdej religii etosu religijnego” (M. Scheler, *Problemy religii*, dz. cyt., s. 233). Natomiast Reinach w notatkach dotyczących aktu religijnego wspomina już o konkretnym sposobie realizacji owego etosu, który upatrywał on w bezwzględnej odpowiedzialności, twierdząc: „ty jesteś odpowiedzialny i tylko ty. Ludzkość (naród itp.) jest odpowiedzialna i ty jako jej członek. Jesteś odpowiedzialny za siebie i za ludzkość, do której przynależysz” (A. Reinach, *Sämtliche Werke, Textkritische Aufgabe*, t. I, dz. cyt., s. 602).

Mimo iż rdzeniem aktu religijnego jest uczucie nabożności, a wraz z nim uczucie zaufania oraz nadziei, to fundamentalnym dla wydarzenia spotkania człowieka z Bogiem jest również moment odesłania nas przez Absolut ku Innemu. To właśnie bowiem wszelka nasza moralna aktywność i wszelki nasz czyn „jest ostatnim punktem wiążącym naszą istotę. Jedynie tyle znaczy człowiek, co uczynił, a każde uczucie tyle tylko jest warte, ile zostanie potwierdzone przez odpowiedni czyn”⁵⁵.

PODSUMOWANIE

Uczucie, stanowiące rodzaj preujęcia oraz predoświadczenia wieczności, oświetla to, co dla ludzkiego rozumu niejasne oraz wątpliwe, ciemne i niemożliwe do pojęcia, pozwalając nam niejako „zajrzeć” w tajemnicę nieskończoności. Uczucie potrafi bowiem uzdolnić człowieka do takiego widzenia rzeczywistości, które sięga dalej oraz głębiej, a przez to uzdolnić do zmiany optyki widzenia rzeczywistości z horyzontalnej na wertykalną. Z jednej strony, uczucie nastraja oraz uwrażliwia nas na doświadczenie wydarzającej się już „tu i teraz” nieskończoności, pozwalając tę wyczuwać oraz przeczuciwać pod postacią idei – jej symbolicznych przedstawień sprawiających, iż ta zdaje się nam bliska, lecz nie na tyle, aby człowiek nie wypatrywał jej z utęsknieniem, wciąż jej poszukując. Z drugiej strony, otwierając byt człowieka na doświadczenie wieczności, uczucie pozwala mu również doświadczyć jej wprost oraz bezpośrednio w akcie religijnym, którego esencję można najprawdopodobniej upatrywać w odkryciu faktu naszego bycia w odwiecznej relacji z myślącym wciąż o nas, bo skrywającym i osłaniającym od wszelkiego niebezpieczeństwa, potężnym Bogiem.

W ten sposób uczucie to swoisty dynamizm bytu człowieka, który pozwala mu spoglądać w stronę nieskończoności, wypatrywać jej i zarazem umożliwiać partycypację w niej już „tu i teraz”. Uczucie sprawia, że człowiek już z samej swej natury trwa w wewnętrznym nastawieniu ku wieczności, bytując zawsze w jej stronę.

⁵⁵ Tamże. J.F. Fries, *Wissen, Glauben und Ahndung*, dz. cyt., s. 241.

- Augustyn, *O wierze prawdziwej*, przeł. W. Borowicz, w: tenże, *Dialogi filozoficzne*, Kraków 1999
- Beckmann-Zöller B., *Phänomenologie des religiösen Erlebnis: religionsphilosophische Überlegungen in Anschluss an Adolf Reinach und Edith Stein*, Würzburg 2003
- Fries J.F., *Wissen, Glauben und Ahndung*, hrsg. L. Nelson, Göttingen 1931
- Gadacz T., *Filozofia Boga w XX wieku. Od Lavelle'a do Tischnera*, Kraków 2007
- Heber J., *Die phänomenologische Methode in der Religionsphilosophie*, Leipzig 1929
- Husserl E., *W sprawie intencjonalności uczuć*, w: *Z fenomenologii wartości. Teksty filozoficzne*, przeł. i oprac. W. Galewicz, Kraków 1988, s. 30-37
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, przeł. M. Wartenberg, Kęty 2001
- Otto R., *Kantisch-Fries'sche Religionsphilosophie und ihre Anwendung auf die Theologie. Zur Einleitung in die Glaubenslehre für Studenten der Theologie*, Tübingen 1909
- Pascal B., *Mysli*, przeł. T. Boy-Żeleński, Kraków 2004
- Reinach A., *Sämtliche Werke: Textkritische Aufgabe*, t. I, red. K. Schuhmann, B. Smith, München 1989
- Scheler M., *Der Formalismus in der Ethik und die materiale Wertethik*, Halle 1921
- Scheler M., *Problemy religii*, przeł. A. Węgrzecki, Kraków 1995
- Weiß G., *Die Ahndungslehre von J. Fr. Fries in Ihren historischen und schematischen Zusammenhängen dargestellt sowie in ihrer Bedeutung für die prinzipielle Theologie kritisch gewürdigt*, Marburg 1912
- Windelband W., *Świętość. Szkice do filozofii religii*, przeł. W. Hanuszkiewicz, „Kwartalnik Filozoficzny” 2010, nr 2, s. 153-180

O poznawczej roli uczucia...

Jakoba Friedricha Friesa refleksja wokół wiary

W wyniku złożonych badań nad fenomenem wiary, Jakob Friedrich Fries, jeden z najwybitniejszych uczniów Immanuela Kanta, uznał za jej konstytutywny warunek uczucie. Stanowiąc bowiem żywioł działalności rozumu

praktycznego, wiara „karmi się” ideami, będącymi symbolicznymi przedstawieniami tego, co wieczne. Niemniej jednak idee stanowią jedynie wysunięte przez rozum praktyczny postulaty, które co więcej dla naszego kategoryzującego wciąż rzeczywistość intelektu zdają się niczym innym, jak czystym nonsensem. Pomimo to jednak idee potrafią wciąż narzucać się nam jako oczywiste oraz ewidentne. Dzieje się tak właśnie dzięki uczuciu, które pozwala wyczuwać oraz przeczuwać wieczność, którą te tętnią. W tym sensie uczucie stanowi rodzaj preujęcia oraz predoświadczenia nieskończoności, będąc wręcz tożsame z jej intuicją. Uwrażliwiając z kolei człowieka na doświadczenie wieczności i usposabiając go do jej ujęcia, uczucie stanowi również fundament spotkania człowieka z Bogiem w akcie religijnym, który jako taki stanowi czyste przeżycie.

Słowa klucze: wiara, idee, uczucie, przecucie

On the epistemic role of feeling...

Jakob Friedrich Fries' reflection about faith

Through his complex researches on the phenomenon of faith, Jakob Friedrich Fries, a most remarkable student of Immanuel Kant, recognized feeling as its essential requirement. For faith, as an element of the practical reason's activity, "feeds" on the ideas that constitute symbolic depictions of the eternal. Nevertheless, ideas are only postulates, created by practical reason. Moreover, our intellect, which continuously categorizes reality, seems to regard them as pure nonsense. Despite this, though, ideas can still impose themselves on us as obvious and evident. This happens because of the feeling that allows us to detect and foreknow the eternity with which they pulsate. In that sense feeling constitutes a kind of preconceptualization and preexperience of eternity, being identical with its intuition. By sensitizing man to the experience of eternity and by disposing him to conceptualize eternity, feeling constitutes also the basis of meeting between man and God in a religious act, which as such comprises a pure experience.

Key words: faith, ideas, feeling, precognition