

Jan Babacz

Prawdziwościowe poznanie bytu konkretnego wg Johna Henry'ego Newmana

Wrocławski Przegląd Teologiczny 8/2, 73-84

2000

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

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach
dozwolonego użytku.

KS. JAN BABACZ

PRAWDZIWOŚCIOWE POZNANIE BYTU KONKRETNEGO WG JOHNA HENRY'EGO NEWMANA

John Henry Newman (1801-1890) – jeden z czołowych myślicieli nowożytnych – podejmował w swoich pismach zagadnienia teoriopoznawcze, włączając się tym samym w dyskusję na temat możliwości poznania prawdy oraz jej bezwzględności. Jego przemyślenia są godne uwagi także i dziś, zarówno dla tych, którzy chcą wykazać przyrodzoną zdolność człowieka do prawdziwościowego poznania, jak i dla tych, którzy stając w opozycji do krytycznego racjonalizmu¹, współczesnej hermeneutyki² i postmodernizmu³, bronią absolutnego charakteru prawdy.

I. PRAWDA CELEM POZNANIA

Nasze umysłowe poznanie pojawia się w pojęciach, sądach i rozumowaniach. Wyraz „pojęcie” pochodzi od pojmwania, tj. aktu umysłu, za pomocą którego poznajemy (ujmujemy) jakiś przedmiot, nic o nim nie orzekając, czyli nic o nim nie twierdząc ani nic nie przecząc. Pojęcie, wzięte przedmiotowo, jest jedynie umysłowym przedstawieniem jakiegoś przedmiotu, np. drzewa, i niczym więcej⁴.

¹ Zob. K.R. Popper, *Logika odkrycia naukowego*, tłum. U. Niklas, Warszawa 1977.

² Zob. H.G. Gadamer, *Coż to jest prawda?*, w: tenże, *Rozum, słowo, dzieje*, tłum. M. Łukasiewicz, Warszawa 1979, s. 18-31; J. Tischner, *Hermeneutyka*, „W drodze”, 8(1980), nr 9, s. 23-30.

³ Zob. P. Kozłowski, *Liberalizm chrześcijański jako europejska filozofia postmoderny*, w: *Europa jutro* (red. tenże), Lublin 1994, s. 73-91; M. Jędraszewski, *Odzyskać samych siebie*, Poznań 1993.

⁴ Por. J. H. Newman, *Grammar of Assent*, (w dalszych przypisach skrót G.A.), tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1988, s. 31.

W sądzie natomiast wypowiadamy pewną treść o poznawanej rzeczy, stwierdzając, że w danym podmiocie jest zawarte albo też nie jest zawarte dane orzeczenie. Jak pojęcia łączymy w sądy, tak sądy z kolei łączymy w rozumowania. O ile sądy są prawdziwe, a rozumowanie jest prawidłowe to i wniosek musi być prawdziwy. Widzimy zatem, że sedno zagadnienia kryteriologicznego tkwi w prawdziwości sądów.

To właśnie na poziomie sądu rozróżniamy klasyczną definicję prawdy⁵, której jest wierny Newman, i nieklasyczne koncepcje prawdy. Wg autora *Grammar of Assent* umysł nie tworzy ślepych syntez podmiotu z orzeczeniem, stwierdzając raz, że $S=P$, innym zaś razem, że $S \neq P$. Łączy lub rozłącza te pojęcia tylko na podstawie poznanej oczywistości, naturalnie przedmiotowej. Tak więc kryterium prawdy nie jest normą zewnętrzną względem danej prawdy, której wartość należałoby badać nowym aktem poznawczym, ale tkwi ono w samej poznawanej prawdzie⁶.

Jednym aktem umysłu stwierdzamy i daną prawdę, i jej oczywistość. Czynimy to wyraźnie w akcie poznania refleksyjnego, natomiast mniej wyraźnie, ale rzeczywiście, również w każdym akcie poznania bezpośredniego. Umysł bowiem nasz niczego nie stwierdza bez dostrzeżonej racji. Toteż poznanie nasze samorzutnie nie różni się istotnie od poznania refleksyjnego, poznanie tzw. zdroworoządkowe od poznania filozoficznego.

Z klasyczną definicją prawdy, rozumianą jako uzgodnienie umysłu i rzeczy⁷, nie zgadza się zarówno idealizm metafizyczny, głoszący, że świat realny nie istnieje niezależnie od naszej świadomości, lecz jest jej wytworem; jak i realizm teoriopoznawczy, zakładający, że rzeczywistość możemy jedynie poznawać na tyle, na ile pozostawia ona w naszej władzy poznawczej wrażenie, inaczej mówiąc, że w procesie poznania nie wykraczamy poza własną świadomość i jej konstrukcje.

