

Janusz SALAMON SJ¹

LOCKE I NEWMAN: SPÓR O PARADYGMAT RACJONALNOŚCI W PERSPEKTYWIE EPISTEMOLOGII RELIGII

Ogłoszenie papieskiej encykliki „Fides et ratio” ożywiło dawny spór o stosunek wiary i rozumu. Pewnym przyczynkiem do dyskusji precyzującym stanowisko, które zmierza do godzenia pozornej sprzeczności wymogów wiary i rozumu może być analiza dziewiętnastowiecznej polemiki Newmana z Lockiem. Filozofia religii obydwu myślicieli jest osadzona w szerszym teoriopoznawczym horyzoncie, co pozwala pokazać, iż rozwiązania dylematów wiary i rozumu należy szukać u samych podstaw ludzkiego bycia i poznania, w warstwie metafizycznej i epistemologicznej.

Racjonalistyczne wyzwanie

Dziewiętnasty wiek był czasem głębokich przeobrażeń ideowych w społeczeństwie brytyjskim. Procesom gwałtownej industrializacji i urbanizacji towarzyszyło przewartościowanie postaw religijnych. Postulaty ograniczenia roli religii w życiu politycznym i kulturalnym kraju padały zarówno w debatach parlamentarnych, jak i dyskusjach akademickich. Były one odzwierciedleniem konfrontacji między nauką i wiarą, w której wiara zdawała się stać na pozycji straconej. Apologeci religii zajmowali zazwyczaj defensywne, fideistyczne stanowisko nie żywiąc nawet nadziei na sukces w otwartym konflikcie z nauką. Ideowym patronem obozu liberalnego był zmarły sto lat wcześniej John

¹ Wyższa Szkoła Filozoficzno-Pedagogiczna *Ignatianum*, Kraków;
E-mail: jsalamon@jezuici.pl

Locke. Blask jego filozofii przyćmiły już nieco gwiazdy D. Hume'a i J. S. Milla, ale jego idee polityczne i religijno-światopoglądowe, popularyzowane przez licznych zwolenników, częściej publicystów niż filozofów, przeżywały swój renesans.

Stanowisko Locke'a w debacie nad rolą rozumu w religii było wyzwaniem rzuconym chrześcijaństwu. Czy było to intencją Locke'a, czy też został on tendencyjnie zinterpretowany przez swoich deistycznych i ateistycznych kontynuatorów pozostaje dziś kwestią sporną, a przy tym drugorzędną. Dość powiedzieć, że jego postulat absolutnego prymatu rozumu w poznaniu religijnym nie dawał się uzgodnić z ośrodkową wykładnią doktryny chrześcijańskiej głoszoną przez dominujące liczebnie wyznania.

John Henry Newman (1801-1890) zapoznał się z *Rozważaniami dotyczącymi rozumu ludzkiego*², najobszerniejszą pracą Locke'a, w wieku lat siedemnastu. Była to jego pierwsza lektura filozoficzna. Jako człowiek głęboko zaangażowany w sprawy religii, a jednocześnie wybitny myśliciel nie mógł się pogodzić zarówno ze skrajnym racjonalizmem Locke'a, jak i irracjonalizmem fideistów. Z niewielką tylko przesadą można rzec, że całe swe życie strawił na poszukiwaniu alternatywy dla tych skrajnych koncepcji. Zręby swojej *via media* zaprezentował co prawda już pod koniec lat trzydziestych w *Oxford University Sermons*³, ale ostateczną odpowiedź dał Locke'owi dopiero w swojej ostatniej pracy zatytułowanej *Grammar of Assent*⁴, opublikowanej przeszło pół wieku po owej młodzieńczej lekturze *Rozważań*.

Przyjrzyjmy się zatem krótko głównym tezom Locke'a, by następnie przystąpić do analizy kontrargumentów Newmana, w toku której pojawiają się na powrót szczegółowe propozycje Locke'a. Z owej polemiki wyłonią się dwie konkurencyjne koncepcje racjonalności, których analiza jest głównym celem niniejszego opracowania.

