

KS. JAN CICHON

TRANSCENDENTALNY MODEL ARGUMENTACJI ZA ISTNIENIEM BOGA

(Charakterystyka propozycji Bernarda Lonergana)

1. Problem możliwości „naturalnej” wiedzy o Bogu –
2. Metoda transcendentálna –
3. Porządek argumentacji

B. Lonergan przedstawił własny model nauki o poznaniu Boga w monografii *Insight*¹. Dziewiętnasty rozdział tej książki jest zapisem oryginalnej drogi myślowej, prowadzącej od analizy noetycznej transcendencji umysłu ludzkiego do racjonalnej afirmacji Boga. W świetle komentarzy samego autora koncepcja opracowana w *Insight* nie ma charakteru teorii „zamkniętej” czy „ostatecznej”, przeciwnie, wymaga stosownej korekty i uzupełnienia². Niemniej należy stwierdzić, że stanowi ona trwałą i znaczącą wkład do najnowszej teologii naturalnej. Niniejszy artykuł jest próbą rekonstrukcji modelu Lonergana. Podejmując tę próbę, odwołujemy się także do późniejszych tekstów autora *Insight*, które — wraz z tą monografią — współtworzą jeden spójny horyzont rozumienia prezentowanej przez Lonergana filozofii Boga. Wspomniane teksty z jednej strony rzucają dodatkowe światło na układ podstawowych założeń argumentu z *Insight*, z drugiej natomiast strony wyraźnie pokazują, że argument ten — jakkolwiek formułowany w ramach programu odnowy myślenia teistycznego — w ostatecznym rozrachunku jest projektem niewystarczającym i w pewnym sensie niekonsekwentnym, dlatego wymaga odpowiedniej reinterpretacji.

1. Problem możliwości „naturalnej” wiedzy o Bogu

Szkicując — w późniejszych w stosunku do *Insight* opracowaniach — kontekst „integralnej” argumentacji teistycznej, Lonergan zaczyna od krytyki tradycyjnej doktryny o naturalnym poznaniu Boga. Przy tej okazji tłumaczy motywy i charakter

¹ B. LONERGAN, *A Study of Human Understanding*, London 1958² Na temat samej książki i jej autora zob.: A. BRONK, *Krytyczne wydanie „Insight” Bernarda Lonergana SJ (1904-1984)*, RF 39–40(1991–1992), z. 2, s. 147–152.

² Zob. B. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, London 1973, s. 11–14, 41; TENZE, *Insight Revisited*, w: W.F.J. RYAN, B.J. TYRRELL (red.), *A Second Collection. Papers by Bernard J.F. Lonergan*, London 1974, s. 277; por. D. TRACY, *Lonergan’s Foundational Theology: an Interpretation and a Critique*, w: PH. MCSHANE, *Foundations of Theology. Papers from the International Lonergan Congress*, Dublin 1971, s. 218–219.

własnego stanowiska w przywołanej monografii, wskazując zarazem pożądany kierunek jego uzupełnienia³. Wypada przypomnieć, że zgodnie z klasyczną interpretacją wspomnianej doktryny uznaje się możliwość poznania Boga samym tylko „naturalnym światłem ludzkiego rozumu” — bez udziału objawienia i wiary. Tego typu poznanie jest zapośredniczone w porządku analizy „rzeczy stworzonych”, ma więc wymiar aposterioryczny i obiektywny. Posiada ono walor pewności, co nie znaczy, że jest źródłem pełnej prawdy o Bogu. Jednym słowem, w ramach naturalnej dyspozycji poznawczej człowiek jest zdolny do utworzenia poprawnego pojęcia Boga oraz do racjonalnego uznania Jego egzystencji⁴. Podkreślenie przyrodzonych możliwości rozumu wskazuje na autonomiczny i odrębny względem doświadczenia wiary porządek poznawczy.

Zdaniem Lonergana, w obecnej sytuacji intelektualnej powyższa doktryna, utrwalona w scholastycznych kategoriach myślenia, mimo słusznych intencji, budzi pewne wątpliwości. Po pierwsze, u jej podstaw tkwi skrajnie zobiektywizowany model poznania, w którym pomija się podmiotowy i pragmatyczny wymiar działań poznawczych. W takim nastawieniu nie ma odpowiedniej korespondencji między abstrakcyjnymi czynnościami rozumu a konkretnymi warunkami urzeczywistnienia jego możliwości⁵. Po drugie, wyraźnym elementem kontekstu omawianej doktryny jest schemat radykalnej opozycji między rozumem a wiarą, między porządkiem naturalnym a nadprzyrodzonym⁶. Tymczasem w obecnych standardach dyskursu religijnego odrzuca się takie podejście. Z jednej strony człowiek nie jest już postrzegany w kategoriach „natury czystej”, do której „z zewnątrz” dochodzi „obiektywny” czynnik nadprzyrodzony. Obowiązujący dzisiaj paradygmat zakłada konieczność rozpoznania uprzedniej otwartości podmiotu i osoby ludzkiej na możliwy dar Boga. Z drugiej strony ów czynnik nadprzyrodzony trzeba rozumieć w kategoriach apriorycznej i już zawsze obecnej struktury człowieka znajdującego swe absolutne dopełnienie w Bogu, który mu się udziela⁷. Po trzecie, tradycyjna doktryna o naturalnym poznaniu Boga sugeruje, że jest możliwy niepodważalny argument za Jego istnieniem. Wszelkie sposoby rozumowego i logicznego uzasadnienia wiedzy o Bogu ma-

³ B. LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, w: *A Second Collection*, s. 127–133; TENZE, *Philosophy of God*, s. 12–14, 50–59; TENZE, *Insight Revisited*, s. 277; por. G.A. MCCOOL, *The Philosophical Theology of Rahner and Lonergan*, w: R.J. ROTH (red.), *God Knowable and Unknowable*, New York 1973, s. 147; TRACY, *art. cyt.*, s. 217–219; H.A. MEYNELL, *Lonergan's Method: Its Nature and Uses*, *SJTh* 27(1974), nr 2, s. 166–167.

⁴ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 117–119; TENZE, *The Natural Desire to See God*, w: F.E. CROWE, R.M. DORAN (red.), *Collected Works of Bernard Lonergan*, t. IV, Toronto 1988, s. 81–83; P. WILSON, *Human Knowledge of God's Existence in the Theology of Bernard Lonergan*, *Th* 35(1971), nr 2, s. 259, 266–268; D.J. KEEFE, *A Methodological Critique of Lonergan's Theological Method*, *Th* 50(1986), nr 1, s. 45–47; por. H. KÜNG, *Existiert Gott? Antwort auf die Gottesfrage der Neuzeit*, München 1978, s. 562–566.

⁵ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 119.

⁶ *Tamże*.

⁷ *Tamże*; por. LONERGAN, *Openness and Religious Experience*, w: *Collected Works*, t. IV, s. 185–187; W.E. REISER, *Lonergan's Notion of the Religious Apriori*, *Th* 35(1971), nr 2, s. 247–258.

ją jednak charakter uprzedmiotawiający. W tym układzie słuszny sprzeciw wobec przedmiotowego traktowania Boga jest często równoznaczny z odrzuceniem jakichkolwiek prób racjonalnej argumentacji teistycznej⁸. Po czwarte, nawet jeżeli uznamy, że na gruncie metafizyki jest możliwe wykazanie istnienia „bytu absolutnego”, to trudno nie zgodzić się z tym, że właściwa struktura poznania Boga implikuje odpowiedni horyzont relacji osobowej. Bóg jest osobą, więc poznajemy Go przede wszystkim w osobowym doświadczeniu religijnym, a nie za pośrednictwem kategorii ukształtowanych w porządku przedmiotowego odniesienia do rzeczy⁹. Po piąte wreszcie, pragmatyczna analiza przekonań religijnych wyraźnie potwierdza niemal powszechny fakt rzeczywistej wiedzy o Bogu, formułowanej w drodze „bezdowodowego” przeświadczenia umysłu. Logicznie uporządkowane rozumowanie, które stanowiło konieczny i zarazem najważniejszy składnik dyskursu tradycyjnej teologii naturalnej, nie jest — jak się okazuje — jedynym sposobem afirmacji Boga. Tym bardziej, że w ramach tej ostatniej należy zauważyć właściwy dla postawy teistycznej motyw aksjologiczny¹⁰. Jeżeli Boga pojmujemy w kategoriach „najwyższej wartości”, przekonanie o Jego istnieniu jest czymś więcej niż graniczące z przymusem intelektualnym wnioskowanie, zakłada bowiem moment osobowego zaangażowania i decyzji. Przesadne, jednostronne eksponowanie inferencyjnej struktury argumentacji — przypomina Lonergan — prowadzi do pogłębienia opozycji między „Bogiem filozofii” a „Bogiem wiary”¹¹.

Zgłoszone uwagi skłaniają do odpowiedniej rewizji klasycznej doktryny o możliwości naturalnego poznania Boga. Według Lonergana rewizji wymaga także jego propozycja przedstawiona w *Insight*¹². Chociaż autor tej monografii od początku swych zainteresowań problematyką filozofii Boga miał świadomość konieczności gruntownej przebudowy tradycyjnego systemu uzasadniania przekonań religijnych, to jednak — zwłaszcza wobec pewnych zagrożeń ze strony irracjonalizmu — skoncentrował uwagę przede wszystkim na próbie odnowy krytycznego i racjonalnego sposobu argumentacji. Wykorzystał w tym celu, między innymi, założenia i kategorie intencjonalnej analizy poznania ludzkiego. Rezultatem poszukiwań był argument oryginalny, ale zarazem jednostronny i niezbyt odległy od tradycji klasycznej, częściowo dzielący niektóre jej ograniczenia i słabości. Stąd ów postulat rewizji. Chodzi głównie o to, by w krytycznej teorii poznania Boga uwzględnić osobowy i egzystencjalny horyzont doświadczenia religijnego¹³.

⁸ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 119.

⁹ Tamże, s. 119–120; por. P.J. MUELLER, *Lonergan's Theory of Religious Experience*, EgTh 7(1976), nr 2, s. 239–240.

¹⁰ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 120–121; TENŻE, *Metoda w teologii*, tł. A. Bronk, Warszawa 1976, s. 108–110; por. MUELLER, *art. cyt.*, s. 239–241.

¹¹ Por. LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 11–14, 52; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 120–121; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 153.

¹² Zob. LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 121; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 12–14, 51–55.

¹³ Tamże, (por. *Natural Knowledge of God*, s. 127–133); LONERGAN, *Openness and Religious Experience*, s. 185–187; MUELLER, *art. cyt.*, s. 239.

Przejdźmy najpierw do próby rekonstrukcji podstawowych założeń koncepcji Lonergana. Poznanie Boga, podkreśla nasz autor, ma wyjątkowy i jedyny w swoim rodzaju charakter. Różni się ono od dowolnego poznania aposteriorycznego, którego przedmiot pochodzi całkowicie z zewnątrz i zostaje uchwycony przez neutralną zdolność poznawczą. Z drugiej strony nie przybiera też formy czysto apriorycznej intuicji czy dedukcji. W związku z tym w punkcie wyjścia racjonalnej argumentacji teistycznej nasuwa się pytanie o to, w jakim sensie tego terminu Bóg w ogóle może być „przedmiotem” obiektywnego poznania¹⁴. Próba sformułowania odpowiedzi na podobne pytanie wymaga, przynajmniej pobieżnej, analizy wyrażenia „przedmiot” Lonergan wskazuje dwa sposoby rozumienia tego słowa. Pierwszy odsyła do sensu etymologicznego, zgodnie z którym nazwa „przedmiot” (*obiectum*) oznacza to, co leży po przeciwnej stronie, zajmuje pewne miejsce, pozostaje w zewnętrznej relacji do postrzegającego podmiotu. W naturalnym nastawieniu poznawczym tak rozumiany przedmiot dany jest w aktach receptywnego doświadczenia, które odzwierciedlają jego struktury ontyczne¹⁵. Ważne w tej kwestii jest stanowisko KANTA, który już na początku swego wykładu „estetyki transcendentalnej” rozważa układ relacji poznawczej. Lonergan przypomina, że w ujęciu autora *Krytyki czystego rozumu* jedynym sposobem odniesienia naszego poznania do sfery przedmiotowej jest droga oglądu w aktach intuicji zmysłowej¹⁶. W przestrzeni apriorycznych form podmiotu realne przedmioty — obiekty empiryczne — stają się właściwymi przedmiotami aktów poznawczych. Nasze poznanie jest ograniczone do świata możliwego doświadczenia — obejmuje wyłącznie horyzont rzeczywistości zjawiskowej, nie sięga natomiast „bytu w sobie”, a więc poziomu struktur metafizycznych. Odkrywając aprioryczną rolę podmiotowych kategorii poznawczych, Kant wskazuje nowy — transcendentalny — model interpretacji natury poznania ludzkiego, potwierdza przy tym jednak ów etymologiczny sens terminu „przedmiot”¹⁷.

Podobne, według Lonergana, stanowisko znajdujemy w poglądach zwolenników logicznego empiryzmu i neopozytywizmu. Wymienione kierunki przyjmują skrajnie zobiektywizowany model doświadczenia oraz zasadę empirycznej weryfikacji wiedzy. Wszelkie poznanie zaczyna się od próby ujęcia czystych danych przedmiotowych, które należy przedstawić i opisać przy pomocy zdań obserwacyjnych. Te ostatnie — jako zdania o faktach — są sprawdzane w bezpośrednim doświadczeniu. Natomiast weryfikacja zdań złożonych (twierdzeń teoretycznych) wymaga ich redukcji do „zdających sprawę z doświadczenia” zdań bazowych¹⁸.

¹⁴ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 121; por. TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 330; TENŻE, *The Absence of God in Modern Culture*, w: *A Second Collection*, s. 107.

¹⁵ TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 257; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 121; por. TENŻE, *The Subject*, w: *A Second Collection*, s. 76–77.

¹⁶ TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 122; TENŻE, *The Subject*, s. 78; por. J. HERBUT, *Metoda transcendentalna: obiektywność poznania i jej kryterium. Omówienie koncepcji B.J.F. Lonergana*, RF 28(1980), z. I, s. 116.

¹⁷ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 122; TENŻE, *The Subject*, s. 78; por. HERBUT, *art. cyt.*, s. 116–117.

¹⁸ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 122.

W filozofii, której nurt prowadzi od HEGLA i KIERKEGAARDA do fenomenologii HUSSERLA i SCHELERA oraz do różnych form egzystencjalizmu, następuje wyraźna reorientacja. Najważniejszym motywem zmiany jest zdecydowany zwrot do podmiotu. Filozofia ta nawiązuje do transcendentalnej wizji Kanta i jednocześnie przekracza jej horyzont problemowy. Formułuje ona postulat gruntownego przemyślenia koncepcji przedmiotu oraz relacji między przedmiotem a podmiotową strukturą aktu poznawczego. W tezach programowych różnych odmian tego typu filozofii dochodzi do głosu radykalny sprzeciw wobec nieusprawiedliwionej obiektywizacji tych dziedzin rzeczywistości, które z natury wymykają się próbom przedmiotowego traktowania¹⁹ Należy odróżnić dwa kierunki owego nachylenia w stronę podmiotu. Pierwszy, bardziej antropologiczny, wskazuje horyzont nieuprzedmiotawiającej refleksji nad człowiekiem. Drugi — „noetyczny” bądź „hermeneutyczny” — związany jest z analizą podmiotowych (w tym także osobowych i egzystencjalnych) warunków poznania i rozumienia.

Wszystko to ma swoje odniesienie do problemu Boga. Jest sprawą oczywistą, że Bóg nie może być przedmiotem ani w pierwotnym, etymologicznym sensie tego słowa, ani w znaczeniu kantowskim, ani — tym bardziej — w ujęciu logicznego empiryzmu. Problem poznania Boga należy podjąć w innej perspektywie, z całą pewnością w porządku refleksji podmiotowej, uwzględniającej specyfikę dyskursu religijnego²⁰. Przy czym, zwraca uwagę Lonergan, nie chodzi w tym przypadku tylko o sam sprzeciw wobec pojmowania Boga w kategoriach przedmiotowych. Filozofia, która ten sprzeciw wyraża, bardzo często popada w drugą skrajność, stwierdzając, że Boga można ująć wyłącznie w relacji podmiotowej jednego rodzaju, to znaczy w indywidualnym, czysto subiektywnym doświadczeniu osobowym, i tylko w ten sposób²¹. W pewnych nurtach doświadczenie to jest przejawem całkowicie pozaracjonalnej aktywności człowieka. Co więcej, w nastawieniu radykalnym występuje ono w wyraźnej, zamierzonej opozycji do poznania rozumowego. Zdaniem Lonergana podobne stanowisko jest nie do przyjęcia. W krytycznej filozofii religii i teologii dąży się do tego, by podmiotowo uwarunkowane doświadczenie Boga przedstawić jako poznanie w wystarczającym stopniu obiektywne i racjonalne, które z uwagi na sposób argumentacji odpowiada ogólnym kryteriom dociekań „teoretycznych”, a nie jest jedynie czymś w rodzaju dowolnego przeżycia religijnego. Wiąże się z tym konieczność stosownej rewizji pojęcia przedmiotu.

Skoro Bóg nie jest przedmiotem w rozumieniu bezpośredniego realizmu i empiryzmu (w sensie tego, co jest „na zewnątrz, w górze lub wewnątrz”) ani w rozumieniu przypisywanym tradycji idealistycznej, należy wskazać inny — uprawniony i odpowiadający potrzebom dyskursu teistycznego — sposób rozumienia słowa

¹⁹ Tamże, s. 122–123; TENŻE, *The Subject*, s. 69–70, 79–86; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 102, 256–259; por. M. O’CALLAGHAN, *Theology in a New Key. The Unity of Theology in its New Context in the Thought of Bernard Lonergan*, Tübingen 1978, s. 125–128, 161–166, 191–194.

²⁰ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 123.

²¹ Tamże.