Newman skłania się we wczesnej młodości ku idealizmowi metafizycznemu. „Myślałem – pisze – w *Apologia pro vita sua* – że życie moje jest może snem, a cały ten świat jest złudzeniem, i że moi towarzysze – aniołowie – chowają się przede mną, wprowadzając mnie w błąd dla zabawy i łudzając mnie pozorami świa-

⁵Zob. M. Wesoły, *Arystotelesowska koncepcja prawdy*, „Studia Filozoficzne” 1983, nr 1-2 (206-207), s. 17-48. Bogaty zestaw publikacji poświęconych prawdzie znajduje się w książce B. Chwedończuka, *Spór o naturę prawdy*, Warszawa 1984, s. 265-268.

⁶Por. G.A., s. 28.

⁷Ostateczną wersję klasycznej definicji prawdy nadaje św. Tomasz z Akwinu, stwierdzając: *Veritas intellectus est adaequatio intellectus et rei, secundum quod intellectus dicit esse, quod est, et non esse, quod non est* – Prawda umysłu (logiczna) jest uzgodnieniem umysłu i rzeczy, o ile umysł mówi, że istnieje to, co jest (w rzeczy), i nie istnieje to, co nie jest”. „Umysł” nie może być tu rozumiany psychologicznie jako władza poznawcza lub jako akt tej władzy, wzięty podmiotowo, ale przedmiotowo, tj. jako treść zawarta w tym akcie i zgodna z rzeczą, jaka jest ona sama w sobie. Por. *C. Gentes* I. 1, c. 59.

ta materialnego”⁸. W innym zaś miejscu *Apologii* stwierdza: „Ja i mój Bóg, to dwa byty, których istnienia jestem naprawdę pewny”⁹.

Widać w tych wypowiedziach podobieństwo i do Kartezjusza, który w *Medytacjach o pierwszej filozofii* wysuwa przypuszczenie, że „być może istnieje jakiś „zwodzień [...] wszechpotężny i najprzebieglejszy, rozmyślnie nas łudzący”¹⁰ i do J. Berkeleya, który w ogóle zaprzecza istnieniu świata materialnego (akosmizm).

Już dla J. Locke’a jakości drugorzędne bytu, a więc barwy, wonie, tony itd. są tylko wrażeniami czysto podmiotowymi. Dla Berkeleya natomiast takimi są także jakości pierwszorzędne. Skoro zaś substancja to tylko dla niego zespół takich jakości, to możemy powiedzieć jedynie, że na pewno istnieją wrażenia lub zespoły wrażeń poznającego podmiotu, ale nie obejmują one przedmiotów fizycznych, rzeczy samych w sobie. Traktując więc wrażenia jako tzw. nieubłagane dane, niewątpliwie istniejące; istnienie rzeczy, a więc i świata, trzeba uważać na problematyczne¹¹.

Ostatecznie jednak Newman temu niebezpiecznemu pogładowi, jakim jest idealizm metafizyczny, nie ulega. Stając już mocno na gruncie realizmu, pisze w *Grammar of Assent*: „Co do zdania, że istnieją rzeczy na zewnątrz nas, to uważam je za jedną z pierwszych zasad, i to taką, którą się powszechnie przyjmuje”¹².

Tym samym, progiem prawdziwościowego poznania staje się dla niego afirmacja istnienia świata materialnego, składającego się z niezliczonej liczby bytów konkretnych¹³.

Byt konkretny „to byt zewnętrzny wobec podmiotu poznającego, jednostkowy i indywidualny, to osoba lub rzecz”¹⁴ istniejąca realnie, albo nie istniejąca w ogóle. Między tymi dwiema sytuacjami nie ma bowiem nic pośredniego. Aktu istnienia bytu konkretnego nie są zdolne ująć ani poszczególne zmysły, ponieważ ujmują jedynie odpowiednie jakości zmysłowe; ani też wszystkie zmysły razem wzięte. Zwierzęta, obok zmysłów, posiadają jedynie instynkty, które powodują nie tylko określone zachowania zewnętrzne, ale także prowadzą do jakichś pozorów sądów. „To właśnie instynkt – pisze Newman – jest tym, co kieruje niby rozumnym pierwiastkiem w zwierzętach, by dostrzegały w zmysłowych zjawiskach coś różnego

⁸ *Apologia pro vita sua*, tłum. S. Gąsiorowski, Warszawa 1948, s. 29.

⁹ Tamże, s. 31.

¹⁰ R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Warszawa 1958, s. 30.

¹¹ Zob. G. Berkeley, *Traktat o zasadach poznania ludzkiego*, tłum. J. Leszczyński, Warszawa 1956, s. 37; H. Elzenberg, *Domniemany immanentizm Berkeleya w świetle analizy tekstów*, w: *Szkice filozoficzne Romanowi Ingardenowi w darze*, Warszawa 1964, s. 27-48.

¹² G.A., s. 30.

¹³ Por. G.A., s. 74.

¹⁴ Tamże, s. 31 n.

od samych zjawisk, coś poza nimi”¹⁵. I tak właśnie zwierzęta poznają właściciela, żywiciela, wroga itd.

U człowieka natomiast, już na pierwszym etapie poznania, istnienia bytu konkretnego „chwytą” tzw. zdrowy rozsądek. Zdrowy rozsądek zaś to rodzaj poznawczej władzy umysłu. Dzięki niemu człowiek wydaje się egzystencjalny typu „S istnieje”, „S jest”. Takie zdroworozsądkowe poznanie może nas doprowadzić nawet do naturalnej pewności odnośnie do istnienia bytu konkretnego, co możemy oczywiście potwierdzić poznaniem namysłowym¹⁶.

W każdym jednak przypadku poznania: instynktowego, zdroworozsądkowego i namysłowego, pobudką formalną przyjęcia istnienia bytu konkretnego z jego jakościami pierwszo- i drugoplanowymi jest bezpośrednie świadectwo zmysłów.

Dla Arystotelesa istnienie jest czymś przypadłościowym, a więc stanowi jedną z wielu, niczym się nie różniącą od pozostałych przypadłość rzeczy. Inaczej jest u św. Tomasza z Akwinu, dla którego istnienie stanowi czynnik wyróżniony w rzeczy, czynnik szczególny. Istota rzeczy jest zakorzeniona w istnieniu, jest sposobem istnienia bytu przygodnego (nie będącego Bogiem). Nie ma więc czegoś takiego, jak abstrakcyjne istnienie w ogóle. Istnienie jest zawsze istnieniem indywidualnego bytu¹⁷. Obydwie tezy św. Tomasza znajdujemy w rozważaniach Newmana.

Każde w zasadzie słowo Newmana jest wyrazem troski o właściwe odtworzenie bytu konkretnego. Niemniej jednak to właśnie ta przesadna troska staje się przyczyną posądzenia go już za życia, a także po śmierci o sceptycyzm.

Sceptycyzm¹⁸ jest powątpiewaniem o prawdziwości nawet tego, co już zostało udowodnione jako prawdziwe. Wg sceptyków zarówno poznanie bezpośrednie, opierające się na zmysłach, które tak często zawodzą, jak i poznanie pośrednie (poprzez wnioskowanie czy też oparte na autorytecie) nie daje nigdy stuprocentowej pewności.

Broniąc się przed zarzutem sceptycyzmu, Newman pisze artykuł: *Rozwój błędów religijnych*, w którym wyjaśnia swe poglądy. Stwierdza mianowicie, że „rozum nasz jest zdolny do poznania prawdy, chociaż tenże rozum dochodzi nazbyt często do rozkładającego i niszczycielskiego, mającego pozory racji sceptycyzmu”¹⁹.

¹⁵ Por. tamże, s. 74.

¹⁶ Por. tamże.

¹⁷ Por. M.A. Krapiec, *Metafizyka – ogólna teoria rzeczywistości*, w: *Wprowadzenie do filozofii*, Lublin 1992, s. 100-102.

¹⁸ Obszerny wykaz literatury na temat sceptycyzmu znajduje się w: J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1976, s. 519. Zob. J. Dąmbska, *Sceptycyzm i agnostycyzm we współczesnej epistemologii*, Poznań 1948.

¹⁹ W. Ward, *The Life of Henry Cardinal Newman*, London 1921, s. 506.

Przyczyną tego „zбочenia” umysłu jest, wg niego, wpływ skażonych poglądów świata, które narzucają się nam, korzystając z naszej bezkrytyczności i prowadząc do przyjmowania gołosłownych twierdzeń i błędnych rozumowań, zamiast prawdy. Nie chce on jednak oddziierać prawdy z pewności, lecz jedynie „zedrzeć” z niej łuski pozornych racji i pozornej oczywistości, analizując i poddając krytyce nawet najbardziej mocne nasze przekonania.

Jego krytycyzm musi się nam kojarzyć, z jednej strony, z wielką ostrożnością, aby zamiast prawdy nie przyjąć fałszu, a z drugiej strony; ze świadomością, że przesadna ostrożność może sparaliżować nasze myślenie i poznawanie rzeczywistości. Nie tylko bowiem przekonania mogą być uzasadnione lub nieuzasadnione, ale tak samo może być z wątpliwościami. Dlatego też pisze: „z dwóch możliwości wolałbym raczej twierdzić, że powinniśmy zaczynać od wierzenia we wszystko, co jest nam podawane do przyjęcia, niż że powinniśmy wątpić we wszystko”²⁰. I zaraz dodaje: „ponieważ błąd może zawierać w sobie jedynie część prawdy, prawda zaś realność, której błąd jest pozbawiony, to możemy spodziewać się, że jeśli mamy tylko uczciwy zamiar i prawdziwy talent, to zawsze jakoś utworzymy sobie drogę naprzód i błąd odpadnie od umysłu”²¹.

