

# Wiesław Gawlik

---

## Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego

---

Collectanea Theologica 26/3, 493-536

---

1955

Artykuł został zdigitalizowany i opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej [bazhum.muzhp.pl](http://bazhum.muzhp.pl), gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

WIESŁAW GAWLIK

## NEWMANOWSKA ANALIZA POZNANIA KONKRETNEGO I RELIGIJNEGO

### 1. MIEJSCE PROBLEMÓW POZNAWCZYCH W MYŚLI I DZIELE NEWMANA

Jan Henryk kardynał Newman w czasie swego życia w Kościele katolickim<sup>1)</sup> nie był osobistością popularną ani autorytetem dla teologów czy filozofów katolickich na kontynencie. Żył na prowincji angielskiej (w Birmingham) jako przełożony niewielkiego klasztoru oratorianów, w głębokim cieniu żalu ze strony anglikanów, od których odszedł, i nieufności ze strony katolików, do których przyszedł. Przechodząc na katolicyzm uczynił się sam wyrzutkiem<sup>2)</sup> na długie lata, a wyniesienie go do godności kardynalskiej przy końcu życia (1879 r.) było formalną rehabilitacją ze strony najwyższej władzy kościelnej, ale nie zmieniło trybu ostatnich 11 lat życia Newmana<sup>3)</sup>.

Za życia katolickiego Newmana myśl jego nie wywierała szerszego wpływu, a nawet uchodziła w wielu kręgach za podejrzaną co do ortodoksyjności. Wraz z pogłębianiem zrozumienia myśli Newmana rozpraszały się zastrzeżenia, tak że Pius X mógł wyrazić się w półoficjalnym dokumencie: „Chociaż można znaleźć w obfitości jego dzieł rzeczy, które odbie-

---

<sup>1)</sup> Newman żyje 1801—1890, do Kościoła katolickiego przechodzi w 1845.

<sup>2)</sup> List Newmana z 15.3.1945.

<sup>3)</sup> Newman przyjął godność kardynalską pod warunkiem pozostawienia go w Birmingham (W a r d W., *The Life of John Henry Cardinal Newman*, London 1921, II, 442 nn.).

gają od zwykłego teologicznego sposobu wyrażania się, to nie można znaleźć niczego, co wzbudzałoby podejrzenie i jego wierze“<sup>4)</sup>).

Odtąd zainteresowanie Newmanem wzrasta i dzieła jego okazują się nieprzebranyim skarbcem zapładniających, prekursorskich myśli.

Sekretem Newmana jest jego osobowość, nadzwyczaj indywidualna, niezależna, skupiona w swym wyłącznym obcowaniu z Bogiem, wymykająca się wszelkim określeniom i systematyzacji. Ta złożoność i bogactwo jego myśli przeszkadza nałożeniu mu etykietki.

Przy swym genialnym umyśle, przy całej erudycji i obfitej twórczości, nie był on tym, co określamy jako zawodowego naukowca. Żadne z jego dzieł nie posiada stylu ani aparatu naukowego. Są to raczej genialne rzuty myśli ubrane w piękną formę językową, niż systematyczny, uporządkowany, poparty argumentami i odnośnikami wykład.

Sam Newman pojmował to i podkreślał, gdy zaproszony na sobór watykański w charakterze teologa odmówił: „Naprawdę i istotnie nie jestem teologiem. Teolog, to ktoś, kto opanował teologię — kto umie powiedzieć, ile poglądów istnieje w każdej kwestii, którzy autorowie je wyznają i jaki pogląd jest najlepszy... na teologa składa się to i jeszcze sto innych rzeczy, których nie posiadam i nigdy nie będę posiadał“<sup>5)</sup>).

Czy był filozofem? On sam nie przyjąłby tego tytułu, tak jak i tytułu teologa, a również niektórzy autorowie odmawiają mu go, gdyż brak mu zawodowej manieri filozoficznej<sup>6)</sup>).

<sup>4)</sup> *Profecto in tanta lucubrationum eius copia quidpiam reperiri potest, quod ab usitata theologorum ratione alienum videatur: nihil potest, quod de ipsius fide suspicionem afferat.* — List P i u s a X do biskupa O'Dwyer w Limerick 10.3.1908, A. S. S. XLI (1908), 201.

<sup>5)</sup> W a r d, dz. cyt., II, 281. Por. też list Newmana do o. Perrone z 5.V.1876 (N e w m a n, *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, tł. M. Hoffmann, Mainz 1940, II, 197, III tom *Ausgewählte Werke*, herausg. von Matthias Laros).

<sup>6)</sup> Dyskusja na temat: czy Newman jest filozofem? toczyła się w latach 1945—49 między M. N é d o n c e l l e (przedmowa do *Oeuvres philosophiques de Newman*, Paris 1945) a Fr. H e r m a n s e m (*Newman est-il un philosophe?* *Nouvelle Revue Théologique* 81/1949), 162—172.

O tym braku „fachowości“ trzeba pamiętać przy wszelkim krytycznym przedstawianiu myśli Newmana.

Niespór więc także traktować go jako teoretyka poznania, nie tylko w dzisiejszym naukowym znaczeniu, ale nawet w sensie stosowanym do empiryków angielskich z Locke'm i Hume'm na czele, którzy za temat swych badań obierali *expresse* poznanie.

A jednak w dorobku twórczym Newmana obok dzieł kaznodziejskich, historycznych, teologicznych, bardzo poważne miejsce zajmują dzieła obracające się dokoła problemu poznania — i ta właśnie analiza poznania stanowi bardziej niż pozostałe dzieła o jego wielkości. Eryk Przywara nie waha się oceniać „Gramatykę przeświadczenia“ (*Grammar of Assent*) Newmana jako „Organon“ poznania religijnego<sup>7)</sup>, a Henri Tristram za Bremondem stawia to dzieło obok *Sumy teologicznej* i *Rozprawy o metodzie* jako „punkty centralne w rozwoju myśli filozoficznej“<sup>8)</sup>.

Ilość i waga dzieł związanych z problemem poznania nie przesłania jednak faktu, że problemy poznawcze pojawiają się w polu uwagi Newmana tylko marginesowo — jako konieczna podbudowa i uwarunkowanie głównego, centralnego zagadnienia. Tym centralnym zagadnieniem Newmana jest „wewnętrzna struktura konkretnej religii konkretnego człowieka“<sup>9)</sup>. Całe jego życie praktyczne i zainteresowania teoretyczne są nastawione na „dwie istoty absolutnie i świetlannie oczywiste: ja sam i mój Stwórca“<sup>10)</sup>.

W koncepcji Newmana konkretne życie religijne jest nie do pomyślenia i zrealizowania bez silnego, decydującego udziału

---

<sup>7)</sup> P r z y w a r a E., *Religionsphilosophie katholischer Theologie*, München und Berlin 1927, 80—81.

<sup>8)</sup> T r i s t r a m H., *On Reading Newman*, w *John H. Newman Centenary Essays*, London 1945, 234.

<sup>9)</sup> P r z y w a r a, *Ringeln der Gegenwart*, Augsburg 1929, 815.

<sup>10)</sup> N e w m a n, *Apologia pro Vita Sua*, tł. St. Gąsiorowski, Kraków 1948. 31. Cytaty z *Apologii* przytaczam z poprawieniem oczywistych błędów tłumaczenia polskiego.

łu czynnika poznawczego. Innymi słowy czynnik doktrynalny stanowi dla niego główny i podstawowy element religii jako takiej: „Od wieku lat 15 dogmat był fundamentalną zasadą mej religii i nie znam innej religii; nie mogę pojąć jakiegokolwiek innego rodzaju religii; religia wyłącznie jako uczucie jest dla mnie marzeniem i kpiną. Równie dobrze może istnieć miłość synowska bez faktu istnienia ojca, jak pobożność bez faktu istnienia Najwyższej Istoty“<sup>11</sup>).

Ta koncepcja staje od razu przed poważnymi trudnościami teoriopoznawczymi. Oto bowiem ścisła, krytyczna, naukowa droga do prawd religijnych jest tak zawiła i trudna, że nawet wśród teologów jednego wyznania istnieją liczne różnice zdań — nie mówiąc już o rozbieżnościach między wyznaniem chrześcijańskimi ani o religiach pozachrześcijskich.

W tej sytuacji jest aż nadto zrozumiałą rzeczą, że budzi się myśl: „W religii można mieć opinie, teorie, argumenty, prawdopodobieństwa — wszystko prócz dowodu, a wobec tego nie można mieć wiedzy... Nie zaprzeczając, że w kwestiach religijnych pewne rzeczy są prawdziwe a inne błędne, to jednak my nie jesteśmy zdolni rozeznaczyć ani jednych ani drugich“<sup>12</sup>). Stąd jeden krok tylko do stanowiska, które Newman nazywa liberalizmem religijnym: „Jest to pogląd, że w religii nie ma pozytywnej prawdy, lecz jedno wyznanie jest równie dobre jak drugie. Uczy on, że wszystkie religie należy tolerować, bo wszystkie są sprawą opinii. Religia objawiona nie jest prawdą lecz uczuciem i kwestią smaku... każda jednostka ma prawo wyczytać w niej, co chce... Religia jest prywatnym luksusem, na który człowiek może sobie pozwolić, jeśli chce, za który

<sup>11</sup>) Tamże 73. W powieści *Strata i zysk (Loss and Gain)* Newman wyraża się: „Nie twierdzą, by religia mająca Credo nie mogła być błędną, ale mówię, że niemożliwe jest, by religia bez Credo była prawdziwą“ (*Verlust und Gewinn*, Mainz 1924, 94).

Historycznie zasługuje na podkreślenie, że swoje stanowisko sformułował Newman na gruncie Kościoła anglikańskiego (który nie przywiązywał szczególnej wagi do strony doktrynalnej religii) oraz w okresie budzenia się rozwoju sentymentalizmu Schleiermachersa, który traktował religię jako „ujęcie i smak nieskończoności“.

<sup>12</sup>) W a r d, *dz. cyt.* I, 393—4.

musi zapłacić, ale nie może narzucać go innym ani ich nudzić<sup>13)</sup>.

Te trudności zaznaczają się szczególnie jaskrawo u przeciwnego, „szarego“ człowieka, który „wśród obowiązków, wiru i pośpiechu świata nie jest w stanie dokładnie rozważyć zagadnienia i podejmować decyzje po spokojnym i dokładnym zbadaniu dowodów“<sup>14)</sup>.

Jeśli więc, z jednej strony czynnik doktrynalny należy do fundamentalnych w religii, z drugiej zaś religia jest przeznaczona dla wszystkich ludzi — to muszą istnieć racje dla rozumnego przekonania dostępne nie tylko dla teologów-specjalistów, ale i dla każdego człowieka, na każdym stopniu zdolności i wykształcenia<sup>15)</sup>.

Ten bieg myśli jest podłożem rozważań *Kazań uniwersyteckich*, powstałych w latach 1826—1843, i nurtuje Newmana przez całe dziesiątki lat<sup>16)</sup> aż do skryształizowania w *Gramatyce przeświadczenia*<sup>17)</sup>, wydanej w r. 1870.

Rozumowanie to uzasadnia tylko postulat: o ile religia ma być prawdziwa, to człowiek musi mieć możliwość osiągnięcia

<sup>13)</sup> *Tamże* II, 460—1. Formułując ten pogląd w mowie przy otrzymaniu kapelusza kardynalskiego, 78-letni starzec z naciskiem podkreśla: „Przez trzydzieści czterdzieści, pięćdziesiąt lat walczyłem z całym sił z duchem liberalizmu w religii“ (tamże).

<sup>14)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens*, I, 76.

<sup>15)</sup> Nieznaczną parafrazą słów Newmana: If a religion is consequent upon reason, and at the same time for all men, there must be reasons producible sufficient for the rational conviction of every individual. (Z niewydanych pamiętników Newmana, cyt. wg P r z y w a r a, *Ringen der Gegenwart* 821).

<sup>16)</sup> Przykładem niech będzie list z 23.1.1860: „Gdybym napisał nowe dzieło, to traktowałoby ono o popularnym, praktycznym i osobistym uzasadnieniu chrześcijaństwa, tj. przeciwstawionym do naukowego, a jego przedmiotem byłoby wykazać, że dana jednostka, wysoka czy niska, ma równie rozumne racje pewności religijnej, jak uczony teolog, który zna dowody naukowe“ (W a r d, *dz. cyt.*, II, 243).

<sup>17)</sup> *Grammar of Assent*. Słowo *assent* tłumaczy zgodnie z Władysławem Tatarkiewiczem (*Historia filozofii* III, Kraków 1950, 82) jako „przeświadczenie“, nie wprowadzając neologizmu Stanisława Brzozowskiego: „przyświadczenie“; nie jest to jednak słowo oddające dokładnie treść terminu angielskiego, który oznacza najwłaściwiej „uznanie zdania za prawdziwe“, „zgodę“, „przyłgnięcie“ umysłu do danej treści.

racjonalnego przekonania w dziedzinie religii bez całego aparatu naukowego. Czy tak jest faktycznie? — to kwestia opisu, analizy poznania faktycznego.

— W ten sposób względy czysto religijne zmusiły Newmana do zajęcia się problemami poznawczymi — i one wyjaśniają miejsce rozważań teoriopoznawczych w dociekaniach Newmana. Problemami tymi nie zajmuje się Newman dla nich samych, ale dla uzasadnienia prawomocności religii — nie mniej jednak musi dać gruntowną i wnikliwą analizę poznania religijnego na szeroko zakreślonym tle analizy poznania ludzkiego w ogóle.

## 2. POSTAWA OSOBISTA NEWMANA W BADANIU POZNANIA

Przed samym przedstawieniem newmanowskiej analizy poznania religijnego na tle poznania ludzkiego w ogóle uważam za konieczne dać kilka uwag o podejściu Newmana do badanych przezeń zagadnień. Uwagi te są potrzebne ze względu na ogromnie indywidualny styl myślenia Newmana, który był daleki od biektywnego, bezosobistego operowania sylogizmami, ale swoje twierdzenia podbudowywał raczej w sobie właściwy sposób, trudny nieraz do sformalizowania.

Jako główne cechy postawy myślowej Newmana spróbowałbym wymienić: realizm, konkretyzm, krytycyzm i egotyzm.

a) *Realizm* rozumiem tu jako postulat wierności rzeczywistości. Każde słowo Newmana daje wyraz jego niezwykle czujnej trosce o odtworzenie konkretnej rzeczywistości. „Musimy brać strukturę ludzkiego umysłu, jak ją znajdujemy, a nie jak możemy sądzić, że powinna wyglądać“<sup>18)</sup>. W krytyce teorii Locke'a zarzuca mu Newman, że „radzi się on własnego idealnego obrazu, jak umysł winien działać, zamiast badać ludzką naturę, jako istniejącą rzecz, tak jak znajduje się w świecie“<sup>19)</sup>. Jako programową deklarację można traktować wypowiedź zawartą na początku jednego z zasadniczych

<sup>18)</sup> N e w m a n, *An Essay in Aid of a Grammar of Assent*, London 1874, 216.

<sup>19)</sup> *Tamże* 164.

rozdziałów *Gramatyki przeświadczenia*, rozdziału o *wycuciu wynikania*<sup>20)</sup>:

„Żyjemy w świecie faktów i używamy ich, bo nie ma nic innego do używania... Jeśli nie „użyję“ siebie samego, to nie znajdę innego „siebie“ do używania. Moją jedyną sprawą jest stwierdzić, czym jestem, aby móc z tego korzystać... Muszę ustalić prawa, pod którymi żyję. Mą pierwszą elementarną i obowiązkową lekcją jest poddanie się prawom mojej natury, jakiegokolwiek one są; moim pierwszym buntem jest niecierpliwić się, że jestem taki, jaki jestem, i żywić ambitne pragnienia tego, czym nie jestem, — jest być nieufnym wobec mych zdolności i pragnąć zmienić prawa, które utożsamiają się ze mną samym“<sup>21)</sup>.

b) **K o n k r e t y z m** — to nastawienie na rzeczywistość konkretną, a więc jednostkową, indywidualną, jako na pierwotniejszą i bardziej zasadniczą od praw ogólnych. To nastawienie precyzuje bliżej realizm newmanowski jako realizm rzeczywistości jednostkowej, doświadczalnej. „W tych badaniach zajmuję się tylko zdaniem odnoszącymi się do konkretnego“<sup>22)</sup> — pisze Newman na wstępie *Gramatyki przeświadczenia*, a można to zastosować do całej jego twórczości.

Kilka słów bliższego wyjaśnienia. Zdanie jest przedmiotem naszej myśli, gdy je rozumiemy, tj. gdy przywiązujemy jakiś sens do jego terminów. Terminy zdania reprezentują albo „pewne pojęcia istniejące w naszych umysłach“... albo „rzeczy po prostu zewnętrzne wobec nas, dane nam przez doświadczenie i świadectwo“<sup>23)</sup>. „Wszystkie rzeczy w świecie zewnętrznym są jedyne i jednostkowe i nie są niczym więcej; lecz umysł nie tylko kontempluje te jednostkowe realności w ich istnieniu, ale ma zdolność stawiać przed sobą, aktem twór-

<sup>20)</sup> Tak tłumaczą wyrażenie *illative sense*. Brzozowski tłumaczył: „zmysł wyvodu“, Tatarkiewicz: „zmysł wnioskowania“. Racje mojego tłumaczenia podaję na str. 123,124.

<sup>21)</sup> *Tamże*, 346—7.

<sup>22)</sup> *Tamże* 7: In this Essay I treat of propositions only in their bearing upon concrete matter.

<sup>23)</sup> *Tamże*, 9.



czym, abstrakcje i uogólnienia, które nie istnieją poza umysłem“<sup>24</sup>).

Jeśli terminy zdania (lub jedno z nich) reprezentują pojęcia ogólne, to będą to zdania abstrakcyjne w terminologii Newmana, jeśli zaś terminy zdania reprezentują rzeczy indywidualne, to zdania będą konkretne<sup>25</sup>).

Od strony psychologicznej można zdanie rozumieć jako wyrażenie stanu rzeczy realnego, jednostkowego, konkretnego — lub jako wyrażenie pewnego związku między pojęciami: będziemy tu mieli do czynienia ze zrozumieniem (*apprehension*) konkretnym i abstrakcyjnym. Niektóre zdania „mogą dopuszczać obie interpretacje razem, będąc używanymi w sensie abstrakcyjnym przez jedną osobę, w sensie konkretnym przez inną“<sup>26</sup>).

W oparciu o te rozróżnienia można powiedzieć, że konkretyzm Newmana polega na przyznawaniu wyższości rozumieniu konkretnemu nad rozumieniem abstrakcyjnym. Nie tylko to rozumienie jest silniejsze, tzn. żywsze i bardziej narzucające się umysłowi, bo ma się tu do czynienia z rzeczywistością<sup>27</sup>); ale nadto jest to rozumienie bardziej podstawowe, bo „informacje zmysłów i uczuć są bazą wyjściową dla obu sposobów rozumienia“<sup>28</sup>); wreszcie wyższość rozumienia konkretnego nad abstrakcyjnym polega na tym, że „jest ono celem i kryterium rozumienia abstrakcyjnego“<sup>29</sup>).

Skąd płynie ta wyższość ujęcia konkretnego? Stąd, że w świecie istnieją faktycznie, realnie, tylko przedmioty jednostkowe, z których każdy, mimo pewnych cech wspólnych z innymi, jest w ostatecznym rachunku jedynym, niepowtarzalnym. Jeżeli chcemy „oddać sprawiedliwość“ rzeczywiście

<sup>24</sup>) *Tamże* 8 — nie istnieją poza umysłem — oczywiście w znaczeniu istnienia formalnego; twierdzenie to pozostaje w zgodzie z tomistyczną teorią poznania.

<sup>25</sup>) Tak tłumaczę *notional propositions* i *real propositions*. Można by też oddać: pojęciowe — i rzeczowe.

<sup>26</sup>) *Tamże* 10.

<sup>27</sup>) *Tamże* 11—12 oraz 37.

<sup>28</sup>) *Tamże* 33.

<sup>29</sup>) *Tamże* 34.

istniejącym przedmiotom, to musimy dojrzeć je w tej właśnie jedyności. Ujęcia abstrakcyjne operuje pojęciami ogólnymi: tymczasem „żadna ilość abstrakcji zlanych razem nie może być równoważna konkretowi“<sup>30)</sup>.

Jaki jest stosunek między ujęciem konkretnym a abstrakcyjnym? Ujęcie konkretne jest genetycznie pierwsze — i faktycznie przeważa w dziedzinie faktów i przedmiotów materialnych, w której stykamy się stale z namacalnym doświadczeniem. Natomiast w dziedzinie moralności, psychologii, metafizyki, religii, rzecz ma się inaczej. W tych dziedzinach doświadczenie jest mniej narzucające się, trudniejsze do uchwycenia i analizy<sup>31)</sup>, dlatego dużą część naszej wiedzy w tych dziedzinach zdobywamy nie za pomocą doświadczenia, ale słów zasłyszanych od innych.

Stąd płynie fakt, że łatwo nam przychodzi rozumienie konkretne w sprawach materialnych, zmysłowych, natomiast trudno je osiągnąć w kwestiach moralnych, religijnych: „przeświadczenia konkretne w tych kwestiach są przypuszczalnie równie rzadkie jak potężne. A dopóki ich nie posiadziemy, to mimo pełnego rozumienia i przeświadczenia w sferze pojęciowej nie mamy intelektualnego zakotwiczenia, jesteśmy zdani na łaskę impulsów, kaprysów, błędnych ogników“<sup>32)</sup>. Abstrakcji można dokonywać dowolnie, są one dziełem jednej chwili — ale „doświadczeń moralnych trzeba szukać, by znaleźć, i pielęgnować i pogłębiać, by je osiąść“<sup>33)</sup>.

Dlatego jednym z najważniejszych i zarazem najtrudniejszych zadań poznawczych jest dojście do konkretnego zrozumienia prawd moralnych i religijnych: to, co dotąd przedstawiało się nam jako pojęcie, suma cech abstrakcyjnych, ma stanąć przed nami jako konkretna, choć duchowa, rzeczywistość. Ułatwienie nam tego procesu przekształcania zrozumienia abstrakcyjnego w konkretne jest celem większości dzieł Newmana. Charakterystyczne jego słowo: *realizing* chciałoby

<sup>30)</sup> *Tamże* 33.

<sup>31)</sup> Newman J. H., *Centenary Essays*, London 1945, 95.

<sup>32)</sup> *Grammar of Assent* 88.

<sup>33)</sup> *Tamże* 87.

się wprost oddać przez „uzmysłowienie sobie“, gdyby nie to, że proces ten stosuje Newman przede wszystkim do świata niewidzialnego. Dlatego może lepiej będzie tłumaczyć ten termin słowem „ukonkretnienie“<sup>34</sup>). W szczególności w swych kazaniach, dających mu miejsce między największymi kaznodziejami chrześcijaństwa, stara się Newman z nadzwyczajną wnikliwością i subtelnością przedstawiać aspekt konkretny prawd i pojęć religijnych. To „ukonkretnianie niewidzialnego“ jest tak typowe dla niego, że niejeden słuchacz za jego życia, niejeden badacz po jego śmierci, stosował do niego słowa św. Pawła o Mojżeszu: *invisibilem tamquam videns*<sup>35</sup>).

ć K r y t y c y z m. Z realizmu i konkretyzmu wynika drobiazgowo nieraz staranie o wierność faktom, nawet najbardziej zawiłym i trudnym do opisu i wyjaśnienia. Dla osiągnięcia takiej wierności trzeba mozolnym wysiłkiem uwalniać się od złudzeń płynących z uprzedzeń. Ten wysiłek, ta ostrożność wobec sądów przyjmowanych jako oczywiste — to właśnie krytycyzm. By nie ulec pozorom prawdy należy sądy badać krytycznie, w czym dopomaga konfrontacja ich z sądami przeciwnymi i argumentami za nimi.

Ostrożność krytyczna łączyła się u Newmana z wysokim stopniem zdolności do wnikania w poglądy cudze, nawet przeciwnie. Zrozumienie nieuznawanych przez siebie poglądów i ich racji sprawiało, że Newman widział w wielu zwalczanych przez siebie poglądach siłę dowodową, która nie wystarczała jego zdaniem do prawdy, ale mogła starczyć do tego, by przy pewnych założeniach osobistych wytworzyć przekonanie u danej konkretnie jednostki.

Krytycyzm Newmana idzie tak daleko, iż posuwa go do uznania, że „wojna między błędem a prawdą jest z konieczności korzystniejsza dla błędu“<sup>36</sup>), właśnie z powodu boga-

<sup>34</sup>) Termin ten wprowadziłem w moim artykule o Newmanie pt. *Ukończenie prawdy...*, *Homodie* 18 (1949), 50—58, drukowanym pod pseudonimem o Józef Grochot.

<sup>35</sup>) *Newman J. H. Centenary Essays* 108.

<sup>36</sup>) *Newman J. H., Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 329.

ctwa i złożoności prawdy<sup>37</sup>). I dlatego, mówi Newman, „nie-wiara będzie trwała do końca świata i musimy być przygotowani na niewiarę ostrzejszą, subtelniejszą, bardziej gorzką i rozżaloną“<sup>38</sup>).

To uznawanie „siły dowodowej“ — *plausibility*<sup>39</sup>) — w argumentach za twierdzeniami przeciwnymi jego wierze mogło w niejednych oczach przybierać pozory sceptycyzmu.

Już za swego życia musiał Newman stykać się z oskarżeniami o sceptycyzm. T. H. Huxley mawiał, że „mógłby ułożyć podręcznik sceptycyzmu z pism Newmana“<sup>40</sup>). Poważniejsze zarzuty postawił Newmanowi Fairbairn w r. 1885, pisząc o *Gramatyce przeświadczenia* jako „przenikniętej najintensywniejszym sceptycyzmem filozoficznym“<sup>41</sup>). Newman odpowiedział artykułem *Rozwój błędów religijnych*, wyjaśniając swoje poglądy: nie rozum człowieka w ogóle jest niezdolny do poznania prawdy, ale „rozum faktycznie i konkretnie u upadłego człowieka“ dochodzi nazbyt często do „rozkładającego i niszczyielskiego, a głębokiego i mającego pozory racji sceptycyzmu“<sup>42</sup>). Przyczyną tego zboczenia umysłu z jego właściwej drogi jest wpływ skażonych poglądów świata, które narzucają się umysłem, korzystając z ich bezwładności, bezkrytyczności, i prowadzą do przyjmowania gołosłownych twierdzeń i błędnych rozumowań za pewne prawdy.

<sup>37</sup>) *Tamże* 329: Prawda rozważana jako system jest tak bogata i szeroka, ... że z trudnością da się ująć w szereg zdań.

<sup>38</sup>) *A Newman Treasury, Selections from the Prose Works of J. H. Card. Newman, chosen and edited by Ch. Fr. Harold*, New York 1943, 320.

<sup>39</sup>) To słowo *plausibility*, to jedno z bogatego słownika newmanowskiego, trudnego do przetłumaczenia. Oznacza ono, że dane twierdzenie ma za sobą racje, bez przesądzania, czy są one absolutnie wystarczające do dowodu i prawdziwości.

<sup>40</sup>) W a r d, *dz. cyt.* I, 16. Tatarkiewicz nieściśle podaje, że „Huxley książkę Newmana nazywał, nie bez racji, podręcznikiem sceptycyzmu“ (*Historia filozofii* III, 83).

<sup>41</sup>) W a r d, *dz. cyt.* II, 505.

<sup>42</sup>) *Tamże* II, 506 — Newman wyjaśnia tu m. i. ustęp z *Apologii* s. 259.

Ten sam zarzut sceptycyzmu powtarza się wielokrotnie w literaturze angielskiej i obcej. Jeśli współczesny Newmanowi i stykający się nim osobiście A. W. Hutton pisze w *Encyclopaedia Britannica*, że naturalna tendencja jego umysłu jest nazywana słusznie sceptyczną<sup>43</sup>, to trudno się dziwić że i Tatarkiewicz powtarza tę wersję o sceptycznym umyśle Newmana, który „tak umiał odzierać prawdy najprostsze i najbardziej uznane z pewności i jasności, że przestawały wydawać się pewniejszymi i jaśniejszymi od tajemnic wiary“<sup>43</sup>). Aluzja Tatarkiewicza odnosi się w istocie właśnie do tendencji krytycznej, nie sceptycznej: Newman nie chciał odzierać prawd z pewności, lecz zdzierał z nich łuskę pozornych racji i pozornej oczywistości, analizując nasze najbardziej pospolite przekonania.

Czwartą cechą, nadającą specyficzne zabarwienie nie tylko twórczości ale i osobowości Newmana jest:

d) Egotyzm. Pod tym słowem rozumiem skoncentrowanie uwagi na sobie, na swoim życiu wewnętrznym, jako na punkcie wyjściowym wszelkich badań teoretycznych i poczynań praktycznych. Nie można tego nastawienia utożsamiać z zacieśnieniem się do siebie samego, z zamknięciem się w wiedzy z kości słoniowej<sup>44</sup>). Newman wychodzi poza siebie — ale zawsze podstawową oczywistością, fundamentem wiedzy, pewności, działania, pozostaje własne wnętrze. Najgłębszą jego prawdę wewnętrzną wyrażają słowa *Apologii*: „Spoczywałem w myśli o dwu tylko istotach, absolutnie i świetlanie oczywistych: o sobie samym i o moim Stwórcy“<sup>45</sup>).

Egotyzm jest nie tylko cechą osobistą Newmana — jest on podniesiony do godności zasady. Ten tak bardzo krytyczny i ostrożny badacz zdaje sobie sprawę z trudności uogólniania

<sup>43</sup>) T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, III, 81.

<sup>44</sup>) Słowo „autocentryzm“ odpowiadałoby raczej temu ograniczeniu się do siebie. Dlatego podkreślanie przez Henryka Bremonda autocentryzmu u Newmana może prowadzić do nieporozumie.

<sup>45</sup>) *Apologia pro Vita Sua* 31. Godny uwagi jest ten porządek: „ja sam“ stoi na pierwszym miejscu, jako bardziej bezpośrednio oczywiste.

własnych wrażeń i sądów, zwłaszcza w tak delikatnych dziedzinach, jak religii, etyce, psychologii. Można tam być pewnym swego wrażenia, swojej oczywistości, ale nie zawsze wiemy, co daje to prawo do narzucania jej komuś innemu.

Gdy w końcowym rozdziale *Gramatyki przeświadczenia* Newman przystępuje do zastosowania wyników analizy poznania do religii, z widocznym zażenowaniem stara się przedstawić zasady egotyizmu: „Rozpoczynam od wyrażenia uczucia trwającego nieustannie w mych myślach, ilekroć zwracam się ku dziedzinie umysłu i moralności, a które stosuje się do uzasadnienia religii, tak jak stosuje się do metafizyki czy etyki — mianowicie, że w tych dziedzinach badania egotyizm jest prawdziwą skromnością. W badaniu religijnym każdy z nas może mówić tylko za siebie, i za siebie ma prawo mówić. Jego własne doświadczenia wystarczą dla niego samego, ale nie może on mówić za innych: nie może stwierdzać praw ogólnych, może tylko dołożyć swoje własne doświadczenia do wspólnego skarbcza faktów psychologicznych... Prawdziwa trzeźwość i skromność polega na tym, że człowiek nie żąda dla swych wniosków przyjęcia i potwierdzenia naukowego (którego nie da się nigdzie znaleźć), lecz że stwierdza, jakie są jego osobiste racje dla wiary w naturalną i objawioną religię, — racje, które uważa on za tak wystarczające, że myśli iż inni uznają je *implicite* lub uznaliby, gdyby uczciwie badali... W każdym razie jednak jego rzeczą jest mówić za siebie“<sup>46)</sup>.

Nie znaczy to, by nie istniały możliwości formalnego, logicznego, ścisłego poznania w sprawach religii. Newman przyznaje, że „przekonanie osobiste nie może zrodzić się z racji radykalnie oderwanych od logicznego i formalnego dowodzenia: to przekonanie musi być zbieżne i zawarte w tych dowo-

---

<sup>46)</sup> *Grammar of Assent* 384—6. Newman wskazuje tamże na możliwość uogólnienia swych pewności: „Człowiek ten wie, co wystarcza jemu; jeśli jemu to wystarcza, to może wystarczyć innym; jeśli, jak wiemy i jest pewny, to jest prawdziwe, to musi być uznane także przez innych, bo jest tylko jedna prawda“ — ale to uznane prawdy przez innych może tylko wtórnie potwierdzić swoją własną pewność.

dach naukowych: Jednak jest ono *sui generis* i różnie się przedstawia u różnych jednostek“<sup>47)</sup>.

To znów wiąże się z konkretyzmem. Przekonanie konkretne nie może być zyskane drogą operacji słowno-logicznych, ale tylko drogą osobistego doświadczenia: „a doświadczenie jednej osoby nie jest doświadczeniem drugiej. Więc konkretne przeświadczenie jest właściwe danej jednostce i jako takie udaremnia raczej niż wspomaga porozumienie między ludźmi. Zamyka się ono jak gdyby we własnym domu lub przynajmniej samo o sobie świadczy i jest swym miernikiem“<sup>48)</sup>.

Ta ostrożność i zastrzeżenia Newmana mogą razić tych, którzy są przyzwyczajeni do apodyktycznych orzeczeń *ex cathedra*. Może się to nawet wydać słabością. Newman nie broniłby się przed takim oskarżeniem. Sam przyznaje z ogromną skromnością: „Mam zawsze wielkie wątpliwości, czy to, co czuję ja sam, będzie przekonujące dla innych“<sup>49)</sup>. „Jeśli ktoś przychodzi do mnie z odmiennymi od moich pierwszymi zasadami, nie umiem mu odpowiedzieć... Mogę tylko powiedzieć, że ja myślę inaczej i że uważam jego sąd za błędny“<sup>50)</sup>. Na swą obronę powiedziała by tylko: „Tyle mogę powiedzieć z pewnością, że czy umiem dokonać czegoś w ten sposób czy nie, to w każdym razie nie umiem zrobić niczego w żaden innych sposób“<sup>51)</sup>.

### 3. ANALIZA POZNANIA KONKRETNEGO

Newman chce przeniknąć strukturę konkretnej religii — do tego celu konieczna jest analiza poznania religijnego — a z kolei poznanie w religii jest tylko jednym z rodzajów poznania ludzkiego w ogóle. W ten sposób poglądy Newmana

<sup>47)</sup> P r z y w a r a, *Ringten der Gegenwart*, 818. Przywara podaje tu teksty z niewydanych listów i pamiętników Newmana, użyzonych mu do wglądu w klasztorze oratorianów w Birmingham.

<sup>48)</sup> *Grammar of Assent* 83—4.

<sup>49)</sup> W a r d, dz. cyt., II, 418.

<sup>50)</sup> *Tamże* II, 492.

<sup>51)</sup> N e w m a n, *Lectures on the Scope and Nature of University Education*, London 1920, 234.

na poznanie religijne mogą być zrozumiane i ocenione tylko na tle ujęcia poznania w ogóle.

Przy przedstawianiu poglądów teoriopoznawczych Newmana pomocne nam będą uwagi o podstawowych cechach postawy myślowej Newmana, zwłaszcza dwóch pierwszych: realizmie i konkretyzmie. Streszczając:

1) Newman zwraca się ku analizie opisowej naszego poznania, a nie teorii. Jego rozważania dotyczą zasadniczo faktycznego przebiegu procesu poznawczego, uświadomionego przy pomocy refleksji, a nie prawomocności tego procesu. Pytanie Newmana brzmi: jak wygląda poznanie? a nie: jak powinno poznanie wyglądać, by być prawdziwe? <sup>52)</sup> Píše sam: „Przedmiotem tych stron <sup>53)</sup> nie jest teoria mająca tłumaczyć zjawiska umysłu, mianowicie wnioskowanie i przeświadczenie, lecz jest stwierdzenie faktów odnoszących się do nich, to jest: kiedy i pod jakimi warunkami dajemy swoje przeświadczenie twierdzeniom wynikającym z wnioskowania“ <sup>54)</sup>.

2) Newman zwraca się ku analizie poznania konkretnego, tzn. takiego, którego przedmiotami są rzeczy indywidualne (duchowe czy materialne), które wyraża się w zdaniach o terminach reprezentujących rzeczy indywidualne (zdaniach konkretnych). Jeżeli przy tym zdania te są rozumiane jako stosunki między rzeczami indywidualnymi, nie między pojęciami (rozumienie konkretne w przeciwieństwie do abstrakcyjnego) i uznawane jako takie (przeświadczenie konkretne) — to mamy do czynienia z poznaniem konkretnym w pełnym słowa znaczeniu. (Poznanie, którego przedmiotem są pojęcia ogólne: logikę formalną i matematykę, pozostawia Newman całkowicie na uboczu).

---

<sup>52)</sup> Zdolność do poznania prawdy przy pomocy faktycznych operacji poznawczych musimy założyć — nie moglibyśmy wszak ustalić warunków poznania prawdziwego bez tej zdolności. Por. cyt. z *Gram. prześw.* 346—7, przytoczony na str. 6 (przypisek nr 21).

<sup>53)</sup> Traktujących o analizie poznania w *Gramatyce przeświadczenia*.

<sup>54)</sup> *Grammar of Assent* 343.



Analiza Newmana zmierza do zbadania, w jakich okolicznościach i jaką drogą dochodzi się do pełnego poznania konkretnego, tzn. w jaki sposób przy danym przedmiocie konkretnym można osiągnąć konkretne zrozumienie i konkretne przeświadczenie.

— Przedstawię tę analizę w porządku psychologicznego wnikania w istotę konkretnego poznania, bo to podejście charakteryzuje Newmana. Pierwszym etapem jest dla niego: a) rozpatrzenie charakteru przeświadczenia i jego związku z drogą do przeświadczenia. Dalej następuje b) opis drogi do przeświadczenia konkretnego, następnie wydobywa Newman, na jaw c) rolę punktów wyjściowych czyli pierwszych zasad, a wreszcie mówi d) o kryterium całej drogi do poznania konkretnego.

#### A) PRZEŚWIADCZENIE I JEGO ZWIĄZEK Z ROZUMOWANIEM

Przeświadczenie (*assent*), to zgoda umysłu na zdanie, uznanie jakiejś treści za prawdziwą. Umysł daje swą zgodę na zdanie zwykle na podstawie argumentów, rozumowania. Związek między przeświadczeniem a rozumowaniem wydaje się więc tak prosty, jak związek między przyczyną a skutkiem. Właśnie temu pozornie oczywistemu twierdzeniu Newman zaprzecza. Jak sam stwierdza, całe jego ujęcie poznania skryształizowało się w momencie, w którym pojął, że kluczem analizy winno być przeciwstawienie przeświadczenia i rozumowania <sup>55)</sup>.

Istotna różnica między nimi polega na tym, że przeświadczenie jest bezwarunkowym uznaniem zdania: jest tak a tak — a rozumowanie jest warunkowym uznaniem zdania: jeżeli tak i tak, to... <sup>56)</sup>

Faktem jest, że rozumowanie poprzedza zwykle i warunkuje przeświadczenie, ale błędem byłoby mówić o pełnej korelacji, bo doświadczenie wskazuje nam wypadki, w których przeświadczenie nie idzie w parze z rozumowaniem: zdarza się

<sup>55)</sup> W a r d, dz. cyt. II, 278.

<sup>56)</sup> *Grammar of Assent* 259.

zarówno, że przeświadczenie trwa, choć argumenty znikły z naszej świadomości i pamięci<sup>57)</sup>, jak i że przeświadczenie zostaje cofnięte, choć argumenty trwają<sup>58)</sup>, czasem zaś mimo silnych i przekonujących argumentów nie dajemy wcale naszej zgody<sup>59)</sup>. Ta rozbieżność między rozumowaniem a przeświadczeniem wskazuje, iż ich związek nie jest tak prosty, jak mogłoby się wydawać. Czyżby wrażenie pierwotne było całkowicie mylne?