„przedmiot”. Lonergan podejmuje taką próbę. Jego zdaniem w innym, radykalnie odmiennym od poprzedniego, znaczeniu przedmiotem jest to, co „zamierzone” w pytaniu, co poznajemy coraz lepiej, w miarę jak nasze odpowiedzi na pytania stają się bardziej kompletne i dokładne²². Inaczej mówiąc, przez przedmiot rozumiemy nie to, co leży po przeciwnej stronie i zajmuje pewne miejsce, lecz to, co jest „intencjonalnym przedmiotem pytania” — „co istnieje w świecie zapośredniczonym przez znaczenie”²³. Chodzi zatem o rzeczywisty korelat intencjonalnego skierowania umysłu w stronę prawdy bytu. W takim nastawieniu determinacja przedmiotu zakłada dynamiczny ruch świadomości, prowadzący od tego, co nieznanne, do określonej wiedzy. Pytając, mówi Lonergan, nie znamy jeszcze odpowiedzi, ale już żywimy pragnienie jej uzyskania, przymierzamy się do niej, otwieramy wyprzedzający horyzont, w zasięgu którego zostanie sformułowana²⁴. Stawiając pytanie, nie ograniczamy naszej aktywności do samego oczekiwania na „niezależną” odpowiedź, ale i „celujemy” — mierzymy intencjonalnie — w to, co ma być za sprawą tej odpowiedzi poznane. Cały ten proces jest dynamiczny — przenosi nas z poziomu zwykłego doświadczenia na poziom poznania rozumiejącego, z poziomu rozumienia na poziom wydawania prawdziwych sądów, z poziomu prawdy teoretycznej na poziom wartości, podejmowania decyzji i praktycznego działania²⁵. W tej mierze, w jakiej następuje przyrost wiedzy — sprawdzonej, spójnej i otwartej na nowe informacje — mamy do czynienia z postępem poznania. Przy czym ów postęp jest w istocie ciągły, ponieważ kolejne odpowiedzi wywołują dalsze pytania i ukazują nowe perspektywy poszukiwań. Tak więc to, co stanowi przedmiot możliwego poznania, nigdy nie może być ujęte jednym, zamkniętym aktem poznawczym, bez reszty, w sposób pełny i adekwatny. Intencjonalny horyzont poznania ludzkiego zawsze wykracza poza aktualny stan wiedzy. Poniekąd miarą skuteczności poznawczej staje się to, jak dużo nowych pytań wzbudzają prawdy już ustalone, tym bardziej, gdy w chwili obecnej przypisuje się im cechy sukcesu naukowego²⁶. Nasze osiągnięcia poznawcze są względne, natomiast intencjonalny horyzont pytania jest nieograniczony. Chcemy poznać „wszystko o wszystkim”, całą rzeczywistość w różnych jej wymiarach i aspektach. W dynamicznym odniesieniu umysłu przekraczamy poziom doświadczenia empirycznego i pytamy o uniwersalną prawdę bytu²⁷.

Jakie to ma znaczenie dla teologii naturalnej? Jeżeli — przekonuje Lonergan — Bóg nie może być przedmiotem w sensie już przedtem odrzuconym, to błędem byłoby sądzić na tej podstawie, że niemożliwe jest jakiegokolwiek obiektywne i racjo-

²² *Tamże*.

²³ Zob. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 330; por. TENŻE, *The Subject*, s. 78–79; TENŻE, *Dimensions of Meaning*, w: *Collected Works*, t. IV, s. 233.

²⁴ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 123.

²⁵ *Tamże*.

²⁶ *Tamże*, s. 123–124.

²⁷ *Tamże*, s. 124; LONERGAN, *The Subject*, s. 78; TENŻE, *Insight*, s. 348; TENŻE, *Cognitive Structure*, w: *Collected Works*, t. IV, s. 211–212; TENŻE, *Metaphysics as Horizon*, w: *tamże*, s. 191; por. HERBUT, *art. cyt.*, s. 99; WILSON, *art. cyt.*, s. 262–263.

nalne poznanie Jego istnienia. Pozostaje bowiem ów drugi, wyłożony wyżej, sposób rozumienia terminu „przedmiot”, odpowiadający potrzebom argumentacji teistycznej. Pytanie o Boga dochodzi wtedy do głosu poprzez nieograniczony horyzont pytania o absolutną prawdę bytu²⁸. Ponieważ byt jest z natury inteligibilny — poznawalny w aktach rozumienia i refleksji — pytamy o konieczną podstawę tego faktu. W tym stopniu, w jakim pytanie to wskazuje ostateczny przedmiot naszego odniesienia, otwiera dyskurs prowadzący do ujęcia bytu absolutnego. Pomijając w tym miejscu kompetencje filozofii, należy zauważyć, że przede wszystkim religia podejmuje próbę całkowicie uprawnionej deskrypcji Boga — nazywa Go, opisuje Jego przymioty, stawia o Niego pytania i udziela „rzeczowych” odpowiedzi. Dlatego można powiedzieć, że już na poziomie doświadczenia religijnego „Bóg staje się w coraz to inny sposób przedmiotem w ścisłym sensie tego, ku czemu kierują pytania i co poznajemy w trafnych odpowiedziach”²⁹. Podobne stanowisko nie ma nic wspólnego z redukcją podmiotowej i osobowej natury Boga.

Poznanie Boga ma charakter transcendentalny. Lonergan uważa, iż w pytaniu o prawdę bytu i ostateczny sens własnej egzystencji człowiek nieuchronnie odkrywa moment pierwotnego ukierunkowania na absolutną tajemnicę³⁰. To ukierunkowanie jest apriorycznym warunkiem możliwości naszego odniesienia do Boga i trwałym elementem duchowej struktury podmiotu ludzkiego. Jednocześnie zachowuje ono właściwy sobie wymiar aposterioryczny. Bóg, będący kresem owego skierowania, jest poznawczo dostępny „w świecie zapośredniczonym przez znaczenie”³¹. Nasze pytania o Boga wychodzą od świata i człowieka, mają swój „naturalny” początek w próbach rozumienia i wyjaśnienia obiektywnej, inteligibilnej rzeczywistości. Jednym słowem, transcendentalne doświadczenie ukierunkowania podmiotu i osoby ludzkiej na absolutną tajemnicę — na nieskończony horyzont bytu i prawdy — jest możliwe tylko w spotkaniu ze światem i z drugim człowiekiem. W tym kontekście Lonergan rozważa problem weryfikacji naturalnej wiedzy o Bogu. W próbie racjonalnego usprawiedliwienia tezy o istnieniu Boga trudno odwoływać się do procedur stosowanych w naukach empirycznych. To oczywiste. Dziedzina prawd religijnych jest raczej bliższa wiedzy wyrastającej z przedfilozoficznych przekonań zdrowego rozsądku i z egzystencjalnego doświadczenia człowieka. Mowa tu o czymś w rodzaju „światopoglądu”, który wyraża względnie spójną wizję rzeczywistości i całościowy sposób rozumienia bytu ludzkiego. W ujęciu Lonergana strukturę tego typu wiedzy określa najpierw proces formułowania fundamentalnych pytań o prawdę i sens wszystkiego, co istnieje, a następnie „samokorygujący proces uczenia się” — przyswajania i wyjaśniania akceptowanych sądów³². Z jednej strony, na odpowiednim

²⁸ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 124; TENŹE, *The Natural Desire to See God*, s. 83–84; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 138–139.

²⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 331; por. TENŹE, *Philosophy of God*, s. 52–59.

³⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 329–330.

³¹ *Tamże*, s. 331; por. MCCOOL, *art. cyt.*, s. 138–139; G.B. SALA, *B. Lonergans Methode der Theologie*, ThPh 63(1988), s. 45.

³² Zob. LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 120–121, 124–127.

poziomie refleksji, wiedza ta implikuje system stosownych kategorii metafizycznych i jednoznacznych reguł myślenia inferencyjnego. Z drugiej strony ma ona charakter prawdopodobny, jest uwarunkowana kontekstem historycznym i kulturowym. Wyznacza ją pewien dyskurs pragmatyczny, związany z osobowym i egzystencjalnym przeświadczeniem o prawdziwości uznawanych twierdzeń, które z natury nie podlegają „naukowej” weryfikacji³³.

Lonergan przypomina, że w świetle obecnej teorii i filozofii nauki nie ma jednej, powszechnie obowiązującej metody sprawdzania wiedzy. Ponadto istnieją pewne „zasady” poznania, które nie wymagają weryfikacji. W ogólnym, a więc niekoniecznie logicznym, znaczeniu przez zasadę rozumiemy to, co pierwsze w każdym ustalonym porządku (*primum in aliquo ordine*)³⁴. Tak pojęta zasada jest tym, co stanowi początek i generuje twórczą moc danego procesu. Nie ulega wątpliwości, że zasadą w tym rozumieniu jest pierwotna, stała dyspozycja podmiotu do ciągłego stawiania pytań i poszukiwania odpowiedzi³⁵. Wypada zgodzić się z tym, że ta podstawowa zasada noetyczna nie wymaga uprawomocnienia czy weryfikacji. Przeciwnie, to ona wszystko uzasadnia, jest wyprzedzającym, koniecznym warunkiem wszelkiego poznania, badania i sprawdzania uzyskanej wiedzy³⁶. Każda próba konkretnej weryfikacji zakłada moment odniesienia do owej, apriorycznej względem własnych procedur, zasady umysłu, pojmowanej jako źródło „transcendentalnej prawomocności” poznania. Zobjektywizowanym przejawem pierwotnej dyspozycji do pytania i szukania poprawnych odpowiedzi są pojęcia, zasady i kategorie logiczne oraz metody badawcze. Przy czym w analogii do hipotetycznego charakteru wiedzy — również metody jej zdobywania są historycznie uwarunkowane, rozwijają się, same więc podlegają rewizji i weryfikacji. Prowadzi to, według Lonergana, do podwójnej konkluzji. Po pierwsze, w teorii nauki odrzucającej „dogmaty empiryzmu” weryfikacja, niezależnie od prób odwołania się do przedmiotowych danych doświadczenia, zakłada konieczność krytycznej analizy uprzednich warunków możliwości naszej wiedzy. Po drugie, sam proces weryfikacji zaczyna się od zwrotu do apriorycznych struktur świadomości, przede wszystkim do „danych” intencjonalnego aktu pytania i poszukiwania odpowiedzi³⁷.

Czy istnieje zatem usprawiedliwione — „sprawdzalne” — przejście od rzeczywistości „widzialnej”, dostępnej w doświadczeniu, do wiedzy o Bogu? Odpowiedź na to pytanie zależy od przyjętej koncepcji przedmiotu. Według Kanta i empiryzmu wiedza nie może przekroczyć granic doświadczenia, opisuje i wyjaśnia wyłącznie

³³ Tamże, s. 121, 133; por. LONERGAN, *Philosophy of God and Theology*, s. 12–14, 50–51; TENŻE, *Insight*, s. 672; O'CALLAGHAN, *dz. cyt.*, s. 196–203, 207–217.

³⁴ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 126.

³⁵ Tamże.

³⁶ Tamże; por. LONERGAN, *Insight*, s. 9; M. NOVAK, *Lonergan's Starting Place: The Performance of Asking Questions*, w: F.E. CROWE (red.), *Spirit as Inquiry: Studies in Honor of Bernard Lonergan*, Chicago 1964, s. 89–101; R. SCHNEIDER, *A Transcendental Philosophy of the Question*, „Continuum” 4(1966), nr 1, s. 150–153.

³⁷ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 126–127.

to, co faktycznie dane, więc odpowiedź jest negatywna. W egzystencjalnej filozofii Kierkegaarda i fenomenologii Schelera (oraz w kierunkach nawiązujących do jednej bądź drugiej tradycji) Bóg może być ujmowany tylko w relacji międzypodmiotowej — poznajemy Go wyłącznie w ramach osobowego doświadczenia religijnego. Ale jeżeli strukturę poznania ludzkiego tworzy dynamiczny proces ciągłego stawiania pytań i szukania trafnych odpowiedzi, jeżeli jest to proces wciąż otwarty, w którym intencjonalny horyzont pytania o rozumienie i prawdę bytu jawi się jako nieograniczony, wówczas możliwe jest racjonalne i obiektywne poznanie Boga³⁸.

Problem Boga nie jest sprawą wyobrażenia czy uczucia, pojęcia czy sądu. Tego typu kategorie należą do porządku odpowiedzi. Problem Boga natomiast dochodzi do głosu w porządku pytania. Otaczająca człowieka rzeczywistość nieustannie pobudza do pytań na temat jej charakteru, wewnętrznego układu, celu czy racji dostatecznej. Z całą pewnością wychodzimy w tych pytaniach poza granice bezpośredniego doświadczenia. Potwierdza to klasyczna metafizyka, ale nie tylko ona. W nastawieniu transcendentalnym naszej aktywności poznawczej towarzyszy krytyczna refleksja nad strukturą i warunkami noetycznego odniesienia umysłu do rzeczy. W tej mierze, w jakiej — w ramach owej refleksji — odkrywamy intencjonalny i nieograniczony horyzont pytania, pojawia się problem Boga³⁹

Badawcze nastawienie podmiotu ma swoje źródło w jego inteligencji, w pierwotnym dążeniu do pytania o prawdę i sens wszystkiego, co istnieje oraz w zdolności do uzyskiwania trafnych, zadowalających odpowiedzi. Te ostatnie, spełniając intelektualną potrzebę rozumienia, wskazują zarazem horyzont obiektywnej interpretacji i racjonalnego wyjaśnienia rzeczywistości. Uznajemy bowiem, że świat jest inteligibilny. Jeżeli tak, to pytamy, czy mógłby być inteligibilny, gdyby nie posiadał rozumnej (inteligentnej) podstawy. A to jest filozoficzne pytanie o Boga⁴⁰. W innym sformułowaniu brzmi ono tak: czy poznając byt „proporcjonalny” (przygodny), potrafimy ująć poznawczo byt „nieuwarunkowany” (konieczny)?

Wszelki akt pytania wyrasta z naszej świadomej intencjonalności, z apriorycznie ukształtowanej dyspozycji poznawczej, która w sposób dynamiczny prowadzi podmiot od doświadczenia do rozumienia, od rozumienia do formułowania prawdziwych sądów, od sądów do trafnych i odpowiedzialnych decyzji. W tym stopniu, w jakim zreflektowany namysł nad strukturą ludzkiego zapytywania ukazuje nieskończony wymiar bytu i prawdy, powstaje pytanie o Boga. Ujawnia się ono w różny sposób w kolejnych etapach historycznego rozwoju człowieka i w zmieniających się kontekstach kulturowych. Ale, pomijając interes poznawczy deskryptywnych nauk o religii, te różnice form ekspresji nie mają większego znaczenia. Niezależnie bowiem od zróżnicowania kategorialnych odpowiedzi religijnych, u ich podstaw

³⁸ *Tamże*, s. 127; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 138.

³⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 107–108; TENZE, *Philosophy of God*, s. 52–54; REISER, *art. cyt.*, s. 251.

⁴⁰ LONERGAN, *Insight*, s. 655–660, 672–674; TENZE, *Metoda w teologii*, s. 106, 331; WILSON, *art. cyt.*, s. 269–271; B. TYRRELL, *Bernard Lonergan's Philosophy of God*, South Bend 1974.

znajduje się to samo transcendentale dążenie ducha ludzkiego, który pyta i dostępuje nieograniczony horyzont swego pytania. W przestrzeni tego horyzontu rysuje się „naturalna” droga poznania Boga⁴¹.

2. Metoda transcendentálna

Wskazane wyżej założenia determinują typ (bądź przynajmniej kierunek poszukiwań) metody filozofii Boga. Według Lonergana właściwy sposób argumentacji teistycznej, dostosowany do specyfiki poznania religijnego, wymaga odpowiednio rozumianej refleksji transcendentálnej⁴². Punktem wyjścia tego rodzaju refleksji jest analiza intencjonalnych czynności poznawczych, pozwalająca określić normatywny „system” myślenia⁴³. Podstawowe relacje sugerowanego systemu związane są z dynamicznym, świadomym przechodzeniem od jednych operacji umysłu do drugich. Natomiast terminy i relacje pochodne wyznaczają odpowiedni układ szczegółowych kategorii zdrowego rozsądku, doświadczenia przedmiotowego, konstruowania i sprawdzania teorii empirycznych, wreszcie interpretacji humanistycznej, filozoficznej i religijnej⁴⁴. System transcendentálny odsyła do krytycznych pytań o pierwotny porządek czynności poznawczych. Chodzi bowiem o próbę zbadania struktury relacji noetycznej i sposobu odniesienia umysłu do rzeczy. Dlatego wspomniane pytania wprowadzają najpierw w obszar analizy apriorycznych warunków możliwości, kategorii, norm i granic poznania ludzkiego⁴⁵. Kierują one uwagę nie tylko na przedmioty obiektywnego doświadczenia, lecz także na podmiot i jego intencjonalne akty. W tym rozumieniu refleksja transcendentálna z jednej strony ujawnia podmiotowe warunki naszej wiedzy, z drugiej natomiast odkrywa i potwierdza moment apriorycznego ukierunkowania podmiotu i osoby ludzkiej na nieskończony (absolutny) horyzont bytu i prawdy⁴⁶. Wobec tego stanowi usprawiedliwiony model poznawczej drogi ku Bogu.

Wypada najpierw zarysować pewien kontekst proponowanej przez Lonergana metody. W szeroko pojętej filozofii transcendentálnej chodzi o krytyczne usprawiedliwienie roszczeń naszego poznania do prawdziwości. Poszukując niewzruszonej podstawy wiedzy, zwolennicy tego nurtu zaczynają od analizy apriorycznych struk-

⁴¹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 108.

⁴² Zob. LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 15–16, 18; por. WILSON, *art. cyt.*, s. 259–262; E.L. MASCALL, *Otwartość bytu. Teologia naturalna dzisiaj*, tł. S. Zalewski, Warszawa 1988, s. 106–107; D. OKO, *The Transcendental Way to God According to Bernard Lonergan*, Frankfurt a.M. 1991.

⁴³ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 7, 18; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 23–24, 30–32; por. TENŻE, *The Future of Thomism*, w: *A Second Collection*, s. 51–52; O. MUCK, *Die transzendente Methode in der scholastischen Philosophie der Gegenwart*, Innsbruck 1964, s. 235–238; HERBUT, *art. cyt.*, s. 92–93.

⁴⁴ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 7.

⁴⁵ *Tamże*; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 23–24; WILSON, *art. cyt.*, s. 260; TRACY, *art. cyt.*, s. 201–202.