Prawda logiczna w klasycznym jej rozumieniu „odpowiedniości między sądem a rzeczywistością, do której się ten sąd odnosi, jest najwyższą jakością poznania. Wartościowe jest w zasadzie tylko to poznanie, w wyniku którego ta jakość się realizuje. Mając to właśnie na uwadze św. Tomasz z Akwinu pisze: *Verum est bonum intellectus* – Prawda jest dobrem umysłu”²². Także Newman stwierdza, że dopiero, gdy prawdę jakąś jasno stwierdzamy, umysł nasz Ignie do niej i gotów jest jej nawet bronić²³.

Prawda wzięta formalnie, tj. jako zgodność umysłu z przedmiotem formalnym poznania, nie dopuszcza żadnych stopni, albo daną cechę bytu konkretnego pozna-je, albo nie.

Prawda wzięta jednak materialnie, tj. jako zgodność umysłu z przedmiotem materialnym poznania, dopuszcza stopnie. Każdą bowiem rzecz mogą coraz lepiej poznawać i wyróżniać w niej coraz to nowe cechy. Także prawda wzięta podmiotowo, tj. w poznającym podmiocie, może wzrastać do pewnych granic.

Sposób rozwiązania pytania o prawdę w ogóle, w tym zaś o prawdę logiczną, nie tylko różnicuje poszczególne nurty filozoficzne, ale także rzutuje na „styl” ludzkiego życia. W końcu bowiem, nie to jest najważniejsze, by znać wszystkie

²⁰ G.A., s. 324.

²¹ Tamże.

²² C. *Gentes* I, 1. c. 59.

²³ Por. G.A., s. 187 n.

teorii prawdy, lecz by w konkretnym przypadku rzeczywiście tę prawdę odkrywać, głosić ją i być jej wiernym²⁴.

II. ŹRÓDŁA PRAWDZIWOŚCIOWEGO POZNANIA BYTU KONKRETNEGO

Zdaniem Newmana, rzeczywistość poznajemy w sposób konkretny (realny) albo pojęciowy (abstrakcyjny)²⁵. Pierwszy z nich opiera się wprost na doświadczeniu, drugi zaś na analizie i zestawieniu pojęć ogólnych. Także w wydawaniu sądów analitycznych pomaga nam doświadczenie. Nie jest ono jednak racją właściwą, jakby chcieli na przykład empiryści, łączenia lub rozłączania ogólnego podmiotu z ogólnym orzeczeniem. Przykłady konkretne to jedynie pomoc zewnętrzna dla umysłu, aby ten mógł pojąć istotne związki między pojęciami prawdziwie powszechnymi.

A. Doświadczenie

W akcie poznania konkretnego ujmujemy zmysłami poznawczą treść jedynie w „niektórych aspektach” i „pod określonym kątem”. Zależy to oczywiście w dużej mierze od naszej poznawczej postawy i naszego specjalnego zainteresowania. Sama „rzecz w sobie” jest jednak niepomierzenie bogatsza od tego, co ujmujemy w naszych aktach, i kryje w sobie niezmierną wprost obfitość aspektów, których przy pomocy wrażeń i spostrzeżeń nigdy nie zdołamy do końca określić. Wg Newmana jesteśmy przyzwyczajeni mówić o Bogu jako o Istocie Niepojętej, ale także każde z Jego stworzeń jest niepojęte, tzn. że nikt nie rozumie go do końca, oprócz Niego²⁶.

Doświadczenie zmysłowe stanowi bodziec do umysłowego procesu poznania. Nie ma bowiem takiego stanu poznawczego w człowieku, w którym poznanie ograniczałoby się jedynie do czystych (wydestylowanych) zmysłowych percepcji, np. wzroku, słuchu czy dotyku, bez równoczesnego rozumienia, przynajmniej zaczątkowego tego, co widzimy, słyszymy czy dotykamy²⁷.

Nasze doświadczenia jako takie, same w sobie, nie są ani prawdziwe, ani fałszywe. Dopiero wyrażone w konkretnym języku jako zdania, poglądy i przekonania, mogą być prawdziwe lub fałszywe, pewne bądź wątpliwe. Myślenie, operujące językiem słownym, jest jednak skłonne zatrzymywać się na granicy tegoż języka, tj. na pojęciach abstrakcyjnych. Tak więc, aby od słów przejść do rzeczywistości

²⁴ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, dz. cyt., s. 234.

²⁵ Zob. tamże, s. 32.

²⁶ Por. G.A., s. 249.