Tu wprowadza Newman znamiennej dystynkcję: stosunek między przeświadczeniem a rozumowaniem jest różny w wypadku poznania konkretnego i abstrakcyjnego (rozdzielenie to może dotyczyć nie tylko przedmiotów, ale i sposobu rozumienia zdań).

Przy rozumieniu abstrakcyjnym terminy oznaczają pojęcia ogólne, czyli sumę cech wyabstrahowanych z rzeczywistości<sup>60)</sup>. Takie rozumienie ma swoje dobre i złe strony. Zaletą jego jest ułatwienie operacji logicznych. Ażeby rozumowanie było ścisłe, konieczne jest, aby terminy użyte miały zawsze dokładnie to samo znaczenie. Terminy konkretne odznaczają się bogactwem cech, tak że dla uściślenia ich sensu trzeba „odrzec je z tych wszystkich naturalnych sensów, oczyścić z całej głębi i obfitości skojarzeń, które składają się na ich poezję i historyczne życie, ogołocić każdy termin, aż stanie się cieniem samego siebie, ale zawsze takim samym cieniem, tak by mógł reprezentować właśnie jeden nierealny aspekt konkretnej rzeczy“<sup>61)</sup>.

Ale to rozumienie abstrakcyjne ma jedną wielką wadę: nie jest ono zdolne osiągnąć konkretnego. „Gdy stosujemy logikę,

---

<sup>57)</sup> *Tamże* 166.

<sup>58)</sup> *Tamże* 167.

<sup>59)</sup> *Tamże* 168-9.

<sup>60)</sup> *Tamże* 267: „Dla logika pies czy koń nie jest rzeczą, którą on widzi, lecz tylko nazwą, oznaczającą pojęcia: przez „ogólnego“ psa czy konia ma on na myśli nie zbiór wszystkich indywidualnych psów czy koni razem, lecz wspólny aspekt, szczupły lecz dokładny, wszystkich istniejących lub możliwych psów czy koni, który jednak nie odpowiada realnie żadnemu poszczególnemu psu czy koniowi ze zbioru.“

<sup>61)</sup> *Tamże* 267.

jesteśmy nie do odparcia — ale ta powszechna żywa scena świata jest w równie małym stopniu światem logicznym, jak i poetycznym; podobnie jak nie można świata wznieść do poetycznej doskonałości, nie zadając mu gwałtu, tak też nie można go zacieśnić do formuły logicznej<sup>62)</sup>.

Logika jest uznana przez Newmana za bezwzględną normę negatywną: „konieczność stosowania logiki jest niezaprzeczalna o tyle, że jej praw nie wolno przekraczać“<sup>63)</sup>. Natomiast gdy chodzi o użyteczność pozytywną logiki jako drogi do przeświadczenia konkretnego, stanowisko Newmana odznacza się krytycznością i nieufnością. Niewystarczalność logiki do opanowania przedmiotów konkretnych polega:

1) na niedoskonałości ujęcia konkretnych myśli w pojęcia ogólne, nadające się do przeprowadzenia dowodu logicznego,

2) na uproszczeniu, a przez to niedoskonałym, przedstawieniu faktycznej drogi umysłu do przeświadczenia konkretnego.

1) Logika ma za zadanie uniezależnić o ile możliwości rozumowanie od zdolności osobistych, ma je sprowadzić do postaci sprawdzalnej. To da się uczynić tylko za pomocą przyjęcia symboli zamiast konkretnych, faktycznych myśli. „Niech naszymi symbolami będą słowa: niech cała myśl będzie zamknięta i wcielona w słowa. Niech język ma monopol myśli, a myśli przyznajmy tylko taką wartość, jaka okaże się w języku. Pomińmy każdy podszept intelektu, każdy czynnik argumentacji, który nie posiada adekwatnego słowa, jako biletu uprawniającego do uczestniczenia w dążeniu do prawdy... Praca umysłu tak ograniczona i ujęta w szranki, oto jest rozumowanie logiczne“<sup>64)</sup>.

W postępowaniu logicznym trzeba zagadnienie badane sformułować w zdaniu słownym, a następnie dowód ułożyć w szereg zdań. Wartość takiego dowodu (a więc i jego zdol-

<sup>62)</sup> *Tamże* 268.

<sup>63)</sup> N e w m a n, *Essay on the Development of Christian Doctrine*, London 1909, 189.

<sup>64)</sup> *Grammar of Assent* 263.

ność wywoływania przeświadczenia) zależy od tego, czy myśl może być adekwatnie ujęta w słowa. Newman twierdzi, że „logika częściowo odnosi sukces, częściowo zawodzi; odnosi sukces o tyle, o ile słowa są zdolne do ujęcia niezliczonych znaczeń i subtelności ludzkiej myśli, zawodzi z powodu zwodniczości początkowego założenia, że cokolwiek da się pomyśleć, da się adekwatnie wyrazić słowami“<sup>65</sup>).

Założenie to zawodzi, bo rzeczywistość jest bogatsza niż nasze pojęcia<sup>66</sup>). Rzeczy kryją w sobie niezmierną obfitość aspektów, dlatego przy pomocy pojęć nie zdołamy nigdy w pełni zdefiniować rzeczy danych w doświadczeniu<sup>67</sup>). Wobec tego pojęcia są tylko aspektami cząstkowymi rzeczy. Co więcej: ponieważ wyrażają one tylko pewne cechy rzeczy z pominięciem innych, „wnioski wyprowadzane niezależnie z jednego aspektu rzeczy mogą się kłócić z wnioskami wyprowadzonymi z innego aspektu“<sup>68</sup>). Nie są to sprzeczności, lecz tajemnice, których domeną szczególną jest rozumowanie w dziedzinie religijnej.

2) Logika musi sprowadzać rozumowanie faktyczne, naturalne, do postaci sprawdzalnej: mianowicie do porównania ze sobą sądów według formalnych praw logicznych.

Dowodzenie przy pomocy czysto formalnego porównywania sądów ze sobą jest obarczone licznymi trudnościami, tak że można mieć zastrzeżenia co do możliwości pełnego, wolnego od braków dowodu logicznego. Newman posuwa się nawet dalej: „Twierdzę, że nie istnieje idealny dowód logiczny; zawsze pozostaje pewien margines dopuszczający zarzuty, nawet

<sup>65</sup>) *Tamże* 264.

<sup>66</sup>) *W a r d*, dz. cyt. II, 587: Nasze pojęcia o rzeczach nie są nigdy współmierne z samymi rzeczami.

<sup>67</sup>) *Tamże* II, 587. Inaczej rzecz się ma z przedmiotami nauk apriorycznych: „Zaprzeczam możliwości, by dwie proste linie zamknęły jakąś powierzchnię — ale twierdzę tak, bo prosta linia jest pojęciem i niczym więcej, a nie rzeczą z którą mógłbym wiązać pojęcie mniej lub więcej nieadekwatne. Zdefiniowałem linię prostą w mój sposób, według mej chęci; sprawa nie dotyczy w ogóle faktów, lecz niesprzeczności definicji i ich konsekwencji logicznych między sobą“ (*Grammar of Assent* 51).

<sup>68</sup>) *Grammar of Assent* 52.

w matematyce, z wyjątkiem krótkich dowodów, jak przy twierdzeniach Euklidesa<sup>69)</sup>. „Jakkolwiek prawda jako taka opiera się na racjach, które w zasadzie są dowodliwe, to jednak nie wynika stąd, że argumenty faktycznie przytaczane są nieodparte... Argumenty w poszczególnych wypadkach nie są tym, czym powinny by być“<sup>70)</sup>. „W każdym dowodzie tkwi reszta niedoskonałości — wobec tego jest zawsze możliwe oprzeć się wnioskowi, a czasem nawet są za tym racje“<sup>71)</sup>.

O ile Newman krytycznie odnosi się do dowodliwości postępowania logicznego w ogóle, to zastrzeżenia jego nasilają się, gdy chodzi o dowody odnoszące się do konkretnego. Tu Newman, tak zwykle ostrożny w wypowiedziach, nie waha się posunąć do sądów kategoriycznych: „W sprawach konkretnych wnioskowanie logiczne nie dosięga siły dowodu, bo nie ogarnia przedmiotów, do których się odnosi...“<sup>72)</sup>. „Argumenty w sprawach konkretnych osiągają tylko prawdopodobieństwo“<sup>73)</sup>. „Nie ma dowodu ściśle wystarczającego dla absolutnego wniosku“<sup>74)</sup>. Aż wreszcie przekonanie swe formułuje w tak silnych słowach jak: „W sprawach konkretnych dowód (*demonstration*) jest niemożliwy“<sup>75)</sup>; nikt na świecie nie może mieć oczywistości dowodowej ściśle wystarczającej dla absolutnego wniosku“<sup>76)</sup>.

<sup>69)</sup> W a r d, dz. cyt. II, 248: Słowa te pisał Newman w r. 1869, a więc znacznie przed uściśleniem metody dowodowej w matematyce przy pomocy logiki symbolicznej.

<sup>70)</sup> *Grammar of Assent* 410.

<sup>71)</sup> W a r d, dz. cyt. II, 591.

<sup>72)</sup> *Grammar of Assent* 269.

<sup>73)</sup> *Tamże* 277-8.

<sup>74)</sup> W a r d, dz. cyt. II, 276.

<sup>75)</sup> *Tamże* II, 591.

<sup>76)</sup> *Tamże* II, 276. Trzeba dodać, że stanowisko Newmana i argumenty wypływają w dużej mierze z jego osobistej postawy. Daje jej świadectwo w *Apologii* (str. 188): „Czułem silną antypatię do papierowej logiki. Co do mnie, to nie logika posuwała mnie naprzód; równie słusznie można by mówić, że rteć w termometrze zmienia pogodę. Rozumuje konkretna istota — mijają kilka lat i znaduję mój umysł na nowej pozycji; jak to się dzieje? Cały człowiek posuwa się; logika papierowa może to tylko zarejestrować“.

Postać rozumowania logicznego formalnego, przez ograniczenie do zewnętrznego zestawiania abstrakcyjnych, częściowych aspektów rzeczy, nie jest adekwatnym ujęciem rozumowania konkretnego, które jest z jednej strony niepodzielnym aktem, ale z drugiej strony aktem złożonym wewnątrznie.

Rozumowanie normalnie przedstawia się naszej świadomości „jako prosty akt, nie jako proces lub szereg aktów. Chwytny<sup>77)</sup> przesłankę, a następnie chwytny wniosek, bez wyraźnego (*explicit*) zdania sobie sprawy z ich powiązania, jak gdyby za pomocą bezpośredniego skojarzenia pierwszej myśli z drugą. Przechodzimy od przesłanki do wniosku jakby instynktownym ujęciem. Nazywam je instynktownym, bo zwykle działa ono spontanicznie, impulsywnie, tak szybko i koniecznie, jak działanie zmysłów i pamięci. Spostrzegamy przedmioty zewnętrzne i pamiętamy minione wydarzenia, nie wiedząc, jak to czynimy; podobnie rozumiemy bez wysiłku i wyraźnej intencji lub koniecznej świadomości drogi, jaką umysł przebiega od przesłanki do wniosku“<sup>78)</sup>.

Tak się przedstawia rozumowanie naturalne, nieświadomione refleksyjnie. Natomiast zwrot refleksyjny ukazuje nam, że „spontaniczny proces, który przebiega w umyśle, jest wyższy i bogatszy niż proces logiczny“<sup>79)</sup>.

W istocie rozumowanie naturalne jest żywą spontaniczną energią dążącą do wyładowania; logika jest tylko próbą analizy naturalnego wnioskowania, analizą zarówno niedoskonałą jak i niekonieczną do prawidłowości rozumowania. „Wszyscy ludzie rozumują, bo rozumować to znaczy wydobywać jedną prawdę z innych prawd bez pomocy zmysłów, na które wyłącznie zdane jest zwierzę. Ale nie wszyscy ludzie analizują swe rozumowania... Innymi słowy: wszyscy ludzie posiadają swoje racje, ale nie wszyscy umieją je podać“<sup>80)</sup>.

---

<sup>77)</sup> *we apprehend* — można też tłumaczyć: pojmujemy, rozumiemy...

<sup>78)</sup> *Grammar of Assent* 259-60.

<sup>79)</sup> *Essay on the Development of Christian Doctrine* 191.

<sup>80)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 175-6.

W ostatecznym wyniku „sposób rozumowania człowieka jest tajemnicą, równie jak jego sposób pamiętania<sup>81)</sup>. „Myśl porusza się, postępuje naprzód z przysłowiową szybkością oraz z zagadkową subtelnością i zręcznością. Przechodzi od punktu do punktu, korzysta to ze znikomych poszlak, to z prawdopodobieństw; raz posłuży się skojarzeniem, to znów oprze się na prawie ogólnym lub świadectwie, zaufa rozpowszechnionej opinii lub wewnętrznemu instynktowi, niejasnemu wspomnieniu — i wznosi się tak coraz wyżej, niemal jak alpinista, który wspina się po stromej skale dzięki bystremu oku, pewnej dłoni, mocnym stopom, wspina się sam nie wie jak, więcej zawiązując osobistemu talentowi i ćwiczeniu niż zasadom i prawom; nie pozostawia poza sobą śladu i nie umiałby nauczyć kogoś innego. Nie będzie za wiele powiedzieć, że drogi i chwyt, przy pomocy których wielki geniusz wznosi się na szczyty prawdy, dla ogółu ludzi są podobnie niepewne i niebezpieczne, jak szlak doświadczonego alpinisty na stromy szczyt górski. To są drogi, po których może kroczyć tylko geniusz, a ich usprawiedliwienie leży w ich sukcesie. I to jest w zasadzie także droga i sposób, w jaki wszyscy ludzie, zdolni czy mało zdolni, zwykle rozumują — nie według reguł, lecz przy pomocy wewnętrznej energii“<sup>82)</sup>.