⁴⁶ Zob. LONERGAN, *Metaphysics as Horizon*, s. 190–192, 202–204; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 89–91; A. WINTER, *Transzendente Theologie der Erkenntnis*, w: A. HALDER (red.), *Auf der Suche nach dem verborgenen Gott*, Düsseldorf 1987, s. 68–96.

tur poznającego podmiotu⁴⁷. Utrzymują oni, że w obecnej sytuacji problemowej — z uwagi na niebywały pluralizm dyscyplin, metod i programów badawczych — świat przedmiotów, interpretowany w teoriach naukowych i filozoficznych, przedstawia się tak różnorodnie, że trudno mówić o jednym, uniwersalnym modelu wyjaśniającym jego porządek ontyczny. W podejmowanych próbach interpretacji bardzo często pojawiają się poglądy akceptowane bez należytego uzasadnienia. Spore wątpliwości budzi także fakt występowania przeciwstawnych opinii lub nawet teorii naukowych i filozoficznych. Wobec tego należy dokładniej rozważyć naturę samego poznania. Wykazuje ono cały szereg koniecznych i stosunkowo czytelnych prawidłowości, na podstawie których można w odpowiedni sposób ustalić istotne cechy aktu poznawczego i zarazem moment jego odniesienia do obiektywnej sfery bytu⁴⁸. Postulowany zwrot do struktur poznania (i poznającego podmiotu) jest niewątpliwie świadectwem pewnego dystansu wobec postawy bezpośredniego realizmu noetycznego. Wyraźny brak zaufania do kryterium oczywistości przedmiotowej kieruje uwagę w stronę opcji krytycznej. Dąży się do tego, by w ramach odpowiedniej refleksji zbadać warunki i granice naszego poznania. W czasach nowożytnych najbardziej znaczącą próbą systematycznego przedstawienia „myśli krytycznej”, częściowo obecnej już w niektórych dotychczasowych modelach nauki o poznaniu, była filozofia Kanta. Rozważając istotne elementy struktury poznawczej, autor *Krytyki czystego rozumu* opracował spójny, choć zarazem w wielu aspektach kontrowersyjny, projekt filozofii i metody transcendentalnej⁴⁹. Z czasem, w rezultacie licznych przeobrażeń, dyskurs transcendentalny stał się niezwykle twórczym sposobem myślenia filozoficznego. Co więcej, ukształtował także pewien typ refleksji humanistycznej, religijnej i teologicznej⁵⁰. Pomijając w tym miejscu szczegółowy opis i problem merytorycznej oceny pomysłu Kanta, należy zwrócić uwagę, że w pierwszej

⁴⁷ H.M. BAUMGARTNER, *Transzendentalphilosophie*, w: K. RAHNER, A. DARLAPP (red.), *Sacramentum Mundi. Theologisches Lexikon für die Praxis*, t. IV, Freiburg i.Br. 1969, s. 979–986; HERBUT, *art. cyt.*, s. 92; TENŽE, *Problem metody transcendentalnej*, RF 26(1978), z. I, s. 52–54; S. JUDYCKI, *Metoda transcendentalna*, w: J. HERBUT (red.), *Leksykon filozofii klasycznej*, Lublin 1997, s. 361–362; por. J.B. LOTZ, *Die transzendental Methode*, ZKTh 101(1979), s. 351–360. Szerzej na temat filozofii transcendentalnej piszą m.in.: M. BRELAGE, *Studien zur Transzendentalphilosophie*, Berlin 1965; MUCK, *dz. cyt.*; H. HOLZ, *Transzendentalphilosophie und Metaphysik*, Mainz 1966; TENŽE, *Einführung in die Transzendentalphilosophie*, Darmstadt 1973; R. LAUTH, *Zur Idee der Transzendentalphilosophie*, München 1965; J.N. MOHANTY, *The Possibility of Transcendental Philosophy*, Boston 1985; S.W. ARNDT, *Transcendental Method and Transcendental Arguments*, IPhQ 27(1987), s. 43–58.

⁴⁸ HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 92; TENŽE, *Problem metody transcendentalnej*, s. 52–53, 56–57, 65.

⁴⁹ Por. W. TEICHNER, *Kants Transzendentalphilosophie*, Freiburg i.Br. 1978, s. 10, 30–49, 60–69.

⁵⁰ Por. J.B. LOTZ, *Transzendental Erfahrung*, Freiburg i.Br. 1978, s. 243–266; K. RAHNER, *Transzendentaltheologie*, w: *Sacramentum Mundi*, t. IV, s. 986–992; R. SCHAEFFLER, *Theologie und transzendental Reflexion: Möglichkeiten und Programme*, w: TENŽE, *Glaubensreflexion und Wissenschaftslehre*, Freiburg i.Br. 1980, s. 96–126; H. VERWEYEN, *Ontologische Voraussetzungen des Glaubensaktes. Zum Problem einer transzendentalphilosophischen Begründung der Fundamentaltheologie*, Düsseldorf 1969; S. WIEDENHOFER, *Wissenschaftstheorie der Theologie im Kontext transzendentaler Fragestellung*, ThRv 79(1983), nr 6, s. 441–450.

połowie obecnego stulecia Joseph MARÉCHAL przedstawił program nowej interpretacji badań transcendentálnych. Istotą tej propozycji była próba syntezy krytycznej myśli Kanta i tradycyjnej metafizyki⁵¹. Kant nadał filozofii transcendentálnej wyraźne rysy antymetafizyczne. Zgodnie z wynikami przeprowadzonej przez niego „krytyki rozumu” poznanie ludzkie (była już o tym mowa) skierowane jest na przedmioty możliwego doświadczenia, ale ujmuje tylko „fenomeny”, nie sięga natomiast sfery „bytu w sobie”. Prowadzi to ostatecznie do eliminacji metafizyki — przynajmniej w klasycznym rozumieniu tej dyscypliny. W konsekwencji na gruncie podobnych założeń nie ma też podstaw do pytania o realne istnienie bytu absolutnego⁵². W filozofii Kanta relacja do tego, co nieuwarunkowane, jest co najwyżej momentem odkrycia „idei regulatywnej czystego rozumu”, porządkującej tryb naszych działań poznawczych. Na poziomie poznania teoretycznego nie potrafimy jednak uzyskać żadnej wiedzy o tym, czy istnieje rzeczywisty odpowiednik tej idei⁵³. Usprawiedliwiony dyskurs o Bogu możliwy jest wyłącznie w granicach dociekań i refleksji rozumu praktycznego. Wbrew temu Maréchal starał się wykazać, że wychodząc od transcendentálnej analizy danych świadomości, osiągamy fundamentalny porządek bytu. Jego zdaniem za sprawą dynamicznego odniesienia intelektu nasze poznanie w sposób nieuchronny ujawnia horyzont bytu absolutnego. Moment afirmacji tego bytu jest koniecznym, apriorycznym warunkiem poznania i obiektywnej wiedzy o rzeczywistości⁵⁴. Jednym słowem, refleksja transcendentálna, w której bada się intencjonalne akty ludzkiej świadomości — przede wszystkim w celu wyjaśnienia stosunku między tymi aktami a ich przedmiotami — potwierdza wewnętrzne przyporządkowanie poznania do bytu. Krytyczny realizm jej założeń pozwala ostatecznie na zbudowanie stosownej metafizyki, w tym także odpowiednio rozumianej filozofii Boga⁵⁵.

Opowiadając się za paradygmatem metody transcendentálnej, Lonergan wyraźnie nawiązuje do Maréchala⁵⁶. Widoczna zależność nie jest jednak w tym przypadku

⁵¹ Na temat koncepcji Maréchala zob.: MUCK, *dz. cyt.*, s. 1–98 (*Aufnahme der transzendentalen Methode durch J. Maréchal*); E. GILSON, *Realizm tomistyczny*, Warszawa 1968, s. 238–243.

⁵² Por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 84–85.

⁵³ *Tamże*, s. 85; TEICHNER, *dz. cyt.*, s. 20–23; O. MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, Düsseldorf 1983, s. 50–51.

⁵⁴ MASCALL, *dz. cyt.*, s. 85.

⁵⁵ Zob. R. SCHAEFFLER, *Maréchals Versuch einer transzendentalphilosophischen Gotteslehre*, w: TENZE, *Die Wechselbeziehungen zwischen Philosophie und katholischer Theologie*, Darmstadt 1980, s. 190–200; TENZE, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff und seine mögliche Bedeutung für die Theologie*, w: M. KESSLER, W. PANNENBERG, H.J. POTTMEYER (red.), *Fides quaerens intellectum. Beiträge zur Fundamentaltheologie*, Tübingen 1992, s. 97–110; H.M. BAUMGARTNER, *Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie*, PhJ 73(1966), s. 303–321; K. RAHNER, *Transzendente und aposteriorische Gotteserkenntnis*, w: TENZE, *Grundkurs des Glaubens. Einführung in den Begriff des Christentums*, Freiburg i.Br. 1985, s. 61–64; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 186–187.

⁵⁶ Por. LONERGAN, *Insight*, s. 265; TENZE, *Philosophy of God*, s. 62; TENZE, *Metaphysics as Horizon*, s. 204; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 89–90; D. TRACY, *Method as Foundation for Theology: Bernard Lonergan's Option*, JR 50(1970), nr 3, s. 293; TENZE, *Blessed Rage for Order. The New Pluralism in Theo-*

zwykłym naśladownictwem. Autor *Insight* w oryginalny i twórczy sposób rozwija pierwotny pomysł metafizycznej interpretacji dociekań transcendentálnych, tworząc w istocie nowy projekt badawczy.

Według Lonergana pierwszym krokiem analizy transcendentálnej jest narracyjny, fenomenologiczny opis ludzkich czynności poznawczych⁵⁷. W tej mierze, w jakiej opis ten ukazuje konieczne racje, porządek i zakres przedmiotowego odniesienia aktów noetycznych, pozwala na wstępne ujęcie ogólnego sposobu funkcjonowania umysłu. Uświadomienie sobie tego sposobu jest już swego rodzaju świadectwem „samoprzyswojenia” metody transcendentálnej w najszerszym jej rozumieniu. Tak pojęta metoda jest po prostu rozwinięciem pierwotnych, transcendentálnych dyspozycji ludzkiego umysłu, obecnych w każdym rodzaju aktywności poznawczej⁵⁸. Po fenomenologicznej deskrypcji następuje właściwa analiza operacji poznawczych, nazywana reduktywnym etapem metody transcendentálnej⁵⁹. Zgodnie z podstawową intencją postawy krytycznej, w tej fazie chodzi o ujawnienie koniecznych, nie zawsze uświadomianych prawidłowości aktu poznawczego. W związku z tym dąży się przede wszystkim do tematykacji właściwej — konstruktywnej — roli apriorycznych założeń możliwego doświadczenia i obiektywnej wiedzy o świecie. Krótko mówiąc, na tym etapie należy określić — sugerowany już w ramach wstępnego opisu — „podstawowy i normatywny wzorzec czynności poznawczych”, implikowany we wszystkich możliwych formach działania umysłu ludzkiego⁶⁰

Wspomniany wzorzec to inaczej powszechnie ważna, transcendentálna „struktura poznania”. Jak należy ją bliżej rozumieć? W ujęciu Lonergana poznanie przedstawia się jako dynamiczny układ wzajemnie powiązanych czynności zachodzących na czterech poziomach intencjonalnego odniesienia⁶¹. Poziom pierwszy związany jest z doświadczeniem, dzięki któremu doznajemy wrażeń, spostrzegamy, wyobrażamy sobie. Na poziomie poznania intelektualnego osiągamy pewien stopień rozumienia — tworzymy pojęcia, dokonujemy wglądu w struktury znaczeniowe, ustalamy konteksty możliwej interpretacji. Dalej, już na poziomie racjonalnej refleksji,

logy, Minneapolis 1975, s. 40; M. VERTIN, *Maréchal, Lonergan and the Phenomenology of Knowing*, w: M.L. LAMB (red.), *Creativity and Method: Essays in Honor of Bernard Lonergan*, Milwaukee 1981, s. 410–422.

⁵⁷ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 7–8; TENZE, *Metoda w teologii*, s. 16–24; TENZE, *Cognitive Structure*, s. 206–208; TENZE, *Philosophy and Theology*, w: *A Second Collection*, s. 205–207; por. HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 92–93; MUCK, *Die transzendente Methode*, s. 235–237; H. MEYNELL, *From Epistemology to Metaphysics*, Th 51(1987), s. 205–221; SALA, *art. cyt.*, s. 41; J. FLANAGAN, *Lonergan's Epistemology*, Th 36(1972), s. 75–97.

⁵⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 23–24, 30–35; MEYNELL, *Lonergan's Method*, s. 162–163.

⁵⁹ Zob. HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 93; TENZE, *Problem metody transcendentálnej*, s. 57.

⁶⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 16, 23–24; HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 93.

⁶¹ Zob. LONERGAN, *Cognitive Structure*, s. 206–207; TENZE, *Metoda w teologii*, s. 19; por. TENZE, *Insight*, s. 272–274, 322; HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 94; W.A. VAN ROO, *Lonergan's Method in Theology*, Gr 55(1974), nr 1, s. 102; TRACY, *Method as Foundation*, s. 294–295; TENZE, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 202–203; MEYNELL, *Lonergan's Method*, s. 162–164.

porządkujemy dotychczasowe rezultaty i oceniamy wartość poznawczą formułowanych sądów. Wreszcie na poziomie odpowiedzialnego wyboru rozważamy słuszność podejmowanych decyzji, zastanawiamy się nad możliwymi kierunkami działania i realizujemy nasze zamierzenia⁶². Wskazany układ operacji poznawczych jest dynamiczny zarówno w sensie materialnym — stanowi integralną całość wszystkich wymienionych składników, jak i w znaczeniu formalnym — wyznaczające go elementy tworzą spójny system powiązań funkcjonalnych, w ramach którego czynności poznawcze (w ciągłym przechodzeniu od jednych do drugich) wzajemnie się pobudzają i stymulują, aż do względnego zakończenia procesu⁶³. Układ, o którym mowa, to system otwarty: stale wykracza poza to, co już znane, odślaniając możliwość pełniejszego odczytania prawdy. W poznaniu racjonalnym, zmierzającym do obiektywnej i uzasadnionej wiedzy o świecie, kluczową rolę odgrywają zasady logiki. To oczywiste. Jednak z uwagi na ów funkcjonalny typ relacji zachodzących między poszczególnymi częściami „struktury noetycznej”, właściwa interpretacja poznania wymaga także (być może najpierw) podejścia dialektycznego. Bowiemy tylko wtedy ujmujemy akty poznawcze w ich rozwoju — w dynamicznym ruchu ku coraz wyższym stopniom wiedzy⁶⁴.

Poznanie ludzkie jest strukturalną całością wszystkich wymienionych czynności. Każda z nich spełnia ważną rolę, niemniej centralne miejsce w poznaniu zajmuje *insight* — „rozumiejący wgląd”⁶⁵. W przekonaniu Lonergana *insight* zaspokaja właściwe człowiekowi pragnienie wiedzy. Nie ulega wątpliwości, że intelektualna potrzeba rozumienia pobudza nasze poznanie i zarazem integruje elementy struktury noetycznej. Już w wyjściowym, z natury receptywnym, doświadczeniu powstaje cały szereg „pytań rozumiejących”, które stymulują dalszy przebieg poznania i nadają mu kierunek. Z drugiej strony każda próba formułowania racjonalnych sądów o rzeczywistości wymaga poprawnego rozumienia danych przedmiotowych. *Insight* występuje w tworzeniu wszelkiej wiedzy: w aktach poznania zdroworozsądkowego, w procedurach badawczych nauk przyrodniczych i humanistycznych, w dociekaniach filozofii i teologii⁶⁶. Polega na rozumiejącym ujęciu inteligibilnych całości

⁶² LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 19; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 102–103.

⁶³ LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 207; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 23; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 94.

⁶⁴ LONERGAN, *Insight*, s. 274–275; TENŻE, *Cognitional Structure*, s. 207–209; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 95.

⁶⁵ LONERGAN, *Insight*, s. 3–6; TENŻE, *Insight Revisited*, s. 268–270; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 94; BRONK, *art. cyt.*, s. 150 (według autora wgląd jest „podmiotową intuicją mającą swe podstawy w przedmiotowo rozumianym bycie”); A.J. RECK, *Bernard Lonergan's Theory of Inquiry vis-a-vis American Thought*, PACPhA 41(1967), s. 241–242; TENŻE, *Interpretation*, w: *Spirit as Inquiry*, s. 155–163. Zdaniem samego Lonergana swego rodzaju archetypem kategorii *insight* jest Tomaszowe *intelligere* — najpierw rozumienie proste, ujmujące inteligibilną treść danych zmysłowych i wyrażające ją w pojęciach, a następnie rozumienie zreflektowane, umożliwiające sformułowanie sądu poznawczego (zob.: *Insight: Preface to a Discussion*, w: *Collected Works*, t. IV, s. 142–143; *Insight Revisited*, s. 267; por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 94–95; SALA, *art. cyt.*, s. 35–38).

⁶⁶ LONERGAN, *Insight Revisited*, s. 268–277; SALA, *art. cyt.*, s. 41.

w danych, wyobrażeniach czy symbolach. Tak pojmowany wgląd jest w każdym wypadku aktywnym czynnikiem struktury poznawczej. Spełnia on rolę heurystyczną, stanowi bowiem twórcze podłoże, z którego wyrastają pojęcia, hipotezy, modele interpretacji, teorie czy systemy. Według Lonergana moment rozumiejącego wglądu jest nie tyle funkcją zewnętrznych okoliczności, ile raczej wewnętrznych, apriorycznych dyspozycji — wchodzi w konieczną (transcendentalną) strukturę umysłu⁶⁷

Lonergan zwraca szczególną uwagę na podmiotowy aspekt poznania⁶⁸. Jego zdaniem intencjonalne czynności poznawcze, skierowane na przedmioty, mają także określony wymiar „psychologiczny” — dokonują się świadomie i dzięki nim (poprzez ich zachodzenie) działający podmiot jest świadomy. Chodzi tutaj o moment „przytomnej obecności” we własnych aktach poznawczych⁶⁹. Tak pojęta świadomość jest z całą pewnością pierwotnym i koniecznym składnikiem struktury noetycznej. Dokładniej biorąc, jest ona doświadczeniem własnych czynności poznawczych w miarę ich wykonywania. W zależności od rodzaju operacji, świadomość może być doświadczeniem zdolności do odbierania wrażeń zmysłowych, doświadczeniem własnej inteligencji w aktach rozumienia, doświadczeniem własnej racjonalności w aktach refleksji i formułowania sądów, wreszcie doświadczeniem własnej odpowiedzialności w aktach wyboru i decyzji⁷⁰. Intencjonalne akty z jednej strony uobecniają podmiotowi swoje przedmioty, z drugiej natomiast — dzięki temu, że są świadome — uobecniają poznający podmiot samemu sobie. Rzecz jasna, mowa tu o zasadniczo odmiennych sposobach obecności. Przedmioty są obecne o tyle, o ile absorbują uwagę poznawczą, natomiast obecność podmiotu jako podmiotu jest zawsze funkcją jego działania. Podmiot poznający jest obecny w tym stopniu, w jakim sam kieruje uwagę ku przedmiotom i podejmuje określone czynności. Tego typu obecność czy też samoświadomość podmiotu nie jest sprawą zwykłej, uprzedmiotawiającej introspekcji — jest raczej wewnętrznym (transcendentalnym) doświadczeniem siebie jako poznającego, rozumiejącego i poszukującego obiektywnej wiedzy o świecie⁷¹. Według Lonergana każdy człowiek ujawnia w swych intencjo-

⁶⁷ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 3–4; por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 94 (autor podkreśla, że w tej koncepcji „*insight* jest czynnością poznawczą bardziej pierwotną niż wyjaśnianie i rozumienie w ujęciu współczesnej metodologii nauk”); RECK, *Bernard Lonergan's Theory of Inquiry*, s. 241; R. FOX, *Insight into Insight*, MSM 46(1969), s. 268–270.

⁶⁸ LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 209–210; TENŻE, *The Subject*, s. 69–86; TENŻE, *Insight Revisited*, s. 276; TENŻE, *Philosophy and Theology*, s. 203; B. DEMBOWSKI, *Lonergan o podmiocie, filozofii Boga i teologii*, w: TENŻE, *O filozofii chrześcijańskiej w Ameryce Północnej*, Warszawa 1989, s. 201–209; BRONK, *art. cyt.*, s. 150.

⁶⁹ LONERGAN, *Insight*, s. 328–332; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 17–18; TENŻE, *Cognitional Structure*, s. 208–210; TRACY, *Method as Foundation*, s. 294–295; W.E. CONN, *Transcendental Analysis of Conscious Subjectivity: Bernard Lonergan's Empirical Methodology*, MSM 54(1977), s. 215–231.

⁷⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 18–19.

⁷¹ *Tamże*; LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 209–210; TENŻE, *Insight*, s. 328–329; TENŻE, *The Subject*, s. 72–73, 79–80; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 96; J.L. MARSH, *Lonergan's Mediation of Subjectivity and Objectivity*, MSM 52(1975), s. 249–261. Zdaniem Lonergana, chociaż obiektywna prawda ludzkiego poznania jest niezależna od podmiotu, to jednak droga do niej prowadząca — poprzez

nalnych czynnościach normatywną strukturę umysłu złożoną z doświadczenia, rozumienia i refleksji, potwierdzając ten fakt własną aktywnością poznawczą. W istocie każdy czyni to w tej mierze, w jakiej jest uważny, inteligentny, rozumny i odpowiedzialny. W rzeczywistości jednak nie wszyscy potrafią sobie to w należyтым stopniu uzmysłwić. Dlatego autor *Insight*, odwołując się do argumentacji pragmatycznej, nakłania czytelnika do „wysubtelnienia własnej świadomości” oraz do „intelektualnego nawrócenia”. W podobnych postulatach chodzi o wyraźne odkrycie owej normatywnej struktury poznawczej — o uprzytomnienie sobie, obecnych już w spontanicznym ruchu ludzkiej świadomości, transcendentálnych nakazów uważnego, inteligentnego, racjonalnego i odpowiedzialnego działania⁷².

Dynamiczna struktura poznania ludzkiego, złożona z intencjonalnych czynności doświadczenia, rozumienia i refleksji, jest skierowana na sferę bytu⁷³. Zdaniem Lonergana wewnętrzne i nieograniczone co do zakresu odniesienie do bytu ma charakter transcendentálnej dyspozycji przenikającej każdą możliwą formę naszej aktywności poznawczej. Dzięki niemu poznanie rozwija się od receptywnego ujęcia danych zmysłowych do ich rozumienia i od rozumienia do konstruowania sądów, które na ogół wymagają dalszej analizy i weryfikacji. To odniesienie wręcz umożliwia zabiegi poznawcze, nadaje im kierunek, łączy je w dynamiczny, wciąż otwarty proces odczytywania obiektywnej prawdy o inteligibilnej — dostosowanej do noetycznej struktury umysłu — rzeczywistości⁷⁴. Intencja, zawarta w pierwotnym dąże-

intencjonalne akty doświadczenia, rozumienia i krytycznej refleksji — jest podmiotowo uwarunkowana. Dlatego błędem jest wiązanie obiektywności z wymogiem gruntownego oczyszczenia umysłu z wszelkich elementów wpływających na tryb naszego poznania. Odrzucając podobną postawę, Lonergan utrzymuje, że tylko krytyczna analiza i rzetelne rozumienie podmiotowych warunków ludzkiej aktywności poznawczej, wolitywnej i emocjonalnej gwarantuje prawdziwy realizm i obiektywizm. W konsekwencji autor *The Subject* uważa, iż autentyczna filozofia podmiotu — uprawiana w duchu „krytycznego realizmu” — pozwala na ugruntowanie realistycznej i obiektywnej filozofii bytu i filozofii wartości, co więcej, może także służyć filozofii Boga i teologii (por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 202–205, 209; BRONK, *art. cyt.*, s. 150–151). Bardzo podobne stanowisko w tej kwestii zajmuje K. RAHNER (zob. *Grundkurs des Glaubens*, s. 28–30).

⁷² LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 24, 30; TENŻE, *Insight*, s. 328, 748; HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 96, 98; SALA, *art. cyt.*, s. 39; MEYNELL, *Lonergan's Method*, s. 163; TRACY, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 202–203; TENŻE, *Method as Foundation*, s. 294–295.

⁷³ LONERGAN, *Insight*, s. 348–350; TENŻE, *Cognitional Structure*, s. 211–214; TENŻE, *Metaphysics as Horizon*, s. 191–192; WILSON, *art. cyt.*, s. 262–263; J. LANGLOIS, *The Notion of Being According to Lonergan*, w: *Spirit as Inquiry*, s. 125–133; C. SKRENES, *Lonergan's Metaphysics: Ontological Implications of Insight-as-Event*, *IPHQ* 24(1984), s. 407–425. Podstawowym warunkiem możliwości wszelkiej wiedzy jest „nieograniczone pragnienie poznania” — czyste, bezinteresowne dążenie do prawdy. W ontologii Lonergana byt jest właściwym i obiektywnym przedmiotem tego dążenia (zob. *Insight*, s. 348).

⁷⁴ LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 211–212.. W ujęciu Lonergana podstawą obiektywności naszych aktów poznawczych jest ich intencjonalność, a więc moment skierowania na transcendentne względem umysłu przedmioty. Samo dążenie do obiektywnego poznania (*intentio intendens*) — wewnętrznie odniesione do bytu — jest obiektywnością *in potentia*. Natomiast obiektywność zaktualizowana pozostaje w koniecznym związku z przedmiotową treścią zabiegów poznawczych. Przysługuje ona nie poszczególnym aktom, lecz strukturalnej całości dynamicznego procesu, który ostatecznie prowadzi do racjonalnego wyjaśnienia bytu. Autor *Insight* podkreśla, że obiektywność zaktualizowana jest w istocie

niu do obiektywnego poznania, tematyzuje się w pytaniach. W miarę zdobywania odpowiedzi na pytania, wewnętrzne odniesienie dynamicznej struktury poznawczej wypełnia się przedmiotowymi treściami. To znaczy, że akty doświadczenia, rozumienia i sądzenia dostarczają informacji o transcendentnych (względem umysłu) przedmiotach, sięgają zatem obiektywnej sfery bytu. Przesądza o tym krytyczna refleksja, która jednoczy empiryczne, intelektualne i rozumowe treści poznania w przedmiot wirtualnie konieczny, to znaczy w taki przedmiot uwarunkowany, którego warunki są spełnione⁷⁵. Przejawem i rezultatem podobnej refleksji jest akt racjonalnego stwierdzenia — orzekania prawdziwych i uzasadnionych sądów o rzeczywistości⁷⁶.

Właściwy opis metody transcendentalnej wymaga ustalenia transcendentalnych i apriorycznych składników normatywnej struktury poznania ludzkiego⁷⁷. Składniki te mają istotny związek z intencjonalnym wymiarem relacji noetycznej. Akty poznawcze, w zależności od ich rodzaju, wykazują odmienne sposoby intencjonalnego odniesienia. Czym innym jest, na przykład, zauważanie — charakterystyczne dla poznania zmysłowego, a czym innym ujmowanie struktur inteligibilnych — jako funkcja rozumiejącego wglądu. Jednak zasadnicza różnica w sposobach intencjonalnego skierowania zachodzi między tym, co kategoriale, a tym, co transcendentalne. Kategorie mają ograniczony zakres i są uwarunkowane zmieniającym się kontekstem kulturowym⁷⁸. Dobrym ich przykładem mogą być arystotelesowskie *praedica-menta* czy też niektóre pojęcia nowożytnych nauk empirycznych. W przeciwieństwie do kategorii, potrzebnych do stawiania konkretnych pytań i formułowania określonych odpowiedzi, ujęcia transcendentalne mają charakter aprioryczny i występują w pytaniach przed odpowiedziami. Są one „radikalnym skierowaniem intencjonalnym”, otwierającym struktury umysłu i umożliwiającym wszelką aktywność

połączeniem obiektywnych własności doświadczenia, intelektualnego wglądu i krytycznej refleksji (*tamże*, s. 211–214; *Insight*, s. 375–384; por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 98–103). Z drugiej strony, przypomnijmy, Lonergan wyraźnie eksponuje podmiotowy wymiar obiektywności poznania ludzkiego (zob. przyp. 71).

⁷⁵ LONERGAN, *Cognitive Structure*, s. 213–214; TENZE, *Insight Revisited*, s. 274–275; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 101; SALA, *art. cyt.*, s. 42–44; WILSON, *art. cyt.*, s. 267–268; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 137–139; KEEFE, *art. cyt.*, s. 30.

⁷⁶ LONERGAN, *Insight*, s. 271–283, 375–380; TENZE, *Metoda w teologii*, s. 106–107; WILSON, *art. cyt.*, s. 267. Według Lonergana na poziomie refleksji dochodzimy do wystarczających racji dla sądzenia. Na ich ustalenie pozwala krytyczny wgląd rozumu w treść i stosunek sądu do przedmiotowego stanu rzeczy. Naturalny fakt stawiania pytań względem sformułowanego sądu świadczy o tym, że sąd nie jest prawomocny „sam w sobie”, a jego uznanie zakłada moment „oczywistości transcendentalnej”, związanej z operatywną analizą struktury aktu poznawczego i refleksją nad koniecznymi warunkami asercji zdaniowej. W przekonaniu Lonergana refleksja prowadzi do trafnej odpowiedzi na pytanie o zgodność sądu z rzeczywistością w tej mierze, w jakiej przenosi sąd ze stanu uwarunkowania w stan wirtualnej konieczności. Proces ten dokonuje się przez rozpoznanie wszystkich uwarunkowań sądu i racjonalne stwierdzenie, że są one spełnione (por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 112–113; SALA, *art. cyt.*, s. 42–43).

⁷⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21–24; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 103–105; MUCK, *Die transzendente Methode*, s. 238.

⁷⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21.

poznawczą⁷⁹. Z jednej strony kierują podmiot ku nieznannej całości, której część tylko odkrywają nasze odpowiedzi. Są więc uniwersalne co do konotacji. Z drugiej strony, ponieważ odpowiedzi wywołują ciągle nowe pytania, ujęcia transcendentalne otwierają nieograniczony horyzont bytu i prawdy⁸⁰. W każdym razie do ich istoty należy to, że konstytuują one — aprioryczny względem doświadczenia — ruch intencjonalnego skierowania umysłu, wzbudzając kolejne akty poznawcze. Ruch ten jest koniecznym, podmiotowym warunkiem możliwości wszelkiego poznania, myślenia i działania.

W świetle powyższych ustaleń łatwo zauważyć, że w transcendentalnej relacji do bytu ważną rolę odgrywają pewne czynniki aprioryczne — uprzednie względem konkretnej treści możliwego doświadczenia⁸¹. Są one wyraźnie obecne w intencjonalnym nastawieniu struktury poznawczej, zgodnie z którym podmiot nieustannie wykracza poza aktualny stan wiedzy i stawiając nowe pytania szuka tego, czego jeszcze nie wie. Dążenie do prawdy jest zawsze próbą przekształcenia nieznanego w znane. Wszelka metoda — powiada Lonergan — polega w gruncie rzeczy na świadomym wyzyskaniu pierwotnej, dynamicznej orientacji umysłu na to, co ma stać się znane, na intencjonalny przedmiot pytania⁸². Zasadniczą funkcję w porządku intencjonalnego odniesienia spełniają struktury heurystyczne⁸³. Tworzą one wyprzedzający horyzont, w którym podmiot podejmuje aktywną próbę „przed-ujęcia” oraz wstępnego oznaczenia i rozumienia przedmiotu. Tą drogą, wykorzystując już zdobyte informacje, podmiot antycypuje nowe wglądy poznawcze i nadaje poszukiwaniom metodyczny kierunek. Jednym słowem, struktury heurystyczne mają charakter apriorycznych (uprzednich względem receptywnego doświadczenia) form poznawczych, które w poważnym stopniu wpływają na tryb czynności noetycznych i jednocześnie odsłaniają przedmiotowy korelat intencjonalnego skierowania umysłu⁸⁴.

⁷⁹ Tamże; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 104; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 102, 134–135.

⁸⁰ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21; por. TENŽE, *Metaphysics as Horizon*, s. 191; TENŽE, *Insight*, s. 350–352; TENŽE, *Cognitional Structure*, s. 213–214; SALA, *art. cyt.*, s. 43; TENŽE, *Seinserfahrung und Seinshorizont nach E. Coreth und B. Lonergan*, *ZKTh* 89(1967), s. 294–338; TRACY, *Method as Foundation*, s. 296.

⁸¹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 21, 24; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 102; MUCK, *Die transzendente Methode*, s. 238; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 104 (autor zwraca uwagę, że w pewnym stopniu na aprioryczny wymiar poznania wskazuje już scholastyczna formuła *quidquid recipitur, ad modum recipientis recipitur*, a wyraźnie potwierdzają go niektóre nurty obecnej teorii wiedzy, czego przykładem jest chociażby koncepcja Poppera — zob. tamże, s. 105); G.B. SALA, *Das Apriori in der menschlichen Erkenntnis. Eine Studie über Kants „Kritik der reinen Vernunft“ und Lonergans „Insight“*, Meisenheim a.Gl. 1971.

⁸² LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 24, 31–32; TENŽE, *Cognitional Structure*, s. 206–208; TENŽE, *The Subject*, s. 73; TRACY, *Method as Foundation*, s. 294–295.

⁸³ LONERGAN, *Insight*, s. 44–45; TENŽE, *Metoda w teologii*, s. 31–32.

⁸⁴ Tamże; por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 106; MUCK, *Die transzendente Methode*, s. 238–239. Według Lonergana, przypomnijmy, inteligibilna struktura bytu jest dostosowana do struktur aktu noetycznego. W związku z tym terminy i relacje odnoszące się do czynności poznawczych są izomorficzne względem terminów i relacji ontologicznych. W nastawieniu transcendentalnym bowiem jeden i ten sam proces „składa” zarówno proste akty poznania w poznanie złożone, jak i proste przedmioty

W rozumieniu Lonergana metoda transcendentálna jest zatem normatywnym układem powtarzających się i wzajemnie powiązanych czynności, które konstytuują ludzki aparat poznawczy⁸⁵. Układ ten wyrasta z pierwotnych dyspozycji umysłu i stanowi fundament każdej konkretnej metody badawczej. Wszystkie metody szczególnie polegają na konkretyzacji norm transcendentálnych, nakazujących uważne, inteligentne, racjonalne i odpowiedzialne postępowanie⁸⁶. Normy te mają charakter aprioryczny — istnieją uprzednio (nim zostaną wyrażone w słowach) w spontanicznym ruchu ludzkiej świadomości. W pewnym sensie każdy człowiek zna i stosuje metodę transcendentálną, wykorzystując twórcze możliwości umysłu. Wymaga to jednak — była już o tym mowa — odpowiedniego uwrażliwienia i wysubtelnienia własnej świadomości. W ścisłym znaczeniu metoda transcendentálna związana jest z poszukiwaniem i krytyczną analizą koniecznych założeń bądź warunków obiektywnego poznania świata⁸⁷. Postulowane w niej reguły stosunkowo dobrze oddają naturę ludzkich działań poznawczych, zwłaszcza ich aktywny i dynamiczny wymiar. W nastawieniu transcendentálnym, przypomnijmy, podmiot — za sprawą struktur heurystycznych — wyznacza konieczne formy intencjonalnego skierowania, które określają porządek czynności poznawczych i tym samym wpływają na ich przedmiotowy rezultat. Nieodłącznym momentem dynamicznej struktury poznania ludzkiego, co także warto powtórzyć, jest jej wewnętrzne odniesienie do bytu. Z całą pewnością stanowi ono transcendentálny warunek możliwości każdego aktu poznawczego. Według Lonergana ten moment stymuluje poznanie, wzbudzając kolejne akty — aż do etapu refleksji, która prowadzi od przedmiotu myśli do obiektywnych sądów o rzeczywistości. Orientacja poznania ludzkiego na byt jest nieograniczona co do zakresu. W porządku formułowanych pytań człowiek przekracza każdy skończony horyzont wiedzy i otwiera się na wszystko, co istnieje. Ostatecznym kresem dynamicznego odniesienia umysłu jest uniwersalny wymiar całej rzeczywistości⁸⁸. W argumentacji Lonergana odniesienie to, pojmowane jako istotny i zawsze obecny składnik transcendentálnej struktury ducha ludzkiego, odsłania nieskończony horyzont bytu i prawdy. W tym znaczeniu dyskurs transcendentálny prowadzi od analizy czynności poznawczych do możliwego pytania o Boga⁸⁹

w przedmioty złożone. Transcendentálna interpretacja podobnej izomorfii, podjęta w ramach operatywnej analizy aktów poznawczych branych z całą ich zawartością treściową, potwierdza, że mamy tutaj do czynienia z trafną lub wręcz analityczną zasadą poznania ludzkiego. Izomorfia, o której mowa, nie ma nic wspólnego z idealistycznym konstruktywizmem poznawczym. Z całą pewnością natomiast stanowi warunek możliwości obiektywnego poznania w każdej jego postaci (zob. *Insight*, s. 484–485, 552–553; *Metoda w teologii*, s. 22, 32; HERBUT, *Metoda transcendentálna*, s. 102, 107; WILSON, *art. cyt.*, s. 267).

⁸⁵ Zob. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 23–24.

⁸⁶ *Tamże*, s. 24, 30; por. TRACY, *Method as Foundation*, s. 294–295.

⁸⁷ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 24; TENŹE, *Metaphysics as Horizon*, s. 190; WILSON, *art. cyt.*, s. 260; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 103–104.

⁸⁸ LONERGAN, *Insight*, s. 350–352; TENŹE, *Insight: Preface to a Discussion*, s. 145–146; TRACY, *Method as Foundation*, s. 296.

⁸⁹ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 7–8, 52–55; TENŹE, *Metoda w teologii*, s. 106–109; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 133–139; WILSON, *art. cyt.*, s. 266–268; J. NILSON, *Transcendental Knowledge in „Insight”*, *Th* 37(1973), s. 366–377.

3. Porządek argumentacji

Intencjonalny, nieograniczony horyzont pytania o prawdę i sens rzeczywistości nasuwa problem transcendencji. W nauce o poznaniu Boga jest to, rzecz jasna, problem podstawowy. W czym tkwi jego istota? Nawiązując do pewnych kategorii tradycyjnej metafizyki, Lonergan odróżnia byt „proporcjonalny” i byt „transcendentny”⁹⁰. Pierwszy występuje w obszarze możliwego doświadczenia i jest korelatywny (proporcjonalny) do skończonego umysłu ludzkiego. Natomiast drugi wykracza poza granice widzialnej rzeczywistości — istnieje w zupełnie innym porządku ontycznym, co nie znaczy, że jest niedostępny ludzkiemu poznaniu⁹¹. Próba jakichkolwiek rozważań na temat tego, czy istnieje i czym jest byt transcendentny, wymaga najpierw zbadania struktury aktu możliwego ujęcia tego bytu. Pozwoli to, w następnym kroku, na wskazanie sposobu racjonalnej afirmacji jego istnienia⁹². Właściwym punktem wyjścia jest w tym wypadku analiza faktu noetycznej transcendencji podmiotu i osoby ludzkiej.

Wypada zacząć od pewnych uwag dotyczących sposobu rozumienia słowa „transcendencja”. Niemal powszechnie, zarówno w metafizycznych, jak i teoriopoznawczych kontekstach użycia tego terminu, transcendencja bywa przeciwstawiana immanencji. Lonergan podważa tego rodzaju ujęcie. Jego zdaniem założona w nim opozycja jest świadectwem dawno już obalonego mitu utożsamiającego poznanie z patrzeniem, z prostym oglądem tego, co znajduje się na zewnątrz⁹³. W podobnym ujęciu zachodzi ostre przeciwstawienie podmiotu i przedmiotu. Z jednej strony u podstaw takiej wizji tkwi skrajnie obiektywistyczny i receptywny model poznania, który nie uwzględnia dynamicznej roli umysłu, w związku z czym ignoruje wszelkie pytania o konstruktywne znaczenie podmiotowych uwarunkowań aktu noetycznego. Pozostaje to w ścisłym związku z absolutyzacją kryterium bezpośredniej oczywistości przedmiotowej. Z drugiej strony poznanie ograniczone do patrzenia radykalnie oddziela od siebie immanentny rezultat oglądu i transcendentny (względem podmiotu) przedmiot percepcji, co wyraźnie utrudnia ruch intencjonalnego odniesienia umysłu do bytu⁹⁴. W każdym razie skrajnie przedmiotowe nastawienie i zbyt daleko posunięta polaryzacja struktury poznawczej prowadzą bądź do naiwnego realizmu, bądź do nieprzewycięzalnego immanentyzmu. Ponadto, w kwestionowanym przez autora *Insight* modelu, poznanie zredukowane do oglądu zamyka drogę tak istotnym

⁹⁰ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 634–635, 640.

⁹¹ Tamże; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 108; SALA, *B. Lonergans Methode*, s. 44; BRONK, *art. cyt.*, s. 150; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 133.

⁹² LONERGAN, *Insight*, s. 640–641; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 108–109; G. SCHOUBORG, *A Note on Lonergan's Argument for the Existence of God*, MSM 45(1968), s. 243–248; T.J. TEKIPPE, *The Shape of Lonergan's Argument in „Insight”*, Th 36(1972), s. 671–689; B. TYRRELL, *The New Context of the Philosophy of God in Lonergan and Rahner*, w: PH. MCSHANE (red.), *Language, Truth and Meaning. Papers from the International Lonergan Congress*, Dublin 1972, s. 284–305.

⁹³ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 634–635; TENZE, *Cognitive Structure*, s. 215; TENZE, *The Subject*, s. 76–77; BRONK, *art. cyt.*, s. 149–150.

⁹⁴ LONERGAN, *Insight*, s. 634–635; TENZE, *The Subject*, s. 77; por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 204.

procesom noetycznym, jak formułowanie dalszych pytań, rozumienie i krytyczna refleksja⁹⁵. Należy zatem szukać innego pojęcia transcendencji.

W najbardziej ogólnym rozumieniu transcendencja znaczy tyle, co „wychodzenie poza” lub „przekraczanie” pewnego porządku. W odniesieniu do dynamicznej struktury umysłu oznacza to, że następujące po sobie akty wglądu, interpretacji i refleksji nie odtwarzają w prosty sposób danych doświadczenia, lecz wychodzą poza, przekraczają je, dążąc do ujęcia obiektywnej prawdy bytu. W ruchu transcendencji podmiot nieuchronnie wychodzi poza granice empirycznej wiedzy o faktach i wskazuje metafizyczny horyzont poznania ludzkiego, w tym także horyzont rzeczywistości nieskończonej. Transcendencja, powiada Lonergan, jest w istocie rzeczy sprawą wciąż narastającego procesu powstawania kolejnych pytań⁹⁶. Ważny jest przy tym ów dynamiczny, ruchomy układ odniesienia. Wyznacza on drogę od operacji intelektualnego wglądu (w zbiorze przekonań zdrowego rozsądku i w różnych typach wiedzy naukowej) do krytycznej refleksji, na podstawie której formułowane są obiektywne sądy o rzeczywistości. Punkt wyjścia określają jednak pytania. Istnieją najpierw pytania charakterystyczne dla inteligencji, wyrastające z potrzeby rozumienia. Odpowiedzi w tym przypadku dostarczają pewnych analogii, wskazują relacje, wyznaczają kategorie, opisują konteksty interpretacji⁹⁷. Dzięki temu przechodzimy od bezpośredniego doświadczenia do próby konstruowania poglądu na świat, będącego spójnym modelem wyjaśniania rzeczywistości w ogóle i własnej egzystencji. Uzyskane w poznaniu intelektualnym rozumienie z natury nie ma charakteru prawdy ostatecznej, przeciwnie, wywołuje cały szereg dalszych pytań, tym razem typowych dla refleksji. Na poziomie krytycznej refleksji wychodzimy poza wyobrażenia, hipotezy czy teorie, pytając o zgodność naszych ujęć z rzeczywistością. W rezultacie analizy koniecznych warunków poznania i w wyniku racjonalnej oceny przedmiotowych podstaw zdobytej wiedzy formułujemy sądy, które informują o realnych strukturach bytu⁹⁸. W przekonaniu Lonergana tak pojęta transcendencja nie tylko umożliwia stały rozwój wiedzy, lecz również kształtuje samego człowieka — wyznacza horyzont jego odniesienia do wartości oraz egzystencjalny porządek bycia, osobowego dialogu z innymi i moralnego zaangażowania. Realizując potrzeby natury poznawczej, człowiek rozwija w sobie i doskonali szereg dyspozycji duchowych, staje się bowiem coraz bardziej inteligentny, rozumny i odpowiedzialny⁹⁹. Jednym słowem, noetyczna transcendencja umysłu, wpisana w konieczną strukturę podmiotu i osoby ludzkiej, determinuje także pewien istotny (normatywny) porządek antropologiczny.

⁹⁵ LONERGAN, *Insight*, s. 635; TENŻE, *Cognitive Structure*, s. 206–207, 214–215; por. SALA, *B. Lonergans Methode*, s. 40–44.

⁹⁶ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 635.

⁹⁷ *Tamże*; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109; TENŻE, *Philosophy of God and Theology*, s. 52–55; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 145.

⁹⁸ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109; por. TENŻE, *Insight: Preface to a Discussion*, s. 149–152; TENŻE, *Insight Revisited*, s. 272–274; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 145–146; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 111.

⁹⁹ LONERGAN, *Insight*, s. 636.

Transcendencja nie przeciwstawia się immanencji, lecz ją w określonym stopniu zakłada. Jak utrzymuje Lonergan, immanentnym źródłem transcendencji człowieka jest „czyste, bezinteresowne i nieograniczone pragnienie poznania i wiedzy” — nieograniczone dążenie do rozumienia i obiektywnej prawdy¹⁰⁰. W owym apriorycznym pragnieniu ma swój początek wspomniany przedtem proces formułowania pytań dotyczących wszystkiego, co istnieje. Samo pragnienie — jako czysta dyspozycja umysłu — jest nieograniczone, podczas gdy konkretne rozumienie, do którego dochodzimy w aktach poznania intelektualnego i refleksji, może być jedynie asymptotyczne. Nieograniczony wymiar naszych dążeń poznawczych związany jest z otwartą strukturą każdego pytania. Inteligentne pytanie, wyrastające z krytycznego namysłu nad rzeczywistością i dotychczasowym sposobem jej rozumienia, zawsze otwiera nowy horyzont możliwej interpretacji, wychodząc poza to, co już odkryte i ustalone. W tym znaczeniu transcendencja jest koniecznym składnikiem struktury poznania ludzkiego — jej alternatywą może być tylko postawa „totalnego obskurantyzmu”¹⁰¹.

Zatem nieograniczonemu pragnieniu poznania towarzyszy ograniczona możliwość jego zaspokojenia. Nie ma wątpliwości co do tego, że obszar możliwych pytań jest zawsze większy niż obszar potencjalnych odpowiedzi. Stąd waga, jaką przywiązuje się do refleksji nad heurystycznym wymiarem każdego pytania. Sprawą zasadniczą jest tutaj moment krytycznej analizy podmiotowych warunków możliwości poznania ludzkiego w ogóle — w zakresie metafizyki bytu proporcjonalnego¹⁰². Czy możliwa jest jednak wiedza na temat bytu transcendentnego? W ontologii Lonergana bytem jest wszystko to, co istnieje, co staje się przedmiotem rozumienia i racjonalnej afirmacji¹⁰³. Byt, przypomnijmy, jest proporcjonalny bądź transcendentny, w zależności od tego, czy występuje wewnątrz, czy też poza obszarem ludzkiego doświadczenia. Zgodnie z przywołanym schematem ontologicznym możliwość poznania bytu transcendentnego (możliwość osiągnięcia „wiedzy transcendentnej”) jest możliwością intelektualnego ujęcia i racjonalnej afirmacji tego bytu¹⁰⁴. Potwierdzeniem tej możliwości jest fakt, że tego typu ujęcie i afirmacja rzeczywiście występują. Nie jest to jednak równoznaczne z aktem koniecznego uznania bytu transcendentnego. Niemniej ujawnia się w tym model właściwej „strategii poznawczej”, w myśl której afirmacja tego bytu związana jest najpierw z dynamicznym, uprzednim względem doświadczenia, ukierunkowaniem umysłu na nieograniczony horyzont wszystkiego, co istnieje — w granicach inteligibilnej rzeczywistości — a następnie z odpowiednią refleksją. Dopiero ta ostatnia pozwala na sformułowanie właściwego w tej materii sądu egzystencjalnego i wykazuje zarazem, że sąd ten jest

¹⁰⁰ *Tamże*, s. 636–637.

¹⁰¹ *Tamże*, s. 638.

¹⁰² *Tamże*, s. 639.

¹⁰³ *Tamże*, s. 348–349, 640; por. LONERGAN, *Insight: Preface to a Discussion*, s. 145–152; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 137–139; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 108; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 140–141.

¹⁰⁴ LONERGAN, *Insight*, s. 640; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 109; por. G. DOBROCZYŃSKI, *Einsicht und Bekehrung. Ausgangspunkt der Fundamentaltheologie bei Bernard Lonergan*, Frankfurt a.M. 1992, s. 169.

racjonalnie usprawiedliwiony¹⁰⁵. Afirmacja bytu transcendentnego w sposób nieuchronny „dopełnia” dynamiczny proces pojmowania i rozumnego wyjaśniania rzeczywistości.

Kant, o czym była już mowa, wiedzy transcendentnej przyznał charakter poznawczej iluzji. W jego filozofii relacja do tego, co nieuwarunkowane, nie łączy umysłu z bytem — nie jest konstytutywnym elementem refleksji umożliwiającej formułowanie obiektywnych sądów o rzeczywistości. Idea bytu transcendentnego spełnia wyłącznie „regulatywną” rolę w poznaniu i nie podlega „ontycznej” weryfikacji¹⁰⁶. Lonergan wykazuje, że jest inaczej. W jego przekonaniu obiektywne poznanie bytu transcendentnego jest nie tylko możliwe, ale i racjonalnie usprawiedliwione. Z całą pewnością spełnia ono elementarne wymogi realizmu poznawczego. W punkcie wyjścia poznanie to zakłada konieczny namysł nad bytem proporcjonalnym. Tylko w ramach analizy rzeczywistości przygodnej, dostępnej w granicach doświadczenia, dynamiczna struktura poznania wskazuje realny horyzont bytu transcendentnego. Podstawą zamierzonej w tym wypadku „ekstrapolacji” jest (transcendentalne) pytanie o sposób i warunki możliwego ujęcia bytu w ogóle¹⁰⁷. Metafizyka, utożsamiając byt z tym, co realnie istnieje i jest przedmiotem poznania, dąży do ostatecznego wyjaśnienia inteligibilnej rzeczywistości. Według Lonergana realizacja tego celu wymaga uprzedniej analizy stosownych „kategorii” ontologicznych, umożliwiających jakikolwiek namysł nad bytem. Najpierw należy rozróżnić między (1) czystym ujęciem bytu, (2) heurystycznym ujęciem bytu, (3) ograniczonym aktem rozumienia i afirmacji bytu oraz (4) nieograniczonym aktem rozumienia bytu¹⁰⁸. Czyste ujęcie bytu jest równoznaczne z bezinteresownym i nieograniczonym pragnieniem poznania, wyprzedzającym każdy możliwy akt rozumienia i afirmacji. Ujęcie heurystyczne determinuje to wszystko, co daje się w sposób inteligentny pojąć i w sposób racjonalny uznać. Z kolei ograniczony akt rozumienia i afirmacji dotyczy ujęć partykularnych, prowadzących do konkretnej, jednak tylko fragmentarycznej wiedzy w danej dziedzinie. Dopiero nieograniczony akt rozumienia ujmuje uniwersalny horyzont bytu, poza którym nie ma już nic. Jest to akt rozumienia „wszystkiego o wszystkim” — bez reszty¹⁰⁹. Czyste ujęcie bytu jest źródłem wszelkich pytań, nie daje jednak żadnych odpowiedzi. Ujęcie heurystyczne wyznacza pole możliwych odpowiedzi, ale żadnej z nich nie przesądza. Ograniczony akt rozumienia rozstrzyga niektóre pytania konkretnej dziedziny, powiększając zasób wiedzy szczegółowej. Adekwatne poznanie bytu jest możliwe wyłącznie poprzez nieograniczony

¹⁰⁵ LONERGAN, *Insight*, s. 640.

¹⁰⁶ *Tamże*, s. 641.

¹⁰⁷ *Tamże*, s. 641–642; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 331; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 109; DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 169; WILSON, *art. cyt.*, s. 268–269; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 138–139; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 111, 140–141.

¹⁰⁸ LONERGAN, *Insight*, s. 642.

¹⁰⁹ *Tamże*, s. 642–643; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 138; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 109–110; DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 170; WILSON, *art. cyt.*, s. 269; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 242–243.

akt rozumienia „wszystkiego o wszystkim”. Tylko taki akt, będący korelatywnym dopełnieniem nieograniczonego dążenia do prawdy, umożliwia wyczerpujący wgląd w naturę bytu i pozwala na ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości¹¹⁰.

Z powyższych uwag wynikają określone wnioski. Jeżeli byt — identyczny z tym, co realne — stanowi obiektywny horyzont nieograniczonego dążenia do prawdy, to treścią nieograniczonego aktu rozumienia (który obejmuje swym zasięgiem cały zakres możliwych pytań i w odpowiedzi przynosi rozumienie wszystkiego o wszystkim) jest idea bytu w ogóle¹¹¹. Struktura aktu, wykluczająca dalsze pytania, przesądza o tym, że idea bytu ma charakter absolutnie transcendentny¹¹². Nieograniczony akt rozumienia z jednej strony potwierdza dynamiczny ruch transcendencji umysłu, z drugiej strony wskazuje zarazem ostateczny kres tego procesu. To znaczy, że transcendentny wymiar idei bytu łączy się z koniecznym odniesieniem umysłu do „absolutnego” celu dążeń poznawczych. Ponieważ byt — jako przedmiot ludzkiego poznania — jest z natury inteligibilny, idea bytu, dostępna poprzez nieograniczony akt rozumienia wszystkiego o wszystkim, utożsamia się z „całkowitą inteligibilnością” i zarazem jest ideą całej, w pełni inteligibilnej rzeczywistości¹¹³. Według Lonergana „pierwszym czynnikiem” nieograniczonego aktu rozumienia jest jego samorozumienie. Z kolei „drugi czynnik” polega na rozumieniu wszystkiego, co istnieje i jest przedmiotem możliwego poznania — o ile nieograniczony akt najpierw rozumie sam siebie. W tej konfiguracji byt proporcjonalny ma charakter „wtórnie inteligibilny”, natomiast nieograniczony akt rozumienia utożsamia się z tym, co „pierwotnie inteligibilne”¹¹⁴.

Bliższy namysł nad warunkami poznania bytu i naturą nieograniczonego aktu rozumienia odsyła do pojęcia relacji przyczynowej. W ontologii Lonergana związek przyczynowy jest realnym i obiektywnym podłożem kolejnych pytań wyrastających z nieograniczonego pragnienia wiedzy¹¹⁵. Przyczyny, podobnie jak pytania, są różnego rodzaju. W klasycznej typologii odróżnia się przyczyny wewnętrzne i zewnętrzne. Pierwsze odnoszą się do struktur wewnątrzbytowych. Wśród drugich, określających układ relacji zewnętrznych, wymienia się na ogół przyczynę sprawczą, wzorczą i celową. W tych rozważaniach ważne są przyczyny natury zewnętrznej. Na ich podstawie autor *Insight* rozwija pewien model uniwersalnej zasady przyczynowości, niezbędnej do wyjaśnienia relacji między bytem proporcjonalnym a bytem transcendentnym¹¹⁶. Drogę rozumowania wyznaczają w tym przypadku trzy kroki

¹¹⁰ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 643.

¹¹¹ *Tamże*, s. 643–644; por. WILSON, *art. cyt.*, s. 269; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 109–110.

¹¹² LONERGAN, *Insight*, s. 643–644; por. TENŻE, *Cognitive Structure*, s. 214; DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 170;

¹¹³ LONERGAN, *Insight*, s. 645.

¹¹⁴ *Tamże*, s. 646–650; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 109–110.

¹¹⁵ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 651 (mowa tutaj o pewnej „izomorfii” pytań i obiektywnych relacji przyczynowych).

¹¹⁶ *Tamże*, s. 651–652.

następującego dyskursu. Po pierwsze, stwierdza się, że byt — jako przedmiot nieograniczonego dążenia umysłu do prawdy — jest inteligibilny, to znaczy jest tym, co podlega rozumieniu i racjonalnej afirmacji. Poza sferą bytu nic nie istnieje, więc również poza sferą tego, co inteligibilne, nie istnieje nic, co byłoby przedmiotem możliwego pytania i refleksji. Krytyczna refleksja nad bytem sprowadza się przede wszystkim do próby wyjaśnienia przyczynowego¹¹⁷. Po drugie, wiedza o faktach z dziedziny bytu proporcjonalnego ma charakter fragmentaryczny. Jest ona rezultatem ograniczonego aktu rozumienia i afirmacji, w związku z czym formułowane na jej podstawie sądy spełniają wymogi twierdzeń „wirtualnie koniecznych”, jednak nie wyjaśniają wszystkiego (ani w sposób „ostateczny”)¹¹⁸. Najbardziej usprawiedliwiona wiedza o tym, co przygodne i uwarunkowane, zawsze wzbudza dalsze pytania. Jeżeli zatem byt uwarunkowany jest inteligibilny, to racjonalne i ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości domaga się uznania bytu nieuwarunkowanego — transcendentnej i rozumnej podstawy wszystkiego, co istnieje¹¹⁹. Po trzecie, byt transcendentny, ujmowany z perspektywy przyczynowej relacji do świata, jest bytem niezależnym w istnieniu, samowysławiającym się i zarazem zdolnym do wyjaśnienia wszystkiego o wszystkim¹²⁰. Wskazane atrybuty mają charakter konieczny — tylko na ich podstawie możliwa jest racjonalna interpretacja przygodnej rzeczywistości.

Powyższe rozumowanie prowadzi do następujących konstatacji. Wszechświat bytu proporcjonalnego jest inteligibilny i zarazem, w analogicznym sensie, dobry. Jednocześnie ma charakter przygodny, przy czym obiekty uwarunkowane spełniają wszystkie (proporcjonalne do struktury umysłu ludzkiego) warunki, co znajduje potwierdzenie w usprawiedliwionych sądach naszej wiedzy. Natomiast ostateczne wyjaśnienie rzeczywistości istotnie wymaga wskazania transcendentnej przyczyny, pojmowanej w kategoriach absolutnej racji inteligibilnej struktury bytu oraz pierwszej instancji obiektywnego ładu moralnego. Byt przygodny nie jest ani konieczny, ani przypadkowy. Ponieważ jest poznawalny i dobry, jest tym, co pochodzi w sposób wolny z racjonalnego wyboru rozumnej świadomości¹²¹. Lonergan sugeruje określony porządek właściwej w tym przypadku relacji przyczynowej: samą możliwość uniwersum bytu proporcjonalnego uzasadnia bądź tłumaczy przyczyna wzorcza, jego urzeczywistnienie — przyczyna sprawcza, jego racjonalność — przyczyna celowa¹²². W ten sposób dochodzimy (w rozumowaniu przyczynowym) do problemu Boga.

¹¹⁷ *Tamże*, s. 652–653; por. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 171; WILSON, *art. cyt.*, s. 271.

¹¹⁸ LONERGAN, *Insight*, s. 653–654. Sąd, przypomnijmy, wywodzi się z ujęcia tego, co wirtualnie nieuwarunkowane. Afirmatywny moment sądu polega na racjonalnym uznaniu, że warunki tego, co uwarunkowane, są spełnione. Jednak samo to uznanie, wystarczające do wiedzytwórczej analizy bytu proporcjonalnego, ma charakter „przygodny” — rodzi dalsze pytania, przede wszystkim o absolutną podstawę bytu i jego poznawalności.

¹¹⁹ *Tamże*, s. 654–655.

¹²⁰ *Tamże*, s. 655; por. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 171; WILSON, *art. cyt.*, s. 271.

¹²¹ LONERGAN, *Insight*, s. 656; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 110.

¹²² Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 657.

Analiza noetycznej transcendencji umysłu ukazuje drogę możliwego poznania Boga. Sam fakt transcendencji niczego w tej kwestii nie rozstrzyga, wyznacza jednak ontologiczny układ odniesienia i uzasadniony kierunek dyskursu. Jeżeli Bóg jest bytem, pisze Lonergan, to znaczy, że jest dostępny poznaniu ludzkiemu w aktach intelektualnego ujęcia i racjonalnej afirmacji¹²³. Porządek czynności noetycznych polega tu na tym, że najpierw usiłujemy dookreślić stosowne „pojęcie” lub raczej „intelektualny model” Boga (*the notion of God*), potem dopiero — w toku odpowiedniego rozumowania — formułujemy sąd stwierdzający Jego istnienie (*the affirmation of God*)¹²⁴. Nasuwają się zatem dwa pytania, mianowicie „czym jest Bóg” i „czy Bóg istnieje”¹²⁵. Wiadomo już, że w proponowanym przez autora *Insight* modelu argumentacji idea bytu jest przedmiotem nieograniczonego i samowyjaśniającego się aktu rozumienia wszystkiego o wszystkim. Struktura tego aktu wskazuje, że całkowite, nieograniczone rozumienie jest możliwe tylko w porządku samopoznania bytu absolutnego oraz — co istotne — że transcendentna idea bytu utożsamia się z ideą Boga¹²⁶. W związku z tym należy najpierw podjąć próbę bliższej determinacji samej idei bytu. Jest to konieczne, bowiem tylko w ten sposób utworzymy (w granicach naturalnego rozumienia) właściwe „pojęcie” Boga. To, czy ma ono odniesienie do rzeczywistości, jest sprawą dalszej refleksji, w ramach której ustala się warunki racjonalnego uznania egzystencji bytu absolutnego. Argumentacja Lonergana zakłada więc, odpowiednio, dwa etapy. Rozważania pierwszego z nich, przedstawiające zasady utożsamienia idei Boga z ideą bytu, ukazują „czym Bóg jest” (jeżeli istnieje) i są wyrażone w następujących dwudziestu sześciu punktach¹²⁷.

(1) Jeżeli istnieje nieograniczony i zarazem samowyjaśniający się akt rozumienia wszystkiego o wszystkim, wówczas istnieje też sfera „pierwotnie inteligibilna”.

(2) Nieograniczony akt rozumienia nie podlega rewizji czy weryfikacji. Jest aktem w pełni zreflektowanym — ujmuje sam siebie jako nieuwarunkowany, w związku z tym poprawny i prawdziwy. Zatem to, co pierwotnie inteligibilne, jest zarazem

¹²³ *Tamże*.

¹²⁴ *Tamże*, s. 657–658; por. MCCOOL, *art. cyt.*, s. 139. Należy zwrócić uwagę, że w ontologii Lonergana zwrot *the notion of being* nie jest równoznaczny z wyrażeniem *the concept of being* w klasycznym rozumieniu tego, co nazywamy pojęciem. Dotyczy to również nauki o poznaniu Boga. W istocie *the notion of being* jest nie tyle czynnością bądź wytworem przedmiotowej abstrakcji metafizycznej, ile raczej „rozpoznaniem” i rozumiejącym „przedujęciem” bytu — tematyzacją transcendentalnego dążenia umysłu do prawdy. W języku proponowanej przez autora *Insight* argumentacji teistycznej wyrażenie *the notion of God* znaczy tyle, co rozumiejące ujęcie Boga. Chodzi tutaj o intelektualny „wgląd” w naturę bytu absolutnego — o ile taki byt istnieje. W każdym razie tylko na podstawie analogii sens wyrażenia *the notion of God* odpowiada „pojęciu” Boga (por. LONERGAN, *Insight: Preface to a Discussion*, s. 147; DOBROCYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 97–98, 174).

¹²⁵ LONERGAN, *Insight*, s. 657–658; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 110.

¹²⁶ *Tamże*; por. LONERGAN, *Cognitive Structure*, s. 214 (*By an idea is meant the content of an act of understanding; hence the idea of being is the content of the act that understands being; as being is unrestricted, so the act must be unrestricted. The idea of being, then, is the divine essence 'qua species intelligibilis' of divine understanding*).

¹²⁷ TENZE, *Insight*, s. 658–669.

pierwotną prawdą. (3) Poprawny i prawdziwy akt rozumienia dotyczy bytu. Dlatego to, co pierwotnie inteligibilne, jest identyczne z „bytem pierwotnym”. Byt ten ma charakter „duchowy” w sensie całkowitej identyczności aktu rozumienia i tego, co inteligibilne — „rozumiejącego i rozumianego”. (4) Byt pierwotny nie wykazuje żadnego braku czy niedoskonałości — jest bowiem identyczny z nieograniczonym aktem rozumienia wszystkiego o wszystkim. (5) Dobro jest zamienne z bytem inteligibilnym. Byt pierwotny jest więc zarazem „pierwotnym dobrem”. (6) Doskonały charakter bytu natury duchowej (będącego jednością „rozumiejącego i rozumianego”) wymaga, by możliwa do stwierdzenia prawda została stwierdzona, a możliwe do akceptacji dobro zostało przyjęte. Dlatego sfera pierwotnie inteligibilna, identyczna z prawdą i dobrem, jest identyczna nie tylko z nieograniczonym aktem rozumienia, lecz także z doskonałym aktem afirmacji pierwotnej prawdy i doskonałym aktem uznania pierwotnego dobra. Jednym słowem, nieograniczone rozumienie utożsamia się z tym, co pierwotnie inteligibilne, doskonała afirmacja z pierwotną prawdą, wreszcie doskonały akt akceptacji dobra z pierwotnym dobrem. (7) To, co pierwotnie inteligibilne, wyjaśnia samo siebie, ponieważ ujmuje siebie poprzez nieograniczony akt rozumienia. (8) Byt pierwotny jest bytem nieuwarunkowanym. (9) Byt pierwotny jest albo konieczny, albo niemożliwy. Nie może być przygodny (ontycznie zależny). Jeżeli istnieje, to istnieje w sposób konieczny i nieuwarunkowany. (10) Istnieje tylko jeden byt pierwotny, podobnie jak istnieje tylko jeden nieograniczony akt rozumienia. (11) Byt pierwotny jest bytem prostym. (12) Byt pierwotny — jako byt natury duchowej — istnieje poza czasem i nie zajmuje miejsca w przestrzeni. (13) Byt pierwotny jest wieczny. (14) To, co wtórnie inteligibilne, ma charakter uwarunkowany — jest przedmiotem możliwego rozumienia, o ile istnieje sfera pierwotnie inteligibilna. (15) Doskonały byt pierwotny jest „wszechmocną” przyczyną sprawczą — absolutną podstawą wszystkiego, co realnie istnieje. (16) Byt pierwotny jest „wszechwiedzącą” przyczyną wzorcą. W tym znaczeniu utożsamia się z ideą bytu — ujmuje w sobie inteligibilny porządek możliwej przestrzeni ontycznej we wszystkich jej elementach i aspektach. (17) Byt pierwotny jest wolny, ponieważ sam w sobie jest nieuwarunkowany. (18) Doskonały byt pierwotny nie podlega rozwojowi — jest niezmienny. (19) Bóg — w myśl powyższych twierdzeń ontologicznych identyczny z bytem pierwotnym — jest stwórcą wszystkiego, co istnieje i stanowi przedmiot rozumnego wyjaśnienia. (20) Bóg zachowuje (podtrzymuje) w istnieniu byty przygodne — jest trwałą podstawą ich egzystencji i inteligibilnej struktury ontycznej. (21) Bóg jest pierwszym sprawcą każdego zdarzenia i procesu w świecie realnym. (22) Bóg jest ostateczną przyczyną celową wszystkiego, co istnieje, w związku z tym także podstawą obiektywnego porządku wartości i ostatecznym „przedmiotem” wszelkich dążeń. (23) Możliwa jest „transformacja” metafizyki w taki model refleksji, w którym analiza bytu proporcjonalnego nieuchronnie prowadzi do pytania o byt transcendentny. (24) Podobna transformacja dotyczy etyki. Ta ostatnia kieruje się w stronę teorii uzasadniającej wartości i normy moralne w oparciu o porządek transcendentny. Moralna ocena ludzkiego działania zakłada wtedy moment odpowiedzialności przed Bogiem. (25) Faktem bezspornym

jest istnienie zła i grzechu. W tej kwestii najpierw należy wyróżnić tak zwany „grzech pierwotny” (*basic sin*). Jest on (w znaczeniu pewnej „opcji fundamentalnej”) albo odmową wyboru moralnie normatywnego sposobu działania, albo odmową odrzucenia czynu nagannego. Grzech pierwotny pozostaje w ścisłym związku z irracjonalnym nastawieniem ludzkiej świadomości. Jego konsekwencją jest zło moralne w każdej konkretnej postaci. (26) Bóg jest osobą. Chociaż w toku dotychczasowej analizy od początku rozważano „nieosobowy” problem bytu, badano nieograniczony akt rozumienia w relacji do uniwersum rzeczy w ogóle, brano pod uwagę przedmiot intencjonalny, który, jeżeli istnieje, zostanie poznany w kategoriach przedmiotowej ontologii — to jednak usprawiedliwionym rezultatem przeprowadzonej refleksji jest pojęcie bytu osobowego. Bóg, podobnie jak człowiek, jest bytem racjonalnej samoświadomości. To, co w przypadku człowieka jest nieograniczonym pragnieniem wiedzy — przy ograniczonym stopniu jego zaspokojenia — w wypadku Boga jest nieograniczonym aktem poznania wszystkiego o wszystkim. Ten nieograniczony akt racjonalnej samoświadomości przesądza o tym, że Bóg jest podmiotem i osobą (z jej typowymi atrybutami). Z ujęcia Boga jako osoby wynika także osobowy horyzont widzenia porządku całej rzeczywistości. Porządek ten, jak powie Lonergan, nie jest ani czystym projektem ontologicznym, ani planem opanowania świata, lecz inteligibilnym układem wyznaczającym normatywny model rozumnej egzystencji i w pełni osobowego odniesienia człowieka do innych¹²⁸.

Ontologiczna charakterystyka bytu transcendentnego odpowiada na pytanie „czym on jest”, jeżeli istnieje, nie rozstrzyga jednak sprawy jego egzystencji. Z dotychczasowych rozważań wynika, że (transcendentna) idea bytu utożsamia się z ideą Boga. Ale idea — jako przedmiot myśli — wzbudza dalsze pytania, uruchamiając proces krytycznej refleksji. Czy Bóg, opisany w przedstawionym wyżej ujęciu, jest bytem realnym? Czy jest On przedmiotem racjonalnej afirmacji? Krótko mówiąc, czy Bóg istnieje? Całkowite i obiektywne poznanie bytu zawsze wymaga racjonalnej afirmacji jego istnienia. Dotyczy to również naturalnego poznania Boga. Lonergan zwraca uwagę, iż afirmacja istnienia Boga jest aktem szczególnego rodzaju. Nie ma ona nic wspólnego z próbą prostego przypisania Bogu (idei bytu absolutnego) atrybutu egzystencji, nie wyczerpuje się też w naturalnych aktach osobowego przeżycia religijnego¹²⁹. Afirmatywne poznanie Boga to proces złożony, w metodologicznym znaczeniu tego słowa „dyskursywny”, zakładający odpowiednie rozumowanie.

Pierwszym etapem argumentacji teistycznej jest próba intelektualnego „rozpoznania” bytu absolutnego i utworzenia „pojęcia” Boga (*the notion of God*). Pojęcie to — była o tym mowa wyżej — łączy się z nieograniczonym aktem rozumienia

¹²⁸ *Tamże*, s. 669.

¹²⁹ *Tamże*. Według Lonergana zasadom krytycznej afirmacji Boga nie odpowiada również model analizy przyjmowany w różnych nurtach filozofii egzystencjalnej. Dyskurs tej filozofii pozwala na stosunkowo wszechstronny opis zdarzeń egzystencjalnych, pomija jednak problem możliwości racjonalnego i ostatecznego wyjaśnienia „tajemnicy bytu”, w tym także sensu samego człowieka.

i odpowiada na pytanie „czym Bóg jest”. Natomiast pytanie o istnienie Boga jest pytaniem o to, czy ów nieograniczony i samowyjaśniający się akt rozumienia jest realnym bytem — „czy jest on tylko przedmiotem myśli, czy rzeczywistością”¹³⁰. Ponieważ odpowiedź na pytanie „czym Bóg jest” nie jest identyczna z afirmacją istnienia Boga, z gruntu błędne są wszystkie formy dowodu ontologicznego¹³¹. Argumentacja ontologiczna polega na nieuprawnionym przejściu od pojęcia do sądu egzystencjalnego. Tymczasem wiadomo, że z samych pojęć wyprowadza się jedynie zdania analityczne — przejście do sądu stwierdzającego realne istnienie bytu jest niemożliwe. Z drugiej strony, przypomnijmy, nieograniczony akt rozumienia z natury nie podlega empirycznej weryfikacji — nie znajduje podstaw ani w doświadczeniu zewnętrznym, ani w introspekcji. Czy wobec tego racjonalna afirmacja Boga jest w ogóle możliwa? Zdaniem Lonergana jest możliwa, ale tylko w takim modelu poznawczym, w którym proces weryfikacji jest nie tyle próbą odwołania się do danych doświadczenia, ile raczej sprawą krytycznej refleksji nad warunkami obiektywnej wiedzy o rzeczywistości. Analiza poznania ludzkiego wykazuje, że tylko zrelektowane ujęcie tego, co nieuwarunkowane, stwarza podstawy dla sądu afirmującego dany stan rzeczy¹³². Istnieją odmienne typy tego, co nieuwarunkowane — ich wyróżnienie jest uprzednie względem każdej formy weryfikacji. Przede wszystkim w obszarze bytu proporcjonalnego, o czym była już mowa, istnieje to, co „wirtualnie nieuwarunkowane”, czego warunki są spełnione bądź spełniają się stopniowo. Rozpoznanie tych warunków daje konkretne sądy o faktach. W porządku interpretacji metafizycznej ujęcie tego, co nieuwarunkowane, zyskuje głębszy wymiar i w ostatecznym rozrachunku pozwala na afirmację bytu absolutnego. Zasadnicza myśl Lonergana jest następująca. Dowód ontologiczny nie wytrzymuje krytyki, ponieważ samo pojęcie bytu absolutnego nie daje wystarczających podstaw do sformułowania sądu stwierdzającego istnienie Boga. Tym, o co należy uzupełnić czyste pojęcie, nie jest „doświadczenie” Boga, lecz „ujęcie tego, co nieuwarunkowane”¹³³. Rozumowo koniecznym następstwem owego ujęcia jest akt afirmacji istnienia Boga. Przy czym to, co nieuwarunkowane, nie jest „formalnie nieuwarunkowanym” (tym, czym Bóg jest sam w sobie — co ujmuje nieograniczony i samowyjaśniający się akt rozumienia), lecz wirtualnie nieuwarunkowanym, które polega na odpowiednim wnioskowaniu o istnieniu Boga z przesłanek uznanych za prawdziwe¹³⁴.

W ten sposób istnienie Boga zostaje poznane w rozumowaniu, które przybiera następującą postać: „Jeżeli to, co realne, jest całkowicie inteligibilne, to Bóg istnieje

¹³⁰ *Tamże*, s. 670.

¹³¹ *Tamże*, s. 670–671. W argumentacji Lonergana, kiedy poznajemy „czym Bóg jest”, nasze ujęcie nie jest nieograniczonym, lecz jedynie „ograniczonym aktem rozumienia, który ekstrapoluje od siebie do nieograniczonego aktu i za pomocą dalszych pytań określa jego atrybuty” (*tamże*, s. 670). Nie rozstrzyga to jednak kwestii realnego istnienia Boga. Odpowiedź na pytanie „czym Bóg jest” byłaby identyczna z afirmacją istnienia Boga wyłącznie w samopoznaniu bytu absolutnego (por. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 175).

¹³² LONERGAN, *Insight*, s. 671.

¹³³ *Tamże*, s. 672.

¹³⁴ *Tamże*; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 111; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 139.

je (1). To, co realne, jest całkowicie inteligibilne (2). Zatem Bóg istnieje¹³⁵. Analiza tego rodzaju argumentacji wymaga zbadania obydwu przesłanek sylogizmu.

Co do przesłanki mniejszej (2), wykazuje się, że byt jest całkowicie inteligibilny (a), następnie że to, co realne, jest identyczne z bytem (b), więc — w konsekwencji — to, co realne, jest całkowicie inteligibilne. Otóż byt jest przedmiotem nieograniczonego pragnienia poznania — intelektualnego rozumienia i racjonalnej refleksji. Kategorialne akty poznawcze prowadzą do fragmentarycznej, ograniczonej wiedzy o rzeczywistości. Natomiast pierwotne dążenie umysłu do „integralnej” prawdy spełnia się — osiąga swój przedmiot, czyli byt — wówczas, gdy poznanie wyczerpuje wszystkie pytania, przypisując każdemu z nich poprawną odpowiedź. W tym znaczeniu byt (z natury poznawalny) jest całkowicie inteligibilny (ad a). Z kolei to, co realne, jest identyczne z bytem (ad b), ponieważ obejmuje cały zakres tego, co jest zarazem przedmiotem myśli i przedmiotem obiektywnej afirmacji (to, co realne, wyklucza to, co jest wyłącznie przedmiotem myśli). Byt jest poznawalny w aktach rozumienia i racjonalnej afirmacji. Jeżeli tak, to istotnie to, co realne, jest całkowicie inteligibilne (ad 2)¹³⁶.

Przesłanka większa (1) ma postać zdania warunkowego: „Jeżeli to, co realne, jest całkowicie inteligibilne, to Bóg istnieje”. Rozważając to zdanie, dowód można sformułować w następujący sposób: „Jeżeli to, co realne, jest całkowicie inteligibilne, to całkowita inteligibilność istnieje (a). Jeżeli całkowita inteligibilność istnieje, to istnieje idea bytu (b). Jeżeli idea bytu istnieje, to Bóg istnieje (c). Zatem jeżeli to, co realne, jest w pełni inteligibilne, to Bóg istnieje¹³⁷”. Komentując powyższy zapis, należy poczynić pewne uwagi. To, co realne, nie byłoby całkowicie inteligibilne, gdyby nie istniała całkowita inteligibilność (ad a). Jedyne możliwe typy całkowitej inteligibilności to inteligibilność natury „duchowej”, tożsama z nieograniczonym (pełnym) rozumieniem wszystkiego o wszystkim. Rozumienie to jest identyczne z „ideą bytu” (ad b). Wreszcie, jeżeli idea bytu istnieje, to istnieje zarazem nieograniczony (absolutny) akt rozumienia, posiadający wszystkie atrybuty Boga, co już wcześniej wykazano. Zatem jeżeli idea bytu istnieje, to Bóg istnieje (ad c)¹³⁸.

Argumentacja Lonergana przyjmuje formę „dowodu”. Jednak, zdaniem samego autora, dowód nie jest w tym wypadku „procesem automatycznym”, który w sposób prosty prowadzi do sądu rozstrzygającego. Zapis proponowanej w *Insight* drogi argumentacji jest raczej swoistym „układem znaków”, któremu odpowiada pewien

¹³⁵ LONERGAN, *Insight*, s. 672: *If the real is completely intelligible, God exists. But the real is completely intelligible. Therefore, God exists* (numeracja przesłanek w tłumaczeniu polskim — J.C.).

¹³⁶ *Tamże*, s. 672–673; por. WILSON, *art. cyt.*, s. 269–270.

¹³⁷ LONERGAN, *Insight*, s. 673.

¹³⁸ *Tamże*, s. 673–674. Ponieważ zasadniczym motywem argumentacji jest tutaj utożsamienie całkowitej inteligibilności z nieograniczonym aktem rozumienia, posiadającym przymioty bytu absolutnego, dowód można sformułować także następująco: „to, co realne, nie może być całkowicie inteligibilne, jeżeli całkowita inteligibilność jest nierealna; ale też całkowita inteligibilność nie może być realna, jeżeli nieograniczony akt rozumienia jest tylko i wyłącznie przedmiotem myśli” (*tamże*, s. 676).

określony porządek logiczny¹³⁹. Znaki te reprezentują to, co wirtualnie nieuwarunkowane. Jednocześnie wskazują na „nieograniczony akt rozumienia” — odślaniają horyzont bytu absolutnego. Ale afirmatywne ujęcie rzeczywistości nieuwarunkowanej i sformułowanie logicznego sądu jest zawsze immanentnym aktem rozumnej świadomości i osobowej decyzji, aktem, który każdy spełnia sam w porządku indywidualnej refleksji i wolnego wyboru¹⁴⁰. Dyskurs logiczny odgrywa ważną rolę, nie wyczerpuje jednak całej struktury poznania Boga. Poznanie to — z uwagi na transcendentalny typ analizy i podobny model ontologii — łączy horyzont obiektywnego odniesienia do bytu z samoafirmacją podmiotu. Zakłada przy tym także moment nieuchronnej refleksji pragmatycznej, w ramach której do głosu dochodzą akty osobowego przeświadczenia i zaangażowania człowieka uznającego prawdę o istnieniu Boga¹⁴¹.

Lonergan utrzymuje, iż koncepcja Boga jako nieograniczonego aktu rozumienia, mimo odmiennej metody poznawczej, jest zbieżna zarówno z ujęciem ARYSTOTELESA, który opisuje byt absolutny w kategoriach *noesis noeseos*, jak i z TOMASZOWYM modelem *ipsum intelligere*¹⁴². W tym drugim przypadku analogia dotyczy też struktury „dowodu”, przynajmniej w tym zakresie, w jakim szuka się ostatecznej racji wyjaśniającej byt proporcjonalny. Według Lonergana „drogi” Tomasza to szczegółowe przykłady ogólnej zasady, w myśl której względna inteligibilność bytu proporcjonalnego domaga się uznania pełnej i absolutnej inteligibilności¹⁴³

Na kartach *Insight* Lonergan parokrotnie podejmuje krytykę dowodu ontologicznego. Za Tomaszem z Akwinu odrzuca możliwość czysto apriorycznej, bezpośredniej wiedzy o Bogu, opowiadając się za aposteriorycznym modelem poznania¹⁴⁴. Wielu komentatorów sądzi jednak, że forma przedstawionej przez niego argumentacji w pewnym stopniu „pomniejsza” wymagany dystans w stosunku do ontologicznego sposobu uzasadnienia¹⁴⁵. Powodem kontrowersji jest metodyczny punkt wyjścia, w którym postuluje się intencjonalną analizę ludzkiego poznania ze szczególnym uwzględnieniem inteligencji — jej dynamiki, funkcji i zasięgu. Analiza inteligencji wyprzedza przedmiotowy namysł nad bytem, sugeruje więc możliwe, zdaniem niektórych, utożsamienie rozumienia (myślenia) z obiektywnym poznaniem. Taka sytuacja usprawiedliwiałaby proste przejście od idei bytu absolutnego do tezy o realnym istnieniu Boga. Skrajnym ujęciem powstającej w tym wypadku aporii jest pytanie: czy Bóg jest konstytutywną zasadą naszej percepcji, czy też kon-

¹³⁹ *Tamże*, s. 672–674; por. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 178; MASCALL, *dz. cyt.*, s. 112.

¹⁴⁰ Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 672.

¹⁴¹ *Tamże*, s. 672, 674–675, 683–684; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 112.

¹⁴² Zob. LONERGAN, *Insight*, s. 677–678; por. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 113; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 123; DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 178.

¹⁴³ LONERGAN, *Insight*, s. 678.

¹⁴⁴ *Tamże*, s. 677–678; por. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 106–107, 331–332; SALA, *B. Lonergans Methode*, s. 45.

¹⁴⁵ Por. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 178.

stytutową zasadą samej rzeczywistości? Według Mascalla, na przykład, Lonergan, wyjaśniając własne stanowisko, zmierza w kierunku interpretacji noetycznej. Koncepcja nieograniczonego aktu rozumienia byłaby — w tym układzie — potwierdzeniem poglądu, zgodnie z którym Bóg jest przede wszystkim konstytutową racją i zasadą naszego poznania¹⁴⁶. Mimo podobnych pytań i uzasadnionych zastrzeżeń należy stwierdzić, że porządek argumentacji Lonergana w sposób istotny odbiega od dowodu ontologicznego. W tym ostatnim wychodzi się bezpośrednio od idei Boga, nie bacząc na to, że samo myślenie nie jest jeszcze poznaniem tego, co realne. Natomiast Lonergan „wyrusza” w długą drogę wiodącą ostatecznie do racjonalnej afirmacji Boga. Bada strukturę i obiektywny wymiar intencjonalnych aktów poznawczych, analizuje horyzont noetycznej transcendencji, wyjaśnia izomorfizm poznania i bytu, uzasadnia istnienie całkowitej inteligibilności i nieograniczonego aktu rozumienia, wreszcie przeprowadza złożone wnioski¹⁴⁷. Tego typu argumentacja wykazuje oczywisty kontrast względem dowodu ontologicznego. Przekonanie o istnieniu Boga nie wynika z analizy czystego pojęcia — nie jest prostą funkcją powiązania idei bytu absolutnego z „doświadczeniem” jego egzystencji. Możliwe ujęcie Boga zakłada moment refleksji nad bytem, nad warunkami obiektywnego poznania rzeczywistości. Z kolei afirmacja istnienia Boga wiąże się z uznaniem tego, że byt realny jest całkowicie inteligibilnym przedmiotem nieograniczonego dążenia umysłu do prawdy oraz z utożsamieniem całkowitej inteligibilności z nieograniczonym aktem rozumienia. W tej konfiguracji właściwa odpowiedź na postawione wcześniej pytanie znosi jego alternatywny charakter. Bóg jako konstytutowa zasada całkowitej inteligibilności wszystkiego, co istnieje — ostateczna racja wszelkiej prawdy i sensu — jest jednocześnie konstytutową zasadą samego bytu.

Argumentacja Lonergana ma charakter transcendentalny, wychodzi bowiem od krytycznej refleksji nad warunkami możliwości poznania ludzkiego. Wgląd w intencjonalną strukturę operacji noetycznych pozwala, między innymi, na ustalenie stosunku między aktami a ich przedmiotami, potwierdzając fakt dynamicznego odniesienia umysłu do bytu. Odślania zatem nieuchronny horyzont metafizyki. W ramach tej ostatniej afirmacja Boga jest racjonalnym wyjaśnieniem przygodnej, ale inteligibilnej rzeczywistości bytu uwarunkowanego¹⁴⁸. Porządek argumentacji, przypomnijmy, wskazują dwa etapy. Pierwszy z nich wyznacza przejście od noetycznej transcendencji umysłu do „transcendentnego podmiotu nieograniczonego aktu rozumienia”¹⁴⁹. Rezultatem czynności poznawczych tej fazy jest „intelektualny wgląd” w naturę bytu absolutnego. Drugi etap polega na odpowiednim rozumowaniu, w którym stwierdza się realne istnienie Boga. W każdym razie ten typ refleksji trans-

¹⁴⁶ Zob. MASCALL, *dz. cyt.*, s. 112–113; por. WILSON, *art. cyt.*, s. 274–275.

¹⁴⁷ Zob. DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 178; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 133–139; SALA, *B. Lonergans Methode*, s. 39–45.

¹⁴⁸ LONERGAN, *Insight*, s. 677–678; SALA, *B. Lonergans Methode*, s. 45; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 133, 139; WILSON, *art. cyt.*, s. 266–271.

¹⁴⁹ LONERGAN, *Insight*, s. 679–680.

cidentalnej ma charakter zasadniczo metafizyczny — bierze się w nim pod uwagę moment odniesienia poznania do bytu w ogóle. Dla realistycznej filozofii Boga jest to z pewnością podstawowy model analizy. Wydaje się jednak, że metoda transcendentálna otwiera także drogę argumentacji o nachyleniu antropologicznym. W tekstach Lonergana znajdujemy wyraźne sugestie na ten temat. Najkrócej mówiąc, chodzi w tym wypadku o to, by w punkcie wyjścia rozważań teistycznych zwrócić większą uwagę na problem człowieka. Pytanie o samorozumienie i ostateczną prawdę ludzkiej egzystencji określa szczególną perspektywę możliwego poznania Boga. Transcendencja w kierunku Boga jest zawsze formą samotranscendencji człowieka — w aktach poznania, wolności i osobowej komunikacji z innymi¹⁵⁰. Poszukując pełnej prawdy bytu, człowiek pyta również (być może przede wszystkim) o sens życia i ostateczny cel istnienia. Podobne pytania wyrastają z doświadczenia egzystencjalnej przygodności ludzkiego losu i nieuchronnie kierują myśl ku Bogu.

Poznanie Boga jest, według Lonergana, jednym, spójnym aktem noetycznym, tak jak jeden jest nieograniczony akt rozumienia wszystkiego o wszystkim. Zróżnicowanie ludzkiej świadomości wskazuje wprawdzie odmienne sposoby możliwego nastawienia, ale nie podważa zasadniczej koherencji postawy teistycznej. Stąd afirmacja Boga w aktach wiary religijnej czy też w doświadczeniu mistycznym to po prostu komplementarne — w stosunku do argumentu metafizycznego — porządki poznania¹⁵¹. Wypada jednak zauważyć, że w *Insight* teza o komplementarnym powiązaniu filozoficznej i religijnej perspektywy poznawczej nie znajduje należytego potwierdzenia. Dlatego w tekstach późniejszych, o czym była już mowa, Lonergan zwraca uwagę na jednostronny charakter przedstawionego w *Insight* modelu argumentacji¹⁵². Jego zdaniem dziewiętnasty rozdział wspomnianej monografii zbyt mocno tkwi w kategoriach tradycyjnej, przedmiotowej metody myślenia¹⁵³. Postulowany w innych partiach książki zwrot do podmiotu, w nauce o poznaniu Boga ma wymiar jedynie formalny i ontologiczny. Zwrot ten odsłania horyzont noetycznej transcendencji człowieka, jednak w istocie zatrzymuje dyskurs na poziomie przedmiotowej metafizyki poznania i opisu natury bytu absolutnego. Podstawowym mankamentem takiej opcji jest to, że nie uwzględnia ona horyzontu doświadczenia religijnego¹⁵⁴. Mimo iż Lonergan, wyjaśniając strukturę własnego argumentu, sygnalizuje moment świadomej i osobowej decyzji, to jednak w tym wypadku podmiot racjonalnego poznania Boga pozostaje poza kontekstem konkretnej, autentycznej egzystencji wiary. Intelktualna, wyłącznie poznawcza samotranscendencja pod-

¹⁵⁰ Tamże, s. 683, 729–730; por. TENZE, *Metoda w teologii*, s. 108–109; WILSON, *art. cyt.*, s. 273–274; MCCOOL, *art. cyt.*, s. 129–130, 145–147.

¹⁵¹ LONERGAN, *Insight*, s. 680; por. TENZE, *Philosophy of God and Theology*, s. 39; TENZE, *The Natural Desire to See God*, s. 83–84.

¹⁵² Zob. LONERGAN, *Insight Revisited*, s. 277; TENZE, *Philosophy of God*, s. 11–13; por. MCCOOL, *art. cyt.*, s. 145.

¹⁵³ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 13.

¹⁵⁴ Tamże, s. 12–14.

miotu wyczerpuje niemal cały zakres możliwej aktywności duchowej, przysłaniając tak ważne w myśleniu teistycznym formy zaangażowania, jak „nawrócenie” moralne i religijne¹⁵⁵. W każdym razie negatywną konsekwencją podobnej postawy jest pogłębienie starej opozycji między „Bogiem filozofii” a „Bogiem wiary”¹⁵⁶. Stąd, wysuwany przez samego Lonergana, postulat rewizji tradycyjnej teologii naturalnej, w tym także jego własnej — przedstawionej w *Insight* — koncepcji. Chodzi o to, by w punkcie wyjścia argumentacji teistycznej w należyтым stopniu uwzględnić fakt zróżnicowania ludzkiej świadomości, a tym samym cały — zintegrowany — horyzont samotranscendencji podmiotu i osoby. Podstawowym źródłem możliwych pytań o Boga, przypomnijmy, jest transcendentalny namysł nad samym aktem zapytywania¹⁵⁷. Na poziomie pytań właściwych dla inteligencji dochodzimy do odpowiedniego rozumienia, które zakłada inteligibilny porządek bytu. Powstaje zatem uzasadnione pytanie o rozumną podstawę owej inteligibilności. Na poziomie pytań swoistych dla refleksji ujmujemy to, co wirtualnie nieuwarunkowane. Poznając tą drogą byty przygodnej rzeczywistości, pytamy o istnienie bytu koniecznego. Na poziomie pytań swoistych dla rozwagi odnosimy się do porządku obiektywnych wartości, poszukując ich ostatecznego uzasadnienia. W ten sposób urzeczywistniamy samotranscendencję moralną — pytamy bowiem o absolutny horyzont dobra, rzetelnej współpracy, porozumienia i prawdziwej miłości. Lonergan przekonuje, że transcendentalne pytania inteligencji, refleksji i rozwagi konstytuują naszą zdolność do samotranscendencji¹⁵⁸. Natomiast aktualizacją i osobowym spełnieniem tego rodzaju dyspozycji jest przede wszystkim „bycie-w-miłości”¹⁵⁹. W stopniu dojrzałym obejmuje ono całą istotę człowieka — staje się „pierwszą zasadą” jego bytu, poznania i osobowego odniesienia do innych. Istnieje wreszcie, komplementarny do poprzednich, poziom pytań wyrastających z refleksji nad doświadczeniem religijnym. Na tym poziomie pytamy o rzeczywisty „przedmiot” nieograniczonego „bycia-w-miłości”¹⁶⁰. W istocie dopiero to pytanie otwiera właściwy horyzont poznania i afirmacji Boga. Bycie w miłości z Bogiem — jako wypadkowa pierwotnego daru Bożej miłości i stosownej odpowiedzi człowieka — jest niewątpliwie podstawową formą spełnienia osobowej samotranscendencji. Według Lonergana samotranscendencja podmiotu rozwija się stopniowo, w ramach jednego, zwartego procesu, w którym pytanie o Boga zakłada na ogół cztery sugerowane już poziomy: noetyczny, meta-

¹⁵⁵ *Tamże*, s. 12; por. TRACY, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 217.

¹⁵⁶ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 11–12, 52; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 120; MEYNELL, *Lonergan's Method*, s. 166.

¹⁵⁷ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 52; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 107–108; por. VAN ROO, *art. cyt.*, s. 111; REISER, *art. cyt.*, s. 251.

¹⁵⁸ Zob. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 52–56; por. VAN ROO, *art. cyt.*, s. 111–112; MUELLER, *art. cyt.*, s. 237–239.

¹⁵⁹ LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 109–110; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 129; por. TRACY, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 217; MUELLER, *art. cyt.*, s. 241; REISER, *art. cyt.*, s. 248–249.

¹⁶⁰ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 54; TENŻE, *Insight Revisited*, s. 277; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 110–112; MUELLER, *art. cyt.*, s. 242–246; VAN ROO, *art. cyt.*, s. 129–130.

fizyczny, moralny i religijny¹⁶¹. Doświadczenie religijne, którego źródłem jest dar Bożej miłości, a treścią nieograniczone bycie w miłości z Bogiem, stanowi zasadniczo autonomiczną drogę poznania Boga. Jeżeli jednak jego kontekstem jest odpowiedni namysł filozoficzny, podyktowany pytaniami inteligencji i refleksji, wówczas można mówić o usprawiedliwionej filozofii Boga, która łączy w jedną całość „nieograniczony akt rozumienia” (wyjaśniający inteligibilny porządek świata) z „nieograniczonym byciem w miłości”¹⁶². Tylko w ten sposób można powiązać poznanie metafizyczne z momentem osobowej samoafirmacji podmiotu religijnego i w konsekwencji przewyciężyć rozdarcie między Bogiem filozofii a Bogiem wiary¹⁶³

Próba oceny propozycji Lonergana zakłada dwa poziomy analizy. Pierwszy z nich związany jest z nurtem krytyki „wewnętrznej”, podjętej przez samego autora *Insight*. Z perspektywy pewnego dystansu Lonergan rozważa własny argument „z inteligibilności” (oparty na kategoriach poznawczej samotranscendencji podmiotu) na tle krytyki tradycyjnej doktryny o naturalnym poznaniu Boga i sam dostrzega jego niewystarczalność. W rezultacie tej oceny szkicuje projekt ukazujący możliwe przejście od poznawczej do moralnej i religijnej samotranscendencji człowieka¹⁶⁴. Dopiero ta ostatnia otwiera właściwy horyzont doświadczenia Boga. Drugi poziom krytycznej analizy łączy się z kwestią oceny kluczowych założeń filozofii i metody transcendentalnej. Podstawowe pytanie dotyczy w tym wypadku obiektywności naturalnego poznania Boga. W nastawieniu transcendentalnym wszelki dyskurs o Bogu implikuje zwrot do podmiotowych struktur ludzkiej aktywności poznawczej. Bóg, przypomina Lonergan, nie jest przedmiotem poznania w sensie empiryzmu czy naiwnego realizmu. Jeżeli jednak przez przedmiot rozumiemy to, co zamierzone w pytaniu — „co istnieje w świecie zapośredniczonym przez znaczenie” — wówczas możliwe jest obiektywne ujęcie Boga¹⁶⁵. Ma ono związek z dynamiczną strukturą ludzkiego poznania — z aprioryczną otwartością umysłu i osoby na horyzont transcendentnej tajemnicy. W tym porządku odniesienie do Boga jest kulminacją intelektualnej, moralnej i religijnej samotranscendencji podmiotu w jego pytaniach o absolutną podstawę prawdy i dobra, o ostateczny sens wszystkiego, co istnieje¹⁶⁶.

W przekonaniu Lonergana intencjonalny charakter czynności poznawczych — z natury skierowanych na sferę bytu — przesądza o tym, że są one wewnętrznie

¹⁶¹ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 54–55; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 128, 130–132; por. MEYNELL, *Lonergan's Method*, s. 165–166; TRACY, *Lonergan's Foundational Theology*, s. 218–219.

¹⁶² Por. LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 54; MUELLER, *art. cyt.*, s. 241–242.

¹⁶³ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 131–133; TENŻE, *Philosophy of God*, s. 52–59; por. MCCOOL, *art. cyt.*, s. 153; KEEFE, *art. cyt.*, s. 48.

¹⁶⁴ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 11–12, 52–55; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 108–109; por. MCCOOL, *art. cyt.*, s. 145–147; MUELLER, *art. cyt.*, s. 240–241.

¹⁶⁵ LONERGAN, *Natural Knowledge of God*, s. 121–123, 127; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 330–331; DOBROCZYŃSKI, *dz. cyt.*, s. 290–291.

¹⁶⁶ Zob. LONERGAN, *Metoda w teologii*, s. 107–110, 330–331.

obiektywne. Dynamiczne odniesienie do bytu stymuluje poznanie, wzbudza kolejne akty, na etapie krytycznej refleksji prowadzi od przedmiotów myśli do niepodważalnych i w pełni obiektywnych sądów o rzeczywistości. W „stacycznym” modelu poznania obiektywność była funkcją samooczywistych zasad, bezpośredniego doświadczenia i ścisłego rozumowania. W modelu „dynamicznym” obiektywność jest „owocem autentycznej podmiotowości” — funkcją uważnych, inteligentnych i racjonalnych działań umysłu, tworzących normatywny wzorzec interpretacji wszystkiego, co istnieje i jest poznawalne¹⁶⁷. Lonergan podkreśla, że obiektywna prawda jest niezależna od podmiotu, ale — wbrew dogmatom naiwnego realizmu — jej poznawcze ujęcie nie jest rezultatem prostego odwzorowania ontycznych struktur rzeczy. Poszukiwanie obiektywnej prawdy łączy się z nieusuwalnym napięciem między rzeczywistością a ograniczonymi możliwościami ludzkiego umysłu i w związku z tym wymaga zreflektowanej analizy podmiotowych warunków poznania i rozumienia¹⁶⁸. Dotyczy to również prawdy o Bogu. Obiektywne poznanie Boga jest poznaniem bytu niezależnego od podmiotu i osoby ludzkiej, ale samo — jako duchowy akt człowieka — nie jest możliwe poza podmiotowym horyzontem naszego doświadczenia i myślenia. Każdy argument za istnieniem Boga implikuje pewien system myślowy i hermeneutyczny, a ten z kolei zakłada „subiektywny” horyzont świadomości, w którym pytanie o Boga pozostaje w nieuchronnym związku z dynamiczną otwartością i samointerpretacją człowieka poznającego świat i tajemnicę własnej istoty¹⁶⁹. W tym układzie koniecznym warunkiem i w gruncie rzeczy jedyną możliwą drogą obiektywnego poznania Boga jest wspomniana już — intelektualna, moralna i religijna — samotranscendencja podmiotu¹⁷⁰. Próba usprawiedliwienia obiektywnej prawdy o Bogu niezależnie od samotranscendencji prowadzi jedynie do złudzeń.

Przeciwnicy transcendentalnego sposobu refleksji (E. GILSON, C. FABRO, B. LAKEBRINK, M.A. KRAPIEC) uważają, że osłabia on lub wręcz podważa realizm i obiektywny charakter poznania ludzkiego. Ich zdaniem, postulowany w punkcie wyjścia wszelkich rozważań zwrot do apriorycznych, podmiotowych warunków doświadczenia zamyka drogę do realnych struktur bytu — nie pozwala na dojście do innej rzeczywistości, jak tylko pomyślana¹⁷¹. W świetle tak radykalnej oceny metoda transcendentalna wyklucza możliwość pytania o istnienie bytu absolutnego. Z punktu widzenia filozofii bezpośredniego realizmu, transcendentalna analiza apriorycznych kategorii poznawczych, ograniczona do immanentnej sfery podmiotu, nie

¹⁶⁷ TENŻE, *Philosophy of God*, s. 51, 61; TENŻE, *The Subject*, s. 70–73; por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 202–209.

¹⁶⁸ LONERGAN, *The Subject*, s. 70–72.

¹⁶⁹ TENŻE, *Philosophy of God*, s. 12–13; TENŻE, *Metoda w teologii*, s. 326–327; DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 213.

¹⁷⁰ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 52–55; TENŻE, *Natural Knowledge of God*, s. 128–132.

¹⁷¹ W kwestii oceny filozofii transcendentalnej zob. m.in.: HERBUT, *Problem metody transcendentalnej*, s. 63–66; W. HOERES, *Kritik der transzendentalphilosophischen Erkenntnistheorie*, Stuttgart 1969.

daje podstaw do obiektywnej afirmacji Boga. Krytycy tego rodzaju analizy twierdzą, że nawet jeżeli ujawnia ona moment pewnej otwartości człowieka na „nieograniczony horyzont bytu”, to i tak w najlepszym wypadku pozwala jedynie na sformułowanie ontologicznego postulatu istnienia Boga. Postulat ten ma określoną wartość antropologiczną, nie posiada jednak dostatecznej mocy afirmatywnej¹⁷². Odpowiadając na podobne zarzuty, należy zwrócić uwagę, że uzasadnione wątpliwości i zastrzeżenia nie mogą przesłonić oczywistych zalet metody transcendentalnej. Sam Lonergan wykazuje, że właściwe zastosowanie tej metody nie prowadzi wcale do immanentyzmu czy idealizmu, lecz przeciwnie — do obrony zasadniczego odniesienia struktury poznawczej do bytu¹⁷³. Według autora *Insight*, podstawą obiektywności poznania ludzkiego jest jego intencjonalny i dynamiczny charakter, na dobrą sprawę widoczny dopiero w nastawieniu transcendentalnym. Zwrot do apriorycznych struktur podmiotu nie oznacza bynajmniej rezygnacji z postawy realistycznej. W swym naturalnym przebiegu poznanie zaczyna się od afirmacji istnienia rzeczy, dokonującej się w doświadczeniu, z tym jednak, że doświadczenie to — od samego początku — ma charakter zinterpretowany i łączy się z odpowiednią refleksją, dzięki której możliwe są apodyktyczne sądy o rzeczywistości. W porządku metody transcendentalnej chodzi zatem o próbę krytycznego — refleksyjnego — uzasadnienia realnych podstaw naszej wiedzy poprzez analizę podmiotowych warunków aktu poznawczego¹⁷⁴. Lonergan podkreśla, że tylko wszechstronne rozumienie tych warunków gwarantuje prawdziwy realizm i obiektywność poznania. Metoda analizy podmiotowej łączy się z „realizmem krytycznym”¹⁷⁵. Tego typu realizm z całą pewnością pozwala na obiektywne ujęcie Boga i uzasadnienie Jego egzystencji. W interpretacji Lonergana dyskurs transcendentalny, w którym każdemu z wyróżnionych poziomów struktury poznawczej przypisuje się właściwą mu rolę, jest nie tylko świadectwem radykalnego dystansu wobec empiryzmu i naiwnego realizmu, lecz także sposobem przezwyciężenia równie jednostronnych pozycji idealizmu i skrajnego immanentyzmu¹⁷⁶. W nastawieniu transcendentalnym immanencja i transcendencja są korelatywnymi i komplementarnymi aspektami poznania ludzkiego. Transcendentalna jedność dynamicznej struktury poznawczej in-

¹⁷² Por. Z.J. ZDYBICKA, *Drogi afirmacji Boga*, w: B. BEJZE (red.), *W kierunku Boga*, Warszawa 1982, s. 123–125. W sprawie oceny transcendentalnego nurtu teodycei zob. też: S. KOWALCZYK, *Filozofia Boga*, Lublin 1995, s. 55–56; BAUMGARTNER, *Über das Gottesverständnis der Transzendentalphilosophie*, s. 315–321; MUCK, *Philosophische Gotteslehre*, s. 166–168, 186–187; SCHAEFFLER, *Ein transzendentalphilosophischer Gottesbegriff*, s. 107–110; TENZE, *Religionsphilosophie*, Freiburg i.Br. 1983, s. 88–91, 220–229; TENZE, *Fähigkeit zur Erfahrung. Zur transzendentalen Hermeneutik des Sprechens von Gott*, Freiburg i.Br. 1982, s. 66–79.

¹⁷³ Zob. LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 211–218; TENZE, *The Subject*, s. 76–78; por. HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 99–101; SALA, *B. Lonergan's Methode*, s. 42–43.

¹⁷⁴ Por. LONERGAN, *The Subject*, s. 70–73; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 111–112; TENZE, *Problem metody transcendentalnej*, s. 65; DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 204–205, 209.

¹⁷⁵ LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 217–218; HERBUT, *Metoda transcendentalna*, s. 117.

¹⁷⁶ Zob. LONERGAN, *Cognitional Structure*, s. 214–218; por. DEMBOWSKI, *dz. cyt.*, s. 204–206.

tegruje moment podmiotowej otwartości człowieka na nieskończony wymiar bytu z aktem obiektywnej afirmacji Boga¹⁷⁷ Faktyczna — intelektualna, moralna i religijna — samotranscendencja człowieka (w aktach poznania, wolności i miłości) domaga się adekwatnego wyjaśnienia. Jedyłą i ostateczną racją wyjaśniającą jest w tym wypadku uznanie realnej egzystencji bytu absolutnego.

Transcendental Model of Argumentation for the Existence of God Characteristics of the Conception by Bernard Lonergan

Summary

The article is an attempt to reconstruct a model of argumentation for the existence of God presented by Lonergan. The entire discussion covers three crucial parts. In first of them there is a sketch of the point of view of the Canadian philosopher and theologian on the question of possibility of natural knowledge of God. Taking an effort of critical analysis of traditional doctrine on natural knowing of God Lonergan defines the normative principles of theistic argumentation. First of all he postulates essential in this case connection of philosophical inquiry with the religious experience. At the same time he presents ontological conditions of rational and objective knowledge of God.

Second part of the article is a synthetic description of transcendental method of argumentation which — as Lonergan maintains — meets the criteria and demands of the current philosophy of God and theology. At the interpretation of the author of *Insight* the transcendental method is a normative system of repeated and mutually intermingled activities which constitute human cognition apparatus. The system arises from the original mind dispositions and constitutes the foundation of every concrete research method. All the detailed methods are based on substantiation of transcendental norms commanding careful, intelligent, rational and responsible conduct. Those norms have a priori character — they exist beforehand (before they are expressed in words) in spontaneous movement of human consciousness. In some sense every man knows and uses transcendental method using creative capabilities of mind. Precisely speaking the method is connected with search and critical analysis of necessary conditions of objective cognition and thinking. In the transcendental approach the subject determines heuristic structures of intentional focus which define the order of cognition activities and influence their objective result. Dynamic structure of cognition indicates inevitable reference to being. In Lonergan's presentation that reference is understood as important and always present element of transcendental structure of human spirit, it reveals unrestricted horizon of being. In this meaning the transcendental reflection leads to the question about the absolute being.

In the third part of the article there was presented an order of argumentation for the existence of God. Lonergan starts with analysis of noetic transcendence of man confirming his opening to the unrestricted horizon of reality. If God is being — he maintains — that means that He is available for the human cognition in the acts of intellectual insight and rational affirmation. In accordance to that the argumentation presumes two phases. The consi-

¹⁷⁷ LONERGAN, *Philosophy of God*, s. 52–57; TENZE, *Natural Knowledge of God*, s. 127–130.

derations of the first one present "what God is" (if He exists). In Lonergan's ontology assuming "the complete intelligibility" of what is real, the absolute being is understood in the categories of "unrestricted and self-explanatory act of understanding of everything about everything". The second phase of argumentation is a certain reasoning which leads to the conclusion on real existence of God. Such reasoning has a form of the following syllogism: "If the real is completely intelligible, God exists. But the real is completely intelligible. Therefore, God exists". According to Lonergan the argument of "intelligibility" based on the categories of cognition analysis should be supplemented properly by introducing into its structure the motives of moral and religious self-transcendence of man.

The article is ended up with the attempt of evaluation of Lonergan's conception.