²⁷ Por. G.A., s. 52.

konkretnej, trzeba je ustawicznie „ukonkretniać”, aby przy ich pomocy uchwycić żywą egzystencję bytu i przeniknąć do jej głębi²⁸.

Zmysły zdrowe nie mylą się w przekazywaniu do poznającego podmiotu właściwych sobie jakości; myli się umysł wtedy, kiedy nieraz za szybko bierze za oczywiste to, co nim nie jest, co należałoby jeszcze bliżej poznać. Spokojnie więc możemy ufać bezpośredniemu świadectwu naszych zmysłów. Sądy naszego umysłu, oparte na doświadczeniu zewnętrznym, mają wartość przedmiotową, a więc są prawdziwe. Umysł nasz zdolny jest opierając się na takim doświadczeniu do poznania przedmiotowej prawdy, zdaje sobie z tego sprawę tak samorzutnie, jak i namysłowo²⁹.

Poza granicami naszego zmysłowego poznania rozpościera się, zdaniem Newmana, ogromny świat rzeczy i zjawisk, których bezpośrednio nie jesteśmy w stanie poznać, co jednak wcale nie znaczy, że rzeczy te lub zjawiska nie istnieją, oraz że kiedyś nie poznamy ich takimi, jakimi są same w sobie³⁰.

Dzięki pamięci zmysłowej, którą Newman za poetę nazywa „okiem duszy”, jesteśmy w stanie utrwalić i zachować w sobie to wszystko, co widzimy, słyszymy, czujemy itd., aby potem przy pomocy wyobraźni odtwórczej, to wszystko z kolei, gdy przyjdzie taka potrzeba, odtworzyć, i to jako rzecz, tak że gdy wypowiedzimy zdanie jej dotyczące, to jest to zdanie konkretne, jednostkowe. „Pamięć ma bowiem do czynienia tylko i wyłączenie z indywidualnymi rzeczami”³¹.

B. Proste zestawienie pojęć powszechnych

„Poprzez spostrzeżenia – pisze Newman – poznajemy rzeczy od zewnątrz, poprzez pojęcia ogólne – od wewnątrz”³². Mimo tegoż stwierdzenia, należy zapytać, czy wg niego pojęcia ogólne mają wartość przedmiotową, a więc czy odzwierciedlają świat rzeczywisty, czy są może tylko wytworem naszych myśli.

Z jednej bowiem strony krytykuje on nominalistę Hume’a³³, ale z drugiej strony naturę gatunkową, która jest wyrażona pojęciem ogólnym, nazywa „abstrak-

²⁸ Por. G.A., s. 11, 33, 34, 37; W. Gawlik, *Newmanowska analiza poznania konkretnego i religijnego*, „Collectanea Theologica” 26 (1955), s. 501.

²⁹ Zob. G.A., s. 32.

³⁰ Por. tamże, s. 62 n.

³¹ G.A., s. 44.

³² Tamże, s. 51.

³³ Wg nominalistów, wszelka próba uogólnienia, a tym samym klasyfikacji bytów i odnalezienia powszechnie panujących praw w świecie, jest skazana na niepowodzenie. Dla nominalistów każdy byt jest inny, i to pod każdym względem. Pojęcia ogólne nie mogą istnieć, bo nie ma nawet dwóch przedmiotów, do których takie pojęcie mogłoby jednocześnie pasować. Wrażenia podobieństwa jest tylko złudzeniem, a terminy typu kolor, drzewo, przyczyna, są tylko pustymi dźwiękami. Por. P. Lenartowicz, *Wprowadzenie do zagadnień filozoficznych*, Kraków 1998, s. 60-62.

cyjną tożsamością, która tak naprawdę nie istnieje”³⁴. Nikt nie jest bowiem człowiekiem jako takim i każdy człowiek z osobna ma niezaprzeczalne prawo do wszystkiego, co go stanowi. „Każdy bowiem człowiek różni się od drugiego wszystkim, swą tożsamością, osobowością, niekomunikatywnością”³⁵.

Zdania te, bez głębszej ich analizy, mogłyby wskazywać, że o ile Newman nie jest nominalistą, to w najlepszym razie jest wyznawcą tzw. konceptualizmu³⁶, wg którego pojęcia ogólne nie są zgodne z rzeczywistością, są bowiem tylko fikcjami, a co najwyżej symbolami rzeczy jednostkowych. Tak sądzili już w starożytności stoicy, w wiekach średnich Wilhelm Ockham, a w czasach nowożytnych Kant i Bergson.

Po dokładniejszym przeanalizowaniu tychże wypowiedzi, oczywiście w szerszym kontekście, musimy stwierdzić, że Newman jest przedstawicielem realizmu umiarkowanego.

Wg tej teorii, czym innym jest treść pojęć ogólnych, a czym innym sposób jej istnienia. Treść pojęcia sama w sobie nie jest ani jednostkowa, ani ogólna. Wzięta niejako w swej bezwzględności jest pewną cechą lub zbiorem cech, i niczym więcej. Treść ta może być umiejscowiona w konkretnym byciu i wtedy tak naprawdę nie jest już ogólna, ale należy ona do „własnej istoty” tegoż bytu³⁷.

Treść ta może też być przez abstrakcję oderwana od cech ujednostkowiających i zaistnieć w umyśle jako byt intencjonalny, tj. byt ogołocony z określeń przestrzennych i czasowych. Stąd u jednych rodzi się przekonanie, że takie pojęcia w ogóle nie istnieją, mamy najwyżej jakieś obrazy wspólne, wytworzone przez naszą wyobraźnię i nazwy, którymi posługujemy się w mowie (nominalizm); u innych zaś, że pojęcia te mają jedynie wartość podmiotową (konceptualizm).

Realizm umiarkowany przypisuje abstrakcji wielkie znaczenie. Dzięki niej bowiem umysł jest w stanie rozważać osobno to, co w rzeczywistości znajduje się w połączeniu z innymi. To „inne” nie jest w akcie abstrakcji zaprzeczone, kwestionowane czy poddawane w wątpliwość, ale tylko chwilowo pomijane i niejako pozostawione na uboczu. Abstrakcja jako forma analizy umysłowej umożliwia zestawienie i porównywanie podobieństw i różnic w obserwowanych przedmiotach poznania³⁸. Pojęcia ogólne, wytworzone przez nią, zawierają pewną treść wspólną wielu przedmiotów. Np. pojęcie człowieka jako istoty rozumno-zmysłowej odnosi się do wszystkich w ogóle ludzi, bez względu na czas i przestrzeń, w której się znajdują.

³⁴ G.A., s. 217.

³⁵ Tamże, s. 249.

³⁶ Zob. P. Kłoczkowski, *Mistyczny nominalizm kardynała Newmana*, „Znak” 10(1986), s. 31.

³⁷ Por. G.A., s. 249.

³⁸ Por. G.A., s. 48.

Dzięki takim pojęciom możemy także dokonywać refleksji nad samym poznaniem. Sądy, wydawane na podstawie niezmiennej, istotnej treści tych pojęć, albo na niezmiennych wymaganiach tejże treści, są bezwzględnie powszechne i konieczne. Nie są to tylko jakieś piękne konstrukcje myślowe czy bezwartościowe tautologie, którymi nie warto się zajmować³⁹.

Mówiąc w ten sposób np. o człowieku, przy pomocy analizy i porównania pojęć powszechnych, wyrażamy jego definicję, chociaż tym samym odbiegamy od świata rzeczywistego, w którym istnieją tylko jednostki. Tymczasem, zdaniem Newmana, w ten właśnie sposób najczęściej ujmujemy ludzi i społeczeństwa, nie wykluczając oczywiście rzeczy⁴⁰. Trudno jednak byłoby obyć się w nauce bez tego rodzaju definicji. Nauka bowiem nie może poprzestać na badaniu szczegółów, ale musi sięgać głębiej do istoty rzeczy, a także musi formułować powszechne prawa, rządzące światem.

Wśród takich bezpośrednich sądów analitycznych wyróżniają się „zдания, od których rozpoczynamy rozumowania”⁴¹. Newman zauważa, że liczba takich zdań może zmieniać się, i to w znacznym stopniu, wraz z osobami, które rozumują, zaś tylko nieliczne z nich przyjmowane są powszechnie⁴².

Szczególniejszego wyjaśnienia w świetle jego rozumowania wymaga zasada przyczynowości. Analizując ją, odnosi się on najpierw do filozofów, takich jak Kant, którzy twierdzą, że zasadę tę możemy stosować jedynie w ramach świata materialnego i tym samym wskazują, że argumenty na istnienia Boga z przygodności rzeczy i celowości są pozbawione jakiegokolwiek dowodowej wartości⁴³. Następnie odnosi się krytycznie do tych myślicieli (głównie Hume’a), którzy twierdzą, wychodząc z postulatu czysto empirycznego, że wnioski idące poza bezpośrednie doświadczenie są niedozwolone. Dla tego rodzaju myślicieli zasada przyczynowości to złudzenie psychologiczne.

³⁹ Por. tamże, s. 52. Empiryści, typu Hume’a, nie tylko nie uznają pojęć prawdziwie powszechnych, ale także twierdzą, że łączenie podmiotu i orzeczenia w zdaniach analitycznych opiera się na zdobytych wcześniej zmysłowych doświadczeniach, a nie na podstawie myślnego rozkładu pojęć powszechnych. Konieczność w tych sądach jest wzięta wg Hume’a z przyzwyczajenia. Por. D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego*, Kraków 1947, rozdz. IV, par. 51.

⁴⁰ Por. G.A., s. 246.

⁴¹ Tamże, s. 72.

⁴² Do zasad przyjmowanych powszechnie należą następujące zasady podstawowe, oparte na samym najogólniejszym pojęciu bytu: tożsamości, sprzeczności, wyłączonego środka i racji wystarczającej. Najbliższą tym zasadom podstawowym jest zasada przyczynowości. Dotyczy ona jednak nie każdego bytu w ogóle, tylko bytu przygodnego, a brzmi: „Każdy byt przygodny ma swoją przyczynę sprawczą”.

⁴³ Por. J. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kraków 1957, s. 620.

Poznajemy bowiem następstwo jednej rzeczy po drugiej, nie poznajemy jednak wpływu jednej rzeczy na drugą, a tym bardziej, w jaki sposób ten wpływ się odbywa. Tak więc zasada przyczynowości to jedynie fikcja bez żadnej wartości ontologicznej⁴⁴.

Newman przedstawiając swoje poglądy, broni wartości tejże zasady. Rozróżnia on dwa znaczenia słowa „przyczyna”. Pierwsze z nich wskazuje na to, co sprawia, że dana rzecz istnieje⁴⁵, drugie zaś na okoliczności, w których pewna rzecz występuje i w zasadzie zasadę przyczynowości zawęża do sfery fenomenów. W tym drugim, typowo mechaniczno-przyrodniczym rozumieniu przyczyny bardzo łatwo o pomyłkę zasady przyczynowości z zasadą celowości⁴⁶. Pierwsze rozumienie przyczyny jest dla nas wcześniejsze i bliższe, ponieważ sugeruje je nasza świadomość chcenia i działania. Natomiast drugie wymaga nieraz wielu rozumowań i to niezwykle ścisłych do właściwego zrozumienia go⁴⁷.

C. Wnioskowani

Rozumowania, które Newman nazywa wnioskowaniami, pozwalają poznawać nowe prawdy na bazie bezpośrednich danych doświadczalnych, jak i pogłębionej analizy pojęć powszechnych przy pomocy pojęć trzecich.

Wnioskowania formalne, typu dedukcja, indukcja i analogia, są przydatne do operacji na pojęciach na przyjętych z góry założeniach. Szczególnie dedukcja sprawdza się w naukach ścisłych. Im bardziej twierdzenia odbiegają od konkretnej rzeczywistości, a przybliżają się do czystych abstrakcji umysłowych, tym bardziej nadają się do tego rodzaju wnioskowania. Stąd też takie wnioskowania najdoskonalej przebiegają, gdy są przeprowadzone na symbolach. W przypadku zastąpienia symboli słowami, należy dążyć do ścisłego oznaczenia i ograniczenia ich znaczenia, żeby „A zawsze znaczyło A, a B zawsze znaczyło B”⁴⁸. Nie tylko sylogizm arystotelesowski, ale także entymemat, zdaniem Newmana, spełnia wymagania wnioskowania⁴⁹.

U Newmana pojawiają się jednak zastrzeżenia, gdy chodzi o wnioskowania formalne dotyczące konkretów. „Żywa scena świata jest w równie małym stopniu światem logicznym, jak i poetyckim. Podobnie, jak nie można wynieść świata do poetyckiej doskonałości, nie zadając mu gwałtu, tak nie można go również zacieśniać do formuły logicznej”⁵⁰.

⁴⁴ Por. J. Legowicz, *Zarys historii filozofii*, Warszawa 1976, s. 328 n.

⁴⁵ Zob. G.A., s. 79, L. Kasprzyk, A. Węgrzecki, *Wprowadzenie do filozofii*, Warszawa 1974, s. 96.

⁴⁶ Por. G.A., s. 79.

⁴⁷ Por. tamże, s. 78.

⁴⁸ G.A., s. 235.

⁴⁹ Zob. tamże, s. 223.

⁵⁰ Tamże, s. 268.

Abstrakcja prowadzi do abstrakcji, świat zaś zbudowany jest z bytów konkretnych, dlatego też okazuje się, że luka między abstrakcyjnymi konkluzjami nauki a konkretnymi przedmiotami, które chcemy poznać, redukuje w tym przypadku siłę wnioskowania formalnego z właściwego dowodu do określenia tego, co jedynie prawdopodobne⁵¹.

Krytykując wnioskowania formalne (papierową logikę) Newman stwierdza, że droga do prawdy o bycie konkretnym jest inna. Nie przez sylogizmy dochodzimy w tym przypadku do wniosków godnych zaufania, ale przez wnioskowanie nieformalne, przez żmudne i nieraz drobiazgowo szukanie, poprzez gromadzenie niezależnych prawdopodobieństw, pokonywanie zarzutów, zwalczanie przeciwnych teorii, tłumaczenie wyjątków i wiązanie tego wszystkiego z uznanymi wcześniej twierdzeniami. Wszystko to zbyt wątle i nikłe, by miało jakieś znaczenie oddzielnie, razem wzięte, daje nam możliwość poznania prawdy, a nawet może prowadzić do pewności⁵².

Wnioskowanie naturalne z kolei charakteryzuje się tym, że przebiegając niezwykle szybko, przedstawia się jako akt prosty, a nie jako proces. Można powiedzieć, że chodzi tu raczej o „wycucie”, które niektórzy nazywają instynktem, inni zaś intuicją. Takie „wycucie” jest szczególnie wewnętrzną i osobistą władzą konkretnego człowieka⁵³.

Zdaniem naszego myśliciela, racjonalności nie można utożsamiać z logiką. Rozumowanie formalne, którego zasady ustala logika, często bowiem kontrastuje z żywą inteligencją, z tzw. logiką osobistą. Umysł ludzki może mieć pojęcie o wielu rzeczach i zjawiskach, których nie jest w stanie wyrazić w precyzyjnych formach, w języku intelektualnego dyskursu⁵⁴. Z kolei intelekt, ograniczony sztywnymi pojęciami, kwantyzuje rzeczywistość i przez swe dążenie do precyzyjnego określania powoduje, że pojęcia, których używa do tego celu, wydają się prawdziwsze, niż sama konkretna rzeczywistość.

D. Autorytet innych

Autorytet, powaga innych, ma dla Newmana wielkie znaczenie, choćby z tego względu, że tysiące prawd życia codziennego przyjmujemy od innych i nie mamy co do nich najmniejszej nawet wątpliwości. Są jednak i tacy myśliciele, którzy powiadają, że tego rodzaju poznanie może prowadzić tylko do prawdopodobieństwa. W nauce bowiem i filozofii, choć należy cenić zdanie i powagę uczonych, to jednak przede wszystkim liczą się dowody, dla których przyjmujemy dane twier-

⁵¹ Por. tamże.

⁵² Por. tamże, s. 288.

⁵³ Por. tamże, s. 287-292.

⁵⁴ Por. G.A., s. 253-286.

dzenia. Tymczasem dowód z powagi innych jest najsłabszy (*Locus ab auctoritate est infirmissimus*). Są także myśliciele, zwani sceptykami historycznymi, którzy twierdzą, że na świadectwie innych nigdy nie można polegać. Do nich należą między innymi: Kartezjusz i J. Locke. Także F. Nietzsche, wynosząc człowieka – jednostkę na piedestał, daje tym samym podstawę pod wybujały egoistyczny indywidualizm filozofii nowożytnej.

Jeszcze inni, a ich zdanie podziela Newman, bronią przedmiotowej wartości poznania opartego na świadectwie drugich i twierdzą, że oczywiście nie bezkrytycznie, ale po spełnieniu pewnych warunków, można tego rodzaju poznanie przyjąć, a nawet dzięki niemu osiągnąć pewność⁵⁵.

Życiem ludzkim rządzą bowiem między innymi takie dwa prawa: 1) „Każdy człowiek z natury swej pragnie wiedzieć wszystko, przynajmniej zaś to, co jego samego dotyczy. Jeśli więc w konkretnym przypadku możemy się odwołać do tego, że dany świadek mógł, lub nawet powinien znać dane wydarzenie lub zjawisko, to stwierdzamy tym samym jego wiedzę; 2) Żaden normalny człowiek nie kłamie dla samego kłamstwa. Ze swej natury bowiem jest skłonny do mówienia prawdy i wstydy się kłamstwa, a gdy nawet kłamie, to czyni to tylko dla jakiegoś interesu.

Jeśli więc możemy stwierdzić, że dany świadek mógł poznać prawdę i nie miał żadnego powodu do kłamstwa, to spokojnie możemy zawierzyć jego świadectwu, oczywiście jedynie z pewnością moralną, którą w pewnych okolicznościach będzie można wynieść do pewności metafizycznej”⁵⁶.

J.H. Newman przez całe swoje długie życie poszukiwał prawdy, zarówno w teorii, jak i w praktyce. Dlatego też zostaje spełnione jego życzenie: W Birmingham na tablicy pamiątkowej ku jego czci, znajdujemy takie zdanie: „*Joannes Henricus Newman ex umbris et imaginibus in veritatem*”, co przetłumaczyć możemy następująco: „J.H. Newman przeszedł z krainy cieni i obrazów do Królestwa prawdy”.

⁵⁵ Por. J. Galarowicz, *Na ścieżkach prawdy*, Kraków 1992, s. 81.

⁵⁶ Por. G.A., s. 60.