#### B) DROGA DO PRZEŚWIADCZENIA KONKRETNEGO

Newman każe nam uznać swą niezdolność do pełnego przeniknięcia procesu rozumowania naturalnego, a w szczególności niezdolność do osiągnięcia pewności w sprawach konkretnych przy pomocy rozumowania logicznego. Czy stąd wynika, że pewność w sprawach konkretnych jest dla nas niedostępa?

W odpowiedzi rozstrzygają fakty: jest faktem, że jesteśmy pewni w wielu sprawach konkretnych i to faktem tak powszechnym, że może być traktowany jako prawo ogólne. „Jest prawem naszej natury, że jesteśmy pewni na mocy przesłanek,

<sup>81)</sup> *Tamże* 1177.

<sup>82)</sup> *Tamże* 1175.

które nie tworzą ścisłego dowodu“<sup>83</sup>). Pewność ta jest nie tylko praktyczną, ale i teoretyczną<sup>84</sup>). To znaczy, według Newmana umysł ma prawo przyjmować z pewnością twierdzenia, nie posiadające ścisłego, idealnego logicznego dowodu<sup>85</sup>).

Czyżby sprzeczność? Nie. Krytyka Newmana odnosi się bowiem tylko do logiki, czyli do formalnego, słownego procesu uzasadniania twierdzeń. Newman zaś podkreśla z naciskiem, że normalna, naturalna droga do poznania jest inna: „Nie przez sylogizmy czy inne procesy logiczne dochodzimy do wniosków godnych zaufania, ale przez drobiazgowe, ustawiczne, szukające rozumowanie, które wygląda niezdarne na papierze, ale które narasta cicho w przemożne nagromadzenie racji, i — jeśli tylko punkty wyjścia były prawdziwe — prowadzi nas do prawdziwego wyniku“<sup>86</sup>). Te drogi umysłu są niezbadane, trudne do wyśledzenia<sup>87</sup>). To spontaniczne działanie umysłu, wspólne wszystkim ludziom proponuje Newman nazwać „rozumowaniem“ w przeciwieństwie do „argumentowania“, które jest analizą tego rozumowania naturalnego<sup>88</sup>).

Z tego ujęcia płynie pierwsze wrażenie negatywne, że „umysł jest niezdolny do pełnej analizy motywów skłaniających go do szczegółowego wniosku — jest pociągany i determinowany przez całość dowodową, którą ten umysł rozpoznaje tylko jako całość, a nie rozróżnia jej części składowych“<sup>89</sup>).

Aż nasuwa się pytanie: czy da się w ogóle, choćby w przybliżeniu ująć w słowa tę tajemniczą, osobistą drogę do przeświadczenia konkretnego? Newman sądzi, że to jest możliwe, jakkolwiek są to raczej próby analizy niż pełny obraz procesu poznawczego, raczej porównania, analogie niż ścisłe formułki.

<sup>83</sup>) W a r d, *dz. cyt.* II, 248.

<sup>84</sup>) *Tamże* I, 442.

<sup>85</sup>) *Tamże* II, 243.

<sup>86</sup>) *Tamże* II, 589.

<sup>87</sup>) *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 175.

<sup>88</sup>) *Tamże* I, 176.

<sup>89</sup>) *Grammar of Assent* 292, — też W a r d, *dz. cyt.* II, 263.



Do opisu procesu poznania konkretnego podchodzi Newman w dwojaki sposób:

1) proces ten może być porównany do metody przybliżania się do granicy w matematyce,

2) proces ten może być opisany jako nagromadzenie niezależnych prawdopodobieństw.

1) Newman sądzi, że „zasada rozumowania konkretnego może być porównana do metody przybliżenia do granicy<sup>90)</sup>, jaka jest podstawą nowoczesnej nauki matematycznej. Ilustruje ją słynny lemat, od którego Newton rozpoczyna swe *Principia*: wiemy, że gdy zmniejszamy boki regularnego wieloboku wpisanego w koło, wielobok zmierza do złania się z kołem — lecz z chwilą złania się z kołem wielobok przestanie być wielobokiem, tak że tendencja do złania się z kołem, chociaż może urzeczywistniać się coraz bardziej, to jednak faktycznie nie wychodzi poza tendencję. Podobnie wniosek w sprawach konkretnych jest przewidziany i przepowiedziany raczej niż aktualnie osiągnięty; wskazywany przez kierunek nagromadzonych przesłanek, które zbieżnie zmiierają do niego i zbliżają się do niego w sumie z dowolnie wielkim przybliżeniem, jednak nie dotykają go logicznie z powodu natury przedmiotu i delikatnego, ukrytego (*implicit*) charakteru przynajmniej części tych motywów, na których wniosek się opiera. Poprzez moc, różnorodność lub obfitość przesłanek, które są tylko prawdopodobne, poprzez pokonywanie zarzutów, obalanie teorii przeciwnych, wyjaśnianie trudności, wytłumaczenie wyjątków, powiązanie z uznanymi już prawdami — poprzez te wszystkie drogi i wiele innych zręczny i doświadczony umysł jest zdolny do trafnego wycucia (*a sure divination*), że wniosek jest nieunikniony, choć rozumowanie formalnie i aktualnie go nie dosięgło. To mamy na myśli, mówiąc, że twierdzenie jest „tak jak udowodnione“, że jego racje są tak jakby dowodem (*are amounting to a proof*)“<sup>91)</sup>.

<sup>90)</sup> Tak w wydaniu *Grammar of Assent* z 1871. W wydaniu z 1874 zamiast „metody przybliżenia do granicy“ Newman wstawił ogólniej: „metody dowodzenia“ (*Gr. of As. 1874, 320*). Reszta bez zmian.

<sup>91)</sup> *Tamże* 320-21.

2) Próba bliższego wniknięcia w proces poznania konkretnego prowadzi Newmana do opisanego go jako rozumowania przez prawdopodobieństwa. „Realną i konieczną metodą dojścia do pewności w sprawach konkretnych jest nagromadzenie prawdopodobieństw niezależnych od siebie... prawdopodobieństw zbyt wątych, by miały znaczenie oddzielnie, zbyt subtelnych i zawitych, by dały się ująć w sylogizmy, zbyt licznych i rozmaitych dla takiego ujęcia, nawet gdyby było ono możliwe“<sup>92</sup>).

Prawdopodobieństwa te, rozpatrywane oddzielnie, wydają się słabymi racjami, tym też tłumaczy się często spotykane negatywne nastawienie do argumentacji przy pomocy prawdopodobieństw; żadna racja nie jest pewna, więc należy je odrzucić jedną po drugiej. Nie jest to jednak, według Newmana, właściwe postępowanie: należy rozpatrywać racje prawdopodobne w całości. „Przez dodanie do siebie racji prawdopodobnych nie tylko zwiększamy ich siłę dowodową, ale wprost mnożymy ją. Prawdę należy mierzyć całą siłą dowodową wziętą razem“<sup>93</sup>).

To swoje ujęcie ilustruje Newman porównaniem z „liną splecioną z włókien, słabych z osobna, lecz razem tak mocnych, jak żelazna sztaba. Sztaba obrazuje tu matematyczny, ścisły dowód; lina zaś obrazuje dowód moralny, który jest zbiorem prawdopodobieństw, z osobna niewystarczających do pewności lecz w sumie nieodpartych. Człowiek, który by mówił: nie mogę zaufać linie, muszę mieć sztabę żelazną, byłby w pewnych okolicznościach nieracjonalny i nierozsądny“<sup>94</sup>).

Stąd sąd ostateczny Newmana wyraża się w słowach: „twierdzę mocno, że z prawdopodobieństw możemy zbudować ważny dowód, wystarczający do pewności“<sup>95</sup>).

Oczywiście nie może tu być formalnego sposobu ustalenia, kiedy zbieżność prawdopodobieństw jest wystarczająca do

<sup>92</sup>) Tamże 288.

<sup>93</sup>) Tamże 319.

<sup>94</sup>) Ward, dz. cyt. II, 43.

<sup>95</sup>) *Grammar of Assent* 411, podobna myśl też w *Development of Christian Doctrine* 327.

pewności. W pewnym stopniu gwarancję daje nam tu „badanie i sankcja roztropnego sądu“<sup>96</sup>, tak że ostatecznie to „rozum sam ustala granicę zbieżnych prawdopodobieństw i wystarczające racje dowodu“<sup>97</sup>). Nie daje to gwarancji absolutnej, ale takiej nie możemy szukać i domagać się, bo nie ma ostatecznego kryterium prawdy poza świadectwem danym prawdzie przez sam umysł — taką jest nasza natura, jej sposób postępowania“<sup>98</sup>).

— Przy rozważaniu siły dowodowej oddzielnie rozpatruje Newman dziedzinę faktów przyrodniczych i dziedzinę faktów humanistycznych. Gdy chodzi o fakty przyrodnicze, zdaje się Newman godzić z Franciszkiem Baconem, że nie możemy przy nich polegać na samych prawdopodobieństwach, ale musimy oprzeć się o fakty bezsporne<sup>99</sup>.

Inaczej rzecz się ma w naukach humanistycznych<sup>100</sup>), w których „nie możemy się opierać na samych faktach, ale musimy opierać się na tym, co nam jest dane i oglądać się za pomocą każdego rodzaju“<sup>101</sup>).

Metoda szukania prawdy i pewności przez prawdopodobieństwa jest opracowywana przez Newmana z nastawieniem na religię, bo jest to według niego jedyna metoda konkretnego dojścia do pewności w sprawach religijnych: „o ile Ten, który nas stworzył, tak chciał, byśmy w matematyce dochodzili do pewności przez ścisłe dowody, ale w badaniu religijnym powinniśmy dochodzić do pewności przez nagromadzenie prawdopodobieństw“<sup>102</sup>).

<sup>96</sup>) *Essay on the Development of Christian Doctrine* 327.

<sup>97</sup>) *Grammar of Assent* 360.

<sup>98</sup>) *Tamże* 347.

<sup>99</sup>) *Essay on the Development...* 111.

<sup>100</sup>) Newman nie używa tej nazwy, mówi tylko przykładowo, raz o historii i etyce (*Development* 111), innym razem o religii, metafizyce, etyce (*Grammar of Assent* 384-5), ale sens jest jasny.

<sup>101</sup>) *Essay on the Development...* 111 — chodzi o opieranie się na prawdopodobieństwach.

<sup>102</sup>) *Apologia pro Vita Sua* 217.

## C) ROLA PIERWSZYCH ZASAD W POZNANIU

Opis poznania jako przybliżania do granicy i jako zbieżności prawdopodobieństw wyjaśnia drogę rozumu do pewności w sprawach konkretnych, nie daje jednak pełnego wytłumaczenia wyników tej drogi. W szczególności wytłumaczenia domagają się rozbieżności między twierdzeniami, przyjmowanymi za pewne przez różnych ludzi, którzy wszak podobną nieformalną czy formalną drogą do nich doszli.

Jest wprost truizmem stwierdzenie, że wynik drogi poznawczej zależy nie tylko od jej przebiegu. Newman zauważa, że większość ludzi normalnie rozumuje słusznie. Ale wnioski ich są różne, bo różnią się punkty wyjściowe.

Nazywa je Newman „pierwszymi zasadami“: „rozumiem przez nie twierdzenia, od których rozpoczynamy nasze rozumowanie w dowolnej kwestii. Jest ich bardzo wiele i są różne u różnych osób... a bardzo mało z nich jest przyjętych powszechnie“<sup>103</sup>). „Działanie intelektu polega głównie na rozumowaniu. Potrzebuje on jednak zawsze punktów wyjścia, pierwszych zasad; sam ich nie dostarcza, a bez nich nie może uczynić ani kroku naprzód, podobnie jak laska podpierająca człowieka nie może poruszać się bez działania człowieka“<sup>104</sup>).

Tych pierwszych zasad nie da się udowodnić, bo wszelki dowód musiałby założyć jakieś inne pewniki<sup>105</sup>). Mają one więc charakter osobistych, niedowodliwych przekonań<sup>106</sup>). Trudno jest wykryć podłoże ich przyjęcia przez człowieka<sup>107</sup>), a czasem nawet istnienie takich czy innych pierwszych zasad jest ukryte, nie ujęte w wyraźne formy<sup>108</sup>).

• Dzieje się tak dlatego, że „pierwsze zasady“, stanowiące punkty wyjścia rozumowania, nie są jednak chronologicznie pierwotne w umyśle. „Są one wnioskami i abstrakcjami z kon-

<sup>103</sup>) *Grammar of Assent* 60.

<sup>104</sup>) *W a r d*, dz. cyt. II, 331.

<sup>105</sup>) *Tamże* II, 491.

<sup>106</sup>) *Tamże* II, 264.

<sup>107</sup>) *Tamże* II, 506. Newman tłumaczy tu przyjmowanie fałszywych pierwszych zasad pod naciskiem opinii świata, przesiąkniętego błędami religijnymi, ale jest to tylko tłumaczenie częściowe.

<sup>108</sup>) *Tamże* II, 249.

kretnych doświadczeń... nie zaś elementarnymi prawdami, wcześniejszymi od wszelkiej pracy umysłu“<sup>109</sup>). Więc pierwsze zasady nie są pierwsze? I tak i nie. Według Newmana są to prawdy abstrakcyjne, więc nie mogą one uprzedzać najbardziej podstawowego doświadczenia konkretnego. Są natomiast pierwotnymi prawdami abstrakcyjnymi, od których musi wychodzić wszelkie rozumowanie, operujące pojęciami<sup>110</sup>).

Te pierwsze zasady, a nie formalne rozumowania decydują o naszych najgłębszych przekonaniach, czyli o naszej wierze, charakterze i światopoglądzie. Są one niezmiernie doniosłe, bo z rozbieżności między nimi płynie przeważająca większość różnic poglądów między ludźmi. „Ludzie różnią się między sobą nie tyle poprawnością rozumowania, ile zasadami rządzącymi tym rozumowaniem“<sup>111</sup>).

Dzieje się tak szczególnie w religii. Pierwsze zasady w religii są zdobywane raczej sercem i sumieniem niż rozumem<sup>112</sup>). Główna różnica — Newman wyraża zsię raz nawet: cała różnica — między wiarą a niewiarą polega na przyjętych pierwszych zasadach — a „wielką trudność stanowi to, że coś musi się przyjąć... Jeśli ktoś przyjdzie do mnie mówiąc, że chrześcijaństwo wydaje mu się nie zadowalać najwyższych wymagań ludzkich, lub nawet zdaje mu się niezgodne z instynktami wyższymi naszej natury... jeśli ktoś przyjdzie do mnie z tymi pierwszymi zasadami, nie mogę mu odpowiedzieć i na pewno nie będę mógł mu udowodnić, że chrześcijaństwo czy teizm są prawdziwe“<sup>112</sup>). I dlatego różnica pierwszych

<sup>109</sup>) *Grammar of Assent* 65.

<sup>110</sup>) *Tamże* 60 nn.

<sup>111</sup>) *W a r d*, dz. cyt. II, 264.

<sup>112</sup>) *Tamże*, II, 491-2. Przyjaciel (choć zarazem przeciwnik teoretyczny w pewnych kwestiach teologicznych) Newmana, W. G. *W a r d* (ojciec biograf Newmana) ilustruje ten stan rzeczy zabawnym obrazem przekonania katolika z punktu widzenia niekatolika. Oto wyjątek (*W a r d*, dz. cyt. II, 272): „Wysuwam mu poważną trudność, przemawiającą przeciw najbardziej istotnym prawdom jego religii: on nigdy dotąd jej nie słyssał i nie jest teraz pewny, czy będzie zdolny do odpowiedzi. Gdybym nie znał katolików, sądziłbym, że ta okoliczność osłabi jego przekonania — bo niewyjaśniona trudność jest osłabieniem całości dowodów, na

zasad ogranicza możność przekonywania innych przy pomocy argumentów: „jeśli ktoś wychodzi z innych pierwszych zasad niż moje, to nie mam mocy zmienić jego zasad ani wniosków, jakie z nich wyciąga — tak jak nie mogę garbatego człowieka wyprostować“<sup>113</sup>).

Człowiek jest odpowiedzialny moralnie za swoje błędne zasady, ale „byłoby trudno przekonać niewierzącego, że ponosi on winę za zasady, które zdają mu się najbardziej oczywiste“<sup>114</sup>).

Jeśli można wpłynąć na zmianę pierwszych zasad, to nie drogą argumentów, ale drogą stwarzania właściwego nastawienia moralnego; „właściwy stan moralny ducha rodzi dobre zasady intelektualne“<sup>115</sup>.

#### D) KRYTERIUM POZNANIA KONKRETNEGO

Ujęcie Newmana ma być jak najwierniejszym opisem za-  
wiłej drogi faktycznej, jaką żywy człowiek odbywa umysłem,  
zmierając do pewności. Punktem wyjścia są tu doświadczenia  
osobiste, krystalizujące się w pierwsze zasady, by z nich na-  
stępnie rozum w sposób naturalny, nieformalny, dochodził do  
przekonania o prawdzie dalszych twierdzeń.

Zarówno punkty wyjściowe, jak poszczególne etapy drogi,  
wymykają się według Newmana spod adekwatnej analizy for-  
malnej. Pozostaje więc do wyjaśnienia problem: na jakiej pod-  
stawie można orzec, że rozumowanie nieformalne w pewnym  
momencie wystarcza do racjonalnego przekonania? Inaczej:  
skąd poznamy, w którym momencie racje nieformalne dają  
prawo do uznania twierdzenia? — czyli: jakie jest kryterium  
pozwalające uznać zdanie konkretne za prawdziwe?

---

jakich opiera się jego wiara. Lecz on mówi niezmiernie, że nawet gdy-  
by miał zastanawiać się przez dziesięć lat, nie umiając odpowiedzieć na  
wysuniętą trudność, to jego wiara w Kościół, którego autorytet uznaje  
jako boski, nie byłaby przez to osłabiona pod żadnym względem ani  
w żadnym stopniu.“

<sup>113</sup>) *Tamże* II, 264.

<sup>114</sup>) *Tamże* III, 492.

<sup>115</sup>) *Tamże* II, 270.

W wyjaśnianiu tego problemu można szukać rozwiązania zasadniczego (teoretycznego, teoriopoznawczego: jakie powinno być kryterium powszechne poznania), lub też rozwiązania psychologicznego: jak mnie przedstawia się podstawa moich przekonań pośrednich. Trzeba z całym naciskiem podkreślić, że Newman podchodzi do problemu wyłącznie w drugi sposób, usiłując dać analizę faktów, a nie tworzyć teorię.

Jego ujęcie kryterium poznania jako *illative sense* nie jest żadną teorią — jest tylko nazwaniem powszechnego faktu psychicznego

Jak ten fakt wygląda? Człowiek odczuwa pewność, która jest nie tylko biernym doznaniem, ale jest „aktywnym uznaniem zdań za prawdziwe“<sup>116</sup>). Umysł uznaje zdania za prawdziwe na podstawie racji, które w sprawach konkretnych nie dadzą się adekwatnie ująć w formalny dowód. Dowód formalny daje się sprawdzić, ale na jakiej podstawie orzekamy, że nieformalna, naturalna działalność umysłu daje nam prawo, nakazuje pewność?

Wejrzenie introspekcyjne uświadamia nam, że umysł samorzutnie dokonuje „skoku“ od warunkowego przyjęcia twierdzenia (jeżeli — to) do przyjęcia go bezwarunkowo w pewności<sup>117</sup>).

Ten „skok“ musi być uwzględniony w analizie. „By zbadać prawa działania umysłu odnoszące się do wnioskania i przeświadczenia, musimy odwołać się do faktów, a nie do apriorycznej teorii. Jeśli więc takie odwołanie do faktów wykazuje, że bieg wnioskania jest zawsze mniej lub więcej ukryty, ciemny, podczas gdy przeświadczenie jest zawsze jasne i wyraźne, a dalej, że akt absolutny (przeświadczenie) faktycznie następuje po akcie przedstawiającym się jako złożony, pośredni i ukryty — cóż pozostaje nam, jak tylko widzieć rzeczy takimi, jakimi są i uznać to „co znajdujemy? To znaczy: zamiast pró-

<sup>116</sup>) *Grammar of Assent* 345.

<sup>117</sup>) *W a r d*, II, 246: „Akt przeświadczenia o wniosku jest wyraźnym krokiem dokonanym przez umysł w odpowiedzi na wiele wpływów racjonalnych, zarówno ukrytych jak i świadomych, a nie jest mechanicznym czy biernym uznaniem wnioskania z przesłanek.“

bować wynaleźć (co jest niemożliwe) jakąś ścisłą wiedzę o rozumowaniu, która by mogła nakazać pewność przy konkretnych twierdzeniach, musimy przyznać, że nie istnieje żadne ostateczne kryterium prawdy prócz świadectwa oddanego prawdzie przez sam umysł, — i że to zjawisko, choć kłopotliwe, jest normalną i nieuniknioną cechą struktury umysłu istot takich jak człowiek, na takim stopniu rozwoju, jaki stwierdzamy na tym świecie“<sup>118)</sup>.

Ten wywód nie daje nic poza stwierdzeniem faktu: o moim prawie do pewności nie wyrokuje nikt inny poza mną samym<sup>119)</sup>. Jest faktem, że żadne argumenty z zewnątrz nie budzą we mnie automatycznie przekonania, póki we mnie samym to przekonanie się nie skryształizuje. Tyle tylko mówi i chce powiedzieć Newman, dodając, że nie widzi żadnej możliwości pójścia dalej ponad to w odpowiedzi na to zagadnienie“<sup>120)</sup>.

To stwierdzenie jest ważne dla właściwego zrozumienia stanowiska Newmana i dla możliwości należytego zestawienia go z teoriami dotyczącymi kryterium prawdy. Newman nie daje teorii — więc jego analiza nie kłóci się z żadną teorią. Po prostu tylko jego problematyka rozmija się z problemem kryterium prawdy jako normy. Newman podchodzi do problemu wyłącznie od strony psychologicznej: człowiek żywi wewnętrzne przekonania, które niekoniecznie zbiegają się z argumentami zewnętrznymi. Ten fakt świadczy o tym, że istnieje w nas zdolność do oceny prawdy.

Tę zdolność nazywa Newman „*illative sense*“. Odanie tej nazwy w języku polskim jest bardzo trudne i może prowadzić do błędnego zrozumienia jej treści. Brzozowski tłumaczy wyrażenie Newmana jako „zmysł wywodu“, Tatarkiewicz jako „zmysł wnioskowania“. Obie nazwy nie wyrażają pełnego znaczenia. Newmanowi nie chodzi o „zmysł“; słowo

<sup>118)</sup> *Grammar of Assent* 349-50.

<sup>119)</sup> *tamże* 345: Jedyne i ostateczne osądzenie ważności wnioskowania należy do osobistego działania zdolności rozumującej (*ratiocinative faculty*).

<sup>120)</sup> *tamże* 345.



*sense* ma w języku angielskim szerszy wachlarz znaczeń — i dlatego Newman usiłuje sprecyzować swą myśl, mówiąc, że słowa *sense* używa w znaczeniu analogicznym do wyrażen *common sense*, *sense of beauty* itd.<sup>121)</sup>. *Common sense*, to nasz „zdrowy rozsądek“, *sense of beauty*, to raczej wyczucie niż „zmysł“ piękna.

Więc w danym kontekście słowo *sense* oddałbym raczej przez słowo „wyczucie“. Wyczucie to odnosi się do faktu, że jedno zdanie wynika z innego. Więc w sumie termin *illative sense* chyba najzgodniej ze znaczeniem Newmana byłoby tłumaczyć jako „wyczucie wynikania“.

To „wyczucie wynikania“ działa na początku, na każdym kroku i przy końcu każdej dyskusji, badania, rozumowania. Jest ono zasadą dla siebie i nie odwołuje się do żadnego sądu prócz siebie; towarzyszy całemu biegowi myśli od przesłanek do wniosków, z wnikliwą uwagą i nieznuzoną przytomnością, jaka jest niedostępna dla ociężałego aparatu słownego rozumowania“<sup>122)</sup>.

— Równocześnie jednak to wyczucie wynikania, będąc ostatecznym kryterium psychologicznym poznania konkretnego, jest kryterium najbardziej osobistym, niekomunikatywnym. Ostatnie słowo w poznaniu konkretnym ma osobiste przeżycie poznawcze, zetknięcie się człowieka z przedmiotem poznawczym, nie dające się wyrazić adekwatnie w słowach ani udzielić komuś innemu<sup>123)</sup>.

#### 4. STRONA POZNAWCZA RELIGII

Na wstępie starałem się przedstawić szkicowo związek problemów poznawczych u Newmana z jego naczelnym problemem życiowym: religią.

Właśnie problem przeświadczenia religijnego, racjonalnego uzasadnienia wiary, zmusił Newmana do zajęcia się analizą

<sup>121)</sup> *Grammar of Assent* 345.

<sup>122)</sup> *Tamże* 362, także na wielu innych miejscach *Grammar of Assent*, *Kazań uniwersyteckich* i i.

<sup>123)</sup> *Tamże* 362.

poznania w ogóle — a z drugiej strony celem tej analizy ogólnej jest pogłębienie analizy wiary i wykazanie jej racjonalnego charakteru.

A więc analiza wiary zakłada analizę poznania w ogóle i na tej analizie się opiera. Aby to powiązanie i oparcie było możliwe, trzeba zdać sobie jasno sprawę ze stosunku zachodzącego między wiarą a rozumem. Dopiero na tym tle będzie możliwe uchwycenie istoty i elementów wiary oraz przedstawienie faktycznego procesu prowadzącego do wiary.

— Newman poświęca jedno kazanie uniwersyteckie specjalnie problemowi „natury wiary w porównaniu z rozumem“<sup>124</sup>), ale problem ten pojawia się wielokrotnie na kartach jego dzieł.

Przy rozważaniu tego stosunku trzeba wyjść od sprecyzowania sensu, w jakim Newman zestawia słowa „wiarą“ i „rozum“.

Słowo „rozum“ — *reason* — występuje u Newmana najczęściej w znaczeniu zdolności (przy czym w ramach tego ujęcia da się wyróżnić jeszcze kilka odcieni) — w tym znaczeniu nie da się porównać z wiarą, która jest ujmowana tylko jako akt. Możemy natomiast zestawić wiarę z rozumem jako aktem, który również występuje u Newmana pod tą samą nazwą *reason*, lub, gdy chodzi o podkreślenie jego strony aktualnej, pod nazwą *activity of reason* — „działanie, akt rozumu“

Zestawienie rozumu z wiarą dotyczy więc u Newmana dwóch rodzajów, dziedzin działalności życiowej człowieka. W swej analizie wydobywa Newman na jaw zarówno zbieżność jak i odrębność tych dwóch rodzajów aktów.

Na plan pierwszy wysuwa się zbieżność. Polega ona, najogólniej mówiąc, na tym, że akt wiary jest jednym z aktów rozumu. Rozum w ujęciu Newmana to „zdolność uzyskiwania wiedzy bez bezpośredniego doznawania zmysłowego, czyli zdolność stwierdzania jednego stanu rzeczy przy pomocy in-

---

<sup>124</sup>) Kazanie uniwersyteckie Nr 11 — *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 59-72.

nego“<sup>125</sup>, to „zdolność przechodzenia od rzeczy postrzeganych do niepostrzeganych“<sup>126</sup>). Rozum w znaczeniu aktu, to samo owo przechodzenie od twierdzeń o stanach bezpośrednio danych do innych twierdzeń.

Przy takim ujęciu, mówi Newman, „akt czy proces wiary jest bez wątpienia także aktem rozumu; czy to akt prawidłowy i czy to tylko akt rozumu — to inna sprawa. Jest to w każdym razie przyjmowanie jako rzeczywistych rzeczy, które nie są podane przez zmysły, ale przyjęte na podstawie pewnych racji“<sup>127</sup>).

Bliższe badanie ukazuje istotnie zadziwiająco zbieżności. Newman jest niestrudzonym w ukazywaniu na przykładach i w analizie faktu, że działanie rozumu jest częściej wiarą (*sensu lato*) niż ścisłym dowodzeniem. Abstrahując w pierwszym etapie od problemu wiary nadprzyrodzonej chce Newman wykazać, że wiara jest racjonalna, a „jest absurdem nazywać ją irracjonalną“<sup>128</sup>).

Wydaje się na pozór, że „wiara jest to przekonanie na podstawie słabych racji, a rozum to przekonanie na podstawie silnych racji“<sup>129</sup>). Ale to przeciwstawienie błędnie w obliczu faktów świadczących, że także tzw. akty rozumu, badane krytycznie, okazują się niejednokrotnie słabo uzasadnione, gdy ocenimy istotę przytaczanych racji. Np.: jakie mamy racje za tym, że umrzemy — za tym, że Anglia jest wyspą — za tym, że dzieła autorów uważanych za starożytnych nie są mistyfikacją mnichów średniowiecznych itd.? Abstrahując od możliwości lub niemożliwości ścisłego dowodu naukowego trzeba stwierdzić, że ja, *hic et nunc*, przyjmuję wiele twierdzeń tego rodzaju, na które nie posiadam aktualnie pewnych dowodów. Ufam swojej pamięci, choć trudno byłoby dowodzić jej wiarygodności: przeciwnie, można wykazać, że nieraz pamięć zawodzi. Czy ufność pamięci jest więc irracjonalna? Ufamy naszej

<sup>125</sup>) *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 174.

<sup>126</sup>) *Tamże* I, 62.

<sup>127</sup>) *Tamże* I, 62.

<sup>128</sup>) Newman, *Parochial and Plain Sermons*, London 1920, I, 191.

<sup>129</sup>) *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 328.

zdolności rozumowania — ufamy słowom innych ludzi w przeważającej większości twierdzeń, składających się na naszą wiedzę i światopogląd.

Innymi słowy: wiele aktów rozumu poza dziedziną religii może być nazwanymi wiarą, będąc jednak zarazem uznawanymi za przekonania w pełni racjonalne.

Newman idzie nawet dalej, wskazując, że w sprawach konkretnych w ogóle niemożliwy jest formalny dowód, który by wykluczał absolutnie wszelką możliwość powątpiewania<sup>130)</sup>. Gdybyśmy chcieli żądać takich niemożliwych dowodów, musielibyśmy się wstrzymać od wszelkich sądów i wszelkiego działania.

Pełna analiza procesów rozumowych jest ponadto utrudniona, a często uniemożliwiona przez ich subtelność i powikłanie. „Pomyślmy o nadzwyczajnej mądrości, z jaką wielki wódz wie, co zamierzają uczynić sprzymierzeńcy i wrogowie i jak wypadnie wynik ich łącznych działań; gdyby musiał on przedstawić swe sądy i racje słowem lub pismem, czyż nie dałoby się odeprzeć jego najwspanialszych przewidywań i wykazać nielogiczność wszystkich po kolei przytaczanych racji?“<sup>131)</sup>

To wszystko prowadzi do wniosku, że akty wiary są racjonalne w tym samym sensie, w jakim są racjonalne akty rozumu w sprawach konkretnych. Stosuje się to zarówno do wiary w ogóle, jak do wiary religijnej w szczególności.

Wobec tego także przedmioty wiary religijnej mogą być przmiotami nauki — tzn.: „nauka religijna (teologia) jest wiedzą w tak pełnym sensie, jak fizyka Newtona jest wiedzą“<sup>132)</sup>.

Skąd więc płyną opory przeciw wierze, rozliczne trudności wysuwane przeciw racjonalności wiary? Powody tego leżą nie w sferze intelektu lecz woli — są natury nie rozumowej lecz moralnej.

<sup>130)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 333, podobnie tamże I, 151.

<sup>131)</sup> *Tamże* I, 70.

<sup>132)</sup> *On the Scope and Nature of University Education*, 33.

Choćby dani ludzie zapewniali, że chcą wierzyć, o ile znajdą dostateczne racje dla wiary — to istotnym powodem wstrzymywania się od wiary jest, że „nie chcą oni być zobowiązani do działania bez widzenia, że wołają ufać sobie niż ufać Bogu. nawet gdyby udało się udowodnić im z oczywistością, że Bóg naprawdę do nich przemawia... Nie lubią oni więzów religii. nie znoszą zależności. Ufać drugiemu, a jeszcze bardziej ufać mu bez racji formalnych<sup>133)</sup>, to znaczy uznać się za niższego; a tego nie chce znieść pyszna ludzka natura“<sup>134)</sup>.

Wiara jest racjonalna — to prawda, ale nie pełna prawda. Zaznaczają się bowiem liczne przejawy istotnej odrębności wiary, w sensie wiary religijnej, od aktów rozumu i te odrębności dopiero uwydatniają w pełni istotę wiary.

Sam akt wiary religijnej jest gatunkowo aktem intelektualnym: przeświadczeniem, zgodą umysłu na pewne twierdzenia, uznaniem faktów czy stanów rzeczy. Akt ten różni się jednak od innych, pozareligijnych przeświadczeń swym przedmiotem, podłożem i drogą prowadzącą do niego.

Najsilniej podkreśla Newman różnicę przedmiotu. Fakt, że wiara obywa się niejednokrotnie bez silnych argumentów może być tłumaczony albo tym, „że proces wiary jest nielogiczny, albo też, że jej przedmiot jest specyficzny i tajemniczy; ...krótko mówiąc, wiara jest albo mało warta albo jest nieziemską“<sup>135)</sup>. Więc główną osobliwością wiary religijnej są przedmioty, nie sam akt<sup>136)</sup>.

O odrębności wiary stanowią również swoiste źródła wiary. Wiara jest przeświadczeniem intelektualnym. Jak każde przeświadczenie intelektualne wypływa ona z „pierwszych zasad“. I tu zaczyna się różnica. W dziedzinach pozareligijnych pierwsze zasady są natury intelektualnej; bardzo osobiste, indywidualne, formalnie niedowodliwe, pozostają

<sup>133)</sup> *to trust him implicitly.*

<sup>134)</sup> *Parochial and Plain Sermons* I, 198.

<sup>135)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 63.

<sup>136)</sup> *Parochial and Plain Sermons* I, 191: When faith is said to be a religious principle, it is the things believed, not the act of believing them, which is peculiar to religion.

jednak w dziedzinie intelektu. Przy wierze wysuwamy się poza intelekt.

To właśnie stanowi jedną z kluczowych dystynkcji newmanowskiej koncepcji wiary: w wierze religijnej łączą się czynniki racjonalne i irracjonalne. Wiara jest racjonalna w tym sensie, że da się uzasadnić racjami, da się sprawdzić (choćby nawet akt wiary aktualnie nie opierał się na racjach formalnych, to zachodzi rozumowanie ukryte, *impicite*). Natomiast te racje nie są źródłem wiary. „Rozum posiada wprawdzie zdolność analizy i krytyki wobec każdego twierdzenia i postępowania, tak że nic nie jest prawdziwe czy słuszne, co nie zostanie uznane przez rozum — i dlatego nie można zaprzeczyć, że nie mielibyśmy prawa uważać twierdzeń wiary za prawdziwe, gdyby się nie ostały wobec rozumu: ale stąd nie można wnosić, by w duszy wierzącej wiara faktycznie wynikała z rozumu — inaczej musielibyśmy uważać sędziego za sprawcę winy czy niewinności oskarżonego, a nie tylko stwierdzającego. Sędzia nie czyni człowieka uczciwym, tylko uwalnia lub skazuje; podobnie rozum nie musi być źródłem wiary, chociaż zaświadcza ją i uzasadnia“<sup>137)</sup>.

Cóż więc jest źródłem wiary? Na pierwszym miejscu, to „uprzedzający i towarzyszący wpływ łaski Bożej“<sup>138)</sup>. Od strony ludzkiej jest nim całość osobowości duchowej, nie tylko sfery umysłowej, ale i uczuciowej i wolitywnej. Tę całość nazywa Newman „prawym duchem“ — *right mind*: „Prawa wiara, to wiara prawego ducha. Wiara jest aktem intelektualnym: prawa wiara, to taka, która dokonuje się w określonym stanie moralnym“<sup>139)</sup>.

Ten stan moralny omawia Newman jako „usposobienie do wiary“, „przygotowanie do wiary“<sup>140)</sup>. „Przy dobrym usposobieniu wiara jest łatwą, bez dobrego usposobienia wiara nie jest

<sup>137)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 149.

<sup>138)</sup> *Tamże* I, 191.

<sup>139)</sup> *Tamże* I, 84.

<sup>140)</sup> Trudno przetłumaczyć dosłownie termin Newmana: *dispositions to faith*.

łatwą“<sup>141)</sup>. Dzieje się tak, ponieważ siła dowodu wystarczająca dla przekonania jest różna zależnie od przygotowania serca.

Uposobienie do wiary, czyli przygotowanie duchowe do wiary, zasadza się na czujności i poddaniu głosowi sumienia. Sumienie jest „głównym przewodnikiem duszy... prawdziwym światłem, które oświeca każdego człowieka przychodzącego na ten świat. Czy człowiek urodził się w ciemności pogaństwa, czy w jakimkolwiek wypaczeniu religii objawionej, czy słyszał imię Odkupiciela czy nie... zawsze posiada on we własnym wnętrzu jasną nakazującą wytyczną, nie samo uczucie, nie opinię czy wrażenie, lecz prawo, głos autorytatywny, który nakazuje... Ten głos, to coś więcej niż sam człowiek; człowiek nie ma władzy nad nim, lub tylko z największym wysiłkiem; człowiek go nie stworzył i nie może zniszczyć. Może wprowadzić w poszczególnych wypadkach zmusić je do milczenia, przekreślić jego wypowiedzi, ale nie może się od niego uwolnić“<sup>142)</sup>.

Głos sumienia nie tylko nakazuje czyny, ale także i pewne przekonania; świadczy z najwyższą oczywistością o pewnych prawdach. Na czoło wysuwają się dwa przekonania nakazane przez sumienie: pierwsze o istnieniu Boga, drugie o niewystarczalności człowieka i potrzebie objawienia.

1) „Nawet bez względu na to, co sumienie nakazuje i czy poszczególne nakazy są zawsze jasne, już samo jego istnienie wynosi nas poza i ponad nas samych, by szukać Tego, którego jest głosem. Jak blask słoneczny dowodzi, że słońce świeci, nawet gdy samego słońca nie widzimy, jak pukanie do drzwi mówi nam, że na zewnątrz ktoś stoi, kto chce wejść, — tak ten głos w nas nie tylko poucza nas o określonych rzeczach, ale z koniecznością podnosi naszego ducha do idei najwyższego i niewidzialnego Nauczyciela“<sup>143)</sup>.

<sup>141)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 319.

<sup>142)</sup> *Tamże* I, 319–20.

<sup>143)</sup> *Tamże* 320.

2) Sumienie jest głosem Boga, ale ciemnym, mieszającym się w naszej świadomości z głosami namiętności, pychy, miłości własnej. Poznanie tej niedoskonałości budzi potrzebę i pragnienie lepszego pouczenia przez Boga — w Objawieniu. Stąd człowiek o właściwym usposobieniu do wiary ma już przekonanie o istnieniu Boga i wypatruje, oczekuje Objawienia.

O wierze lub niewierze decyduje to przygotowanie serca bardziej niż formalne dowody. Dowody, zwłaszcza dowody na istnienie Boga, wykazują według Newmana liczne braki formalne i „można przeciw tej tezie (o istnieniu Boga) wytoczyć zarzuty, na które trudno odpowiedzieć wystarczająco; pytania, na które nie da się odpowiedzieć i tajemnice, których nie da się pojąć ani wyjaśnić... Wprawdzie nie można znaleźć niczego, co by dowód pozbawiało siły, ale da się znaleźć wiele, co może wprowadzić w zakłopotanie i pozornie (choć bez rzeczywistej racji) uprawiedliwiać wątplenie“<sup>144</sup>).

Więc „cały spór między wiarą a niewiarą sprowadza się do różnicy między przyjmowanymi pierwszymi zasadami, a największą trudnością jest to, że coś musi się przyjąć; a jak udowodnić, że nasze założenia są słuszne, niewierzących zaś błędne? Starając się udowodnić musimy już coś założyć, więc usiłowanie dowiedzenia założeń jest beznadziejne“<sup>145</sup>).

Przygotowanie serca decyduje również o konkretnej sile przekonującej, jaką dowody dla poszczególnego człowieka posiadają. „Kto nie jest skłonny do wiary, znajdzie argumenty do odrzucenia nawet najsilniejszych dowodów; kto jest skłonny, przyjmuje nawet słabe argumenty“<sup>146</sup>). Tak, że „nie ma żadnego dzieła Bożego i żadnej prawdy religii, przeciw której krytyczny rozum nie wysunąłby zarzutów i zastrzeżeń“<sup>147</sup>).

W ten sposób przygotowanie wewnętrzne całej osobowości jest najbardziej decydującym czynnikiem w drodze do wiary.

---

<sup>144</sup>) *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 300.

<sup>145</sup>) *W a r d*, dz. cyt. I, 491.

<sup>146</sup>) *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 76.

<sup>147</sup>) *Tamże* I, 45.



Rozważając samą drogę do wiary trzeba rozróżnić drogę faktyczną, przebieganą konkretnie przez umysł i analizę tej drogi, dokonywaną *ex post*.

Droga faktyczna do wiary jest tajemnicą — człowiek przyjmuje prawdy wiary w zaufaniu Bogu objawiającemu, Bogu wyczutemu w sumieniu. Przyjęcie wiary przy właściwym przygotowaniu serca dokonuje się bez formalnych dowodów. Te dowody mogą nawet utrudniać drogę do wiary. „Im więcej staramy się argumentować i dowodzić w celu odkrycia prawdy, tym mniejsze jest prawdopodobieństwo, byśmy rozumowali poprawnie i z pożytkiem. Wpadniemy w pułapki sofizmatów, uważając je za wspaniałe odkrycia“<sup>148)</sup>. Formalne dowody prawd religijnych nie posiadają zbytnej siły przekonywującej<sup>149)</sup> i dlatego badając przedmioty religii samym rozumem możemy dojść do prawdy lub nie<sup>150)</sup>.

Ostatecznym czynnikiem decydującym o wierze jest wola<sup>151)</sup>. „Przekonanie religijne nie da się wymusić dowodami“<sup>152)</sup> — i dlatego Newman sądzi, że nie ma nikogo, kto „byłby pewny prawdy religii chrześcijańskiej, ponieważ ma na nią ściśle dowody. Każdy wierzy aktem woli, rozkazującej rozumowi wierzyć absolutnie, poza oczywistość dowodową“<sup>153)</sup>. Wobec tego „wiara nie jest wnioskiem z przesłanek, ale wynikiem aktu woli, następującym po przekonaniu, że wierzyć jest obowiązkiem“<sup>154)</sup>.

Prawdy Bożej nie da się znaleźć suchym rozumowaniem i „gdyby miało się przyjmować wiarę tylko na mocy dostatecznych racji rozumowych, to religia znikłaby ze świata“<sup>155)</sup>.

<sup>148)</sup> *Parochial and Plain Sermons*, VI, 341.

<sup>149)</sup> *Zur Philosophie und Theologie des Glaubens* I, 76.

<sup>150)</sup> *Tamże* I, 45.

<sup>151)</sup> *A Newman Treasury* 187: „Argumenty za religią nie zmuszą nikogo do wiary, tak jak argumenty za dobrym postępowaniem nie zmuszą nikogo do posłuszeństwa. Posłuszeństwo jest następstwem woli słuchania, a wiara jest następstwem woli wierzenia.

<sup>152)</sup> W a r d, *dz. cyt.* II, 276.

<sup>153)</sup> *Essay on the Development of Christian Doctrine* 327.

<sup>154)</sup> W a r d, *dz. cyt.* I, 242.

<sup>155)</sup> P r z y w a r a, *Ringens der Gegenwart* 819. Ten sąd, mogący wydawać się paradoksalnym, znajduje bardzo bliski odpowiednik u św. T o m a s z a (*Summa c/a Gentiles* I, 5): Remaneret igitur humanum

„Jedynym zakłębciem otwierajícím przed nami obraz rzeczy niebiańskich jest wiara i pokora; a wiara i pokora polegają nie na gonieniu za dowodem lecz na ufności w cudze świadectwo“<sup>156)</sup>.

Ale zaraz dodaje Newman: „Ale patrząc się wstecz zobaczymy że dowiedliśmy tego<sup>157)</sup>, choć nie staraliśmy się dowodzić“<sup>158)</sup>. Analizując *ex post* drogę faktyczną możemy dostrzec w niej racjonalną, uprawnioną drogę umysłu do nowej prawdy. Ta analiza wykazuje, że droga do wiary, z punktu widzenia logicznego (nie droga faktyczna), nie jest niczym innym, jak opisanym już rozumowaniem naturalnym, nieformalnym, tzn. kumulowaniem prawdopodobieństw. Tak przedstawia się Newmanowi proces wiary w jego własnym życiu i takie, według jego sądu, jest faktyczne postępowanie człowieka. Ostatnim słowem Newmana jest stwierdzenie faktu, nie obrona go:

„Wierzyłem w Boga na podstawie prawdopodobieństwa, wierzyłem w chrześcijaństwo na podstawie prawdopodobieństwa i wierzyłem w katolicyzm na podstawie prawdopodobieństwa; te trzy podstawy prawdopodobieństwa, różniące się naturalnie między sobą co do przedmiotu, utożsamiały się jednak co do natury dowodu, będąc wszystkie prawdopodobieństwami — prawdopodobieństwami specjalnego rodzaju, prawdopodobieństwami skumulowanymi, transcendentnymi, ale mimo wszystko prawdopodobieństwami; o ile Ten, który nas stworzył, chciał, byśmy w matematyce dochodzili do pewności przez ścisły dowód, to w badaniu religijnym powinniśmy dochodzić do pewności przez nagromadzenie prawdopodobieństw. On chciał, powiadam, żebyśmy tak postępowali, a chcąc, On sam współdziałała z nami w naszym działaniu i przez to czyni nas zdolnymi do tego, co On chce, abyśmy robili, i prowadzi

---

genus, si sola rationis via ad Deum cognoscendum pateret, in maximis ignorantiae tenebris: cum Dei cognitio... non nisi quibusdam paucis et his etiam post tempus longitudinem proveniret.

<sup>156)</sup> *Parochial and Plain Sermons* VI, 340.

<sup>157)</sup> prawd wiary.

<sup>158)</sup> *Tamże* VI, 340.

nas dalej, jeśli tylko nasza wola współdziała z Jego wola, aż do pewności wznoszącej się wyżej niż siła logiczna naszych wniosków. I w ten sposób doszedłem do ujrzenia jasno, że nie postępowałem na mocy rozumowych racji drugorzędnych lub iluzorycznych, czy na podstawie szczegółowych argumentów polemicznych, ale że mnie strzegła i usprawiedliwiła wielka i szeroka zasada, nawet gdy stosowałem te drugorzędne czy szczegółowe argumenty. Ale muszę zauważyć, że stwierdzam tylko stan faktyczny, a nie bronię go; i jeśli jakiś katolik powie wobec tego, że nawróciłem się w niewłaściwy sposób, nie mogę teraz nic na to poradzić<sup>159)</sup>.

#### RÉSUMÉ

### L'ANALYSE DE LA CONNAISSANCE CONCRÈTE ET DE LA CONNAISSANCE RELIGIEUSE CHEZ NEWMAN

Essayant de situer les problèmes épistémologiques dans l'œuvre du Card. Newman, l'auteur constate qu'ils n'attirent l'attention de Newman qu'indirectement, comme une condition et un fondement indispensable de la vie religieuse.

Attendu que l'acquisition de la vérité religieuse, sans quoi il n'y a pas de véritable religion, est extrêmement compliquée, et pourtant la religion est destinée pour tout le monde, Newman cherche à découvrir des raisons à la portée de chacun pour la conviction rationnelle dans le domaine de la religion. Ces raisons, il faut les trouver dans notre connaissance réelle et pour les montrer il ne s'agit pas de former une théorie, mais simplement d'analyser les faits.

Ainsi surtout des égards pratiques attirent l'attention de Newman sur l'analyse de la connaissance religieuse qui, à son tour, n'est qu'une espèce de connaissance concrète en général.

Le point de départ dans l'analyse de la connaissance concrète constitue le discernement de l'assentiment et du raisonnement. L'assentiment en général est précédé et conditionné par le raisonnement logique, mais pendant que dans les questions abstraites le raisonnement logique aboutit à la conclusion, il en va tout autrement dans les questions concrètes. Le raisonnement formel ne peut pas amener à l'assentiment concret parce que: 1) la saisie des pensées concrètes par des concepts généraux est imparfaite; 2) les lois logiques sont trop primitives pour représenter exactement la voie parcourue par notre esprit en quête d'une vérité concrète.

Pourtant il n'y a aucun doute que nous parvenons jusqu'à la certitude dans les questions concrètes. Le procédé naturel de l'esprit qui le conduit de prémisses jusqu'à l'adhésion absolue à la conclusion est

<sup>159)</sup> *Apologia pro Vita Sua*, 217.

bien divers du raisonnement formel et il peut être représenté des deux façons: 1) par la comparaison avec la méthode d'approchement à la limite employée dans les mathématiques; 2) plus exactement, comme une cumulation des probabilités indépendantes qui prises séparément ne sont que de faibles raisons, mais — cumulées — elles multiplient leur force démonstrative.

L'issue de la connaissance dépend en dernière ligne des points de départ, des „premiers principes”, c'est-à-dire des thèses, dont nous commençons un raisonnement quelconque. Ils forment des convictions indémonstrables et personnelles. Mais — premiers dans le raisonnement — ils ne le sont plus dans l'esprit, puisqu'ils résultent déjà de l'expérience concrète. Ce sont ces premiers principes qui décident de nos convictions les plus intimes, de notre foi et de notre caractère. Cela est vrai surtout en religion, dans laquelle les premiers principes sont acquis par le cœur et la conscience, plutôt que par la raison.

— Attendu que les premiers principes et le raisonnement naturel échappent à l'analyse formelle, surgit la question du critère pour une conviction rationnelle dans les questions concrètes. Newman ne cherche pas une théorie, mais décrit des faits: le „sens d'inférence” (illative sense) qui joue le rôle du critère, n'est, à vrai dire, que la dénomination d'un fait psychique universel. Il est un fait que la raison spontanément fait un saut du raisonnement conditionnel à la certitude inconditionnelle. Cela va dire que la raison seule juge de son droit à la certitude. Nuls arguments et nulles preuves n'éveillent la conviction avant que je ne la forme pas moi-même.

Ce fait prouve que nous possédons une faculté de parvenir à la certitude: c'est cette faculté que Newman nomme „le sens d'inférence” et lui attribue la dernière décision dans la connaissance concrète.

— Toute cette analyse va être appliquée dans le domaine religieux pour prouver le caractère rationnel de la foi.

Newman souligne le caractère commun de la foi religieuse avec toute connaissance concrète pour dégager ensuite son caractère spécifique. Newman montre que l'acte de la foi est un des actes de la raison et qu'on est forcé à admettre que la foi est rationnelle dans le même degré que les autres actes de la raison. Donc les objets de la foi religieuse peuvent être des objets d'une science véritable.

Mais l'essence de la foi n'est mise en pleine lumière que par les différences réelles entre elle et les autres actes de la raison.

Newman souligne d'abord la différence de l'objet, ensuite la différence de la source. La foi naît des premiers principes, dans la formation desquels prend part la personnalité humaine en son ensemble — avec sa sphère intellectuelle, émotionnelle et volitive. Le tout — soumis à l'influence de la grâce divine.

Cet état de l'âme forme une disposition à la foi, consistant dans la vigilance et la soumission à la voix de la conscience. La conscience commande non seulement des actes, mais aussi des convictions, surtout celles de l'existence de Dieu, de l'insuffisance de l'homme et du besoin de la révélation. Ainsi cette disposition, cette préparation du cœur, décide de la foi ou de son manque plus que les démonstrations, et elle joue le rôle décisif dans la voie à la foi.

Parlant de la voie à la foi on doit distinguer la voie réelle, parcourue par l'esprit — et son analyse. La voie réelle est un mystère,

dans lequel décide la volonté, acceptant la grâce. Mais analysant cette voie „ex post” nous pouvons y voir une voie rationnelle de la raison parvenant à une vérité nouvelle. Cette analyse montre que du point de vue logique la voie à la foi n'est que le raisonnement naturel, non formel, c'est-à-dire la cumulation des probabilités.