Religijny racjonalizm Locke'a

Wiedzę pewną i konieczną, która jest ostatecznym celem ludzkiego poznania można, zdaniem Locke'a, osiągnąć za pośrednictwem doświadczenia zmysłowego oraz intuicji prawd oczywistych i opartych na nich dowodów. Każde twierdzenie jest uznawane ze względu na swoją oczywistość, jaką posiada lub do której się zbliża, a odrzuca się je

² J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, przeł. B. Gawęcki, Warszawa 1955.

³ J. H. Newman, *Oxford University Sermons*, London 1970.

⁴ J. H. Newman, *Logika wiary*, przeł. P. Boharczyk, Warszawa 1956.

z powodu braku tej oczywistości. Stąd nie należy przyjmować za prawdziwe żadnego twierdzenia, dla którego nie potrafimy podać dostatecznie mocnych argumentów, świadczących w niezbity sposób o ich oczywistości. Skoro jednak wiedza konieczna nie w każdym przypadku jest dla jednostki osiągalna, a poszczególne twierdzenia charakteryzują się różnym stopniem prawdopodobieństwa, to każdemu twierdzeniu przysługuje przyświadczenie (ang. *assent*, czyli uznanie za prawdziwe) w stopniu proporcjonalnym do siły argumentów przemawiających za owym twierdzeniem.

Te same wymogi dotyczą się wiary, która jest dla Locke'a naturalnym aktem umysłu, po prostu przyjęciem pewnych twierdzeń religijnych na podstawie rozumnych przesłanek. Nie może tu być mowy o jakiejś nadprzyrodzonej ingerencji w proces rozumowania, o jakimś „świecie z góry” skłaniającym nas do uznania twierdzeń religii, niezależnie od posiadanych racji. Człowiek nie może wierzyć nie mając po temu rozumnych powodów. Nawet jeśli religia odwołuje się do objawienia, które dla Locke'a oznacza zbiór zdań objawionych, to muszą one być wsparte przez racje rozumu, i to takie, które powinny zadowolić każdy trzeźwy umysł. Bez takich racji człowiek nie powinien akceptować prawd podawanych mu do wierzenia, a jeżeli to czyni, naraża się na niechybny błąd, a w każdym razie nie zasługuje na miano istoty racjonalnej. Ponadto ten, kto wierzy wbrew świadectwu rozumu, *nie okazuje należnego posłuszeństwa swemu stwórcy, który chciałby, aby człowiek danych mu zdolności poznawczych używał na to, by unikać błędów i złudzenia*⁵.

W zgodzie z tymi postulatami Locke utrzymuje, że główne tezy religii są *prawdami wedle rozumu*, które można udowodnić przy pomocy kombinacji argumentów kosmologicznych i teologicznych. Modyfikując koncepcję *religii naturalnej* zaproponowaną przez Lorda Herberta z Cherbury, głoszącą że wszystkim ludziom wrodzone są podstawowe prawdy o Bogu poznawalne rozumem, Locke stwierdził, że do owych prawd można dojść czysto demonstratywnie (tak jak do twierdzeń nauk ścisłych).

Istnienia Boga dowodzi Locke na dwa sposoby: 1) Bóg jest hipotezą wyjaśniającą fakt istnienia świata i panujący w nim rozumny ład. 2) Wychodzimy od intuicyjnego i niepowątpiewalnego stwierdzenia własnego istnienia. Stwierdzamy, iż mieliśmy początek, bo nie istniejemy wiecznie. A jako że nic nie jest samo dla siebie racją istnienia, zatem jego źródłem musi być jakiś byt wieczny, nazywany powszechnie Bogiem. O rezultacie swego rozumowania Locke z satysfakcją powie, że

⁵ Rozważania, IV.17.24.

z większą pewnością wiemy, że Bóg jest, niż że jest poza nami cokolwiek innego⁶. Co się tyczy przymiotów Boga, to poznajemy je odwołując się do metafizycznej zasady podobieństwa przyczyny do skutku: *to, co swój byt i początek wzięło z czegoś innego, musi czemuś innemu zawdzięczać także to wszystko, czym jest i co należy do jego bytu*⁷. Jeśli człowiek jest rozumny i posiada wolę, to i Bóg musi być wyposażony w te atrybuty i to najwyższym stopniu. Z tych zaś dwóch można wyprowadzić pozostałe przymioty.

W ten oto sposób Locke kładzie pod religię racjonalny fundament – fundament wiedzy. Bóg tak *dowiedziony* objawia nam dalsze prawdy, których ludzki rozum nie byłby w stanie ustanowić bez nadprzyrodzonej ingerencji, gdyż są to *prawdy przerastające rozum* (w tym kontekście Locke najczęściej przytacza prawdę o zmartwychwstaniu ciał). Jednakże autorytet tego objawienia powinien być uprawomocniony przez znaki i świadectwa, przybierające kształt prorocтва lub cudu, które muszą być przekonujące dla każdej rozumnej osoby. Zatem Bóg przemówił, a człowiek ma rozum, aby uwierzyć, że Bóg przemówił, co z kolei jest podstawą wiarygodności treści Boskiego przesłania.

Uzasadniając konieczność odnoszenia się do rozumu jako kryterium umożliwiającego rozstrzygnięcie, czy istotnie mamy do czynienia z objawieniem, oraz czy interpretacja danych objawienia nie prowadzi do sprzeczności, Locke odwołuje się do swej teorii stopniowania przyświadczeń i wynikającego z niej postulatu przyświadczenia twierdzeniu o najwyższym stopniu prawdopodobieństwa (w stosunku do innych rozpatrywanych twierdzeń). Oto bowiem kiedy przekazuje się nam jakieś zdania jako objawione, rozumiemy je tylko wówczas, gdy zostały wyrażone przy użyciu idei, które już istnieją w naszym umyśle, a pochodzą z doświadczenia zmysłowego lub z refleksji. Musimy konfrontować rzekomo objawione twierdzenia z sądem naszego rozumu, gdyż nasza pewność co do twierdzeń zaakceptowanych na drodze własnego doświadczenia jest zawsze większa, niż w przypadku twierdzeń, które nam ktoś głosi odwołując się jedynie do autorytetu. Toteż w razie kolizji danych objawienia z rozumem należy je zawsze odrzucić jako mniej pewne.

Siła wewnętrznego przekonania nie jest dla Locke'a żadnym argumentem, bo jak pisze: *jeśli siła przeświadczenia jest światłem, które powinno nas prowadzić, to jak, pytam, mamy odróżnić omamienia Szatana od natchnień Ducha Świętego?*⁸ Zatem nie tylko świadectwa drugiej osoby o rzekomym objawieniu, ale i osobiste przeżycia, które

⁶ *Tamże*, IV.10.1.

⁷ *Tamże*, IV.10.4.

⁸ *Tamże*, IV.19.13.

ktoś skłonny jest brać za bezpośrednie objawienie, muszą ustąpić wobec sprzeciwu rozumu. Jasne i wyraźne poznanie rozumu jest zawsze bardziej wiarygodne od wewnętrznych poruszeń czy nadzwyczajnych zjawisk. Locke natrząsa się z osób skłonnych do poczytywania swych stanów psychicznych za przejawy interwencji Boga, mówiąc, że *są oni pewni, ponieważ są pewni, a ich przekonania są słuszne, bo są mocne*, a o swoich doznaniach mówią, że *jest to objawienie, bo mocno w nie wierzą; wierzą zaś, bo jest to objawienie*.⁹

Z takiego ujęcia relacji wiary i rozumu w kontekście empiryzmu wypływają nieoczekiwane radykalne wnioski, nie wyartykułowane wyraźnie przez Locke'a. Otóż w świetle zarysowanych wyżej kryteriów znakomita większość twierdzeń wygłaszanych przez chrześcijańskich teologów nie tylko nie może aspirować do miana wiedzy pewnej i koniecznej (i to niejako z definicji, bo nie opierają się wyłącznie na doświadczeniu zmysłowym lub na intuicji i dowodzie), ale ponadto legitymuje się bardzo małym prawdopodobieństwem, a czasem wręcz zdaje się pozostawać w sprzeczności z zasadami rozumu (to znaczy z prawami logiki). We wszystkich tych przypadkach nie ma podstaw do ich uznania, a twierdzenia zaakceptowane na tak kruchej podstawie byłyby jedynie sprawą opinii. Zatem wszelkie próby osadzenia chrześcijaństwa (ale tylko w ortodoksyjnej teistycznej postaci!) na fundamencie pewności są z góry skazane na niepowodzenie.

Sprzeciw Newmana

Dla Newmana Locke nie był jedynie niebezpiecznie popularnym wolnomyślicielem, którego idee stanowiły zagrożenie dla spójności doktryny anglikańskiej. Wprost przeciwnie, jego usilne próby odrzucenia stanowiska Locke'a wypływały z przekonania, że ma do czynienia z filozofem wielkiej miary, którego przemyślenia posiadają trwałe znaczenie i zasługują na uznaniu. Uważał jednak, że kilka kluczowych problemów rozwiązał Locke w sposób niezadowolający. W *Logice wiary* tak pisze o swoim adwersarzu: *Mam tak wysoki szacunek zarówno dla charakteru, jak i zdolności Locke'a, dla jego męskiej prostoty umysłu i jego szczerzej bezstronności i tyle jest w jego uwagach o rozumowaniu i dowodzeniu tego, z czym się zupełnie zgadzam – że nie jest dla mnie przyjemne traktować go jako przeciwnika poglądów, które zawsze żywiłem jako słuszne, z uporczywym oddaniem. Rad bym też uważać, że jego ustęp w rozdziale „O entuzjazmie” został skierowany przeciw przesądnym*

⁹ Tamże, IV.19.9-10.

dziwactwom [mowa o fideizmie – J.S.], *które muszę odrzucić tak samo, jak on*.¹⁰

Newman w punkcie wyjścia podzielał ogólną empiryczną postawę poznawczą Locke'a. Tak jak on odrzucał idee wrodzone i przyznawał, że cała wiedza w ten czy inny sposób ma związek z doświadczeniem. Szedł tu zresztą za Arystotelesem i św. Tomaszem. Można powiedzieć, że naczelnym celem Newmana nie była całkowita deprecjacja osiągnięć Locke'a, ale pogodzenie dwóch bliskich mu w różnych aspektach, a przecież antagonistycznych tradycji: filozoficznej i religijnej, empiryzmu Locke'a i katolicyzmu (najpierw w szerszym rozumieniu tego słowa, a po przejściu do Kościoła rzymsko-katolickiego w znaczeniu węższym). Zatem wstępny sprzeciw wobec schematu Locke'a miał bez wątpienia podstawy apologetyczne. Newman dostrzegł, że Locke deklarując na początku słuszne intencje ustalenia właściwej relacji między wiarą i rozumem, w rezultacie zredukował akt wiary do czynności rozumu akceptującego poprawne formalnie argumenty. Wykluczył tym samym udział innych władz stanowiących ludzką osobowość, lub przyznał im marginalną funkcję, jak w przypadku czynników emocjonalnych, które miałyby niejako *ex post* nadawać żywotność prawdom przyjętym chłodnym umysłem. Takie ujęcie było dla Newmana niezgodne z doświadczeniem człowieka wierzącego, w świetle którego czynnik moralny i wolitywny należał do samego jądra aktu wiary. Locke domagając się, aby człowiek rozumny uznawał tylko te twierdzenia, dla których potrafi przytoczyć dostatecznie silne argumenty w punkcie wyjścia, odmawiał prawa do wiary licznym rzeszom prostych wierzących, którym ich stan intelektualny nie pozwalał na spełnienie tego wymogu. Ponadto przeakcentowanie konieczności konfrontacji indywidualnego umysłu z argumentami przemawiającymi za twierdzeniami religii zdawało się izolować jednostkę z jej wspólnoty wyznaniowej i tradycji, do której się odwołuje. A to zakładało możliwość chrześcijaństwa bez Kościoła.

Samo wskazanie na trudności dla praktyki wiary chrześcijańskiej, jakie płynęły z postulatów Locke'a, nie miało nawet w kontekście wciąż jeszcze powszechnej społecznej akceptacji chrześcijaństwa w Anglii wielkiej siły polemicznej i było jedynie wstępnym impulsem do szukania słabych ogniw w teorii poznania, na której Locke budował swoją filozofię religii. Newman zdawał sobie sprawę, że koncepcja Locke'a jest zasadniczo spójna i jeśli przyjmie jego założenia, to i jego zarzuty względem chrześcijaństwa będą słuszne. Stało się więc jasnym, że należy się skupić na przebadaniu samych założeń i w obliczu oskarżeń o irracjonalizm zadać pytanie o kryterium racjonalności.

¹⁰ *Logika*, VI.1.

Natura podstawą racjonalności

Wieloletnie poszukiwania przyniosły rezultat. Newman stwierdził, że Locke dokonał błędnego rozgraniczenia między rozumem a wiarą, bo w sposób niezadowalający zanalizował sam proces rozumowania prowadzącego do aktu wiary, ustanawiając w sposób arbitralny paradygmat wiedzy racjonalnej. Zarzuca mu się, że *zamiast pytać ludzkiej natury, jako czegoś rzeczywistego, czegoś co występuje w świecie, zamiast iść za świadectwem faktów psychologicznych i wedle tego określać nasze konstytutywne zdolności i nasz rzeczywisty stan, i zadowalać się umysłem takim, jakim Bóg go stworzył, chciałby ukształtować ludzi tak, jak sądzi, że powinni być ukształtowani, na coś lepszego i wyższego*.¹¹ Tymczasem analiza procesu poznania aposteriorycznego czyli poznania w dziedzinie wiedzy o faktach, analiza procesu kształtowania się przekonań w sprawach konkretnych prowadzi do wniosku, że większość z nich nie opiera się, ani nie może się opierać jedynie na formalnych obiektywnych dowodach. Poznanie religijne nie stanowi tu wyjątku, we wszystkich dziedzinach ludzkiej wiedzy o faktach, w naukach przyrodniczych, społecznych i humanistycznych mamy do czynienia z analogicznymi trudnościami. Nie można mu zatem odmawiać miana racjonalności. W przeciwnym razie, jeśli uzna się przyświadczenie prawd religijnych za akt nierozumny, trzeba będzie konsekwentnie stwierdzić, że człowiek jako taki jest istotą nierozumną. Newman był świadom, że na taką konkluzję dziewiętnastowieczni zwolennicy Locke'a nie mogli się zgodzić, ale nie jest to jedynie argument *ad hominem*. Dla Newmana natura człowieka była ostateczną instancją, do której można się odwołać, gdyż jest ona *faktem nie dopuszczającym wątpliwości, wszystkie rzeczy odnoszą się do niej, a nie ona do wszystkich rzeczy*.¹² To, co daje się określić jako naturalne czyli powszechnie obowiązujące nie wymaga usprawiedliwienia. Skoro więc człowiek kształtuje swoje przekonania w taki, a nie inny sposób, i w istocie rzeczy nie potrafi czynić tego inaczej, zatem jest to sposób właściwy jego naturze i tym samym rozumny, i nie podlega krytyce wedle jakiegoś zewnętrznego kryterium racjonalności, gdyż takie kryterium będzie zawsze arbitralne i nieuzasadnione.

Newman odrzucając empirystyczną definicję racjonalności nie odrzucał roszczeń rozumu jako takiego, ale żądał jedynie adekwatnej, znacznie subtelniejszej oceny sposobu, w jaki umysł faktycznie działa. Nie wycofując się na pozycje fideistyczne przeciwstawił się nieuprawnio-

¹¹ *Tamże.*

¹² *Tamże.*

nemu zawężeniu definicji tego co rozumne w kartezjańskim racjonalizmie i brytyjskim empiryzmie, gdzie miano to przysługiwało jedynie wiedzy wydedukowanej z apriorycznych prawd logiki lub wyprowadzonych indukcyjnie z doświadczenia zmysłowego i dającej się adekwatnie przedstawić w formalnej postaci.

Różnica między wnioskowaniem a przyświadczeniem

Zanim przystąpimy do szczegółowej prezentacji i analizy kontrargumentów i kontrpropozycji Newmana, zatrzymajmy się przy jego reakcji na kluczowy błąd Locke'a, który miał w konsekwencji prowadzić do owego nieuzasadnionego zawężenia pojęcia racjonalności. Chodzi tu o ustanowienie zasady stopniowalności przyświadczenia. Odrzucenie tej zasady i wypływającego zeń postulatu, że stopień przyświadczenia twierdzeniu powinien pozostawać w proporcji do wartości wnioskowania, jest pierwszym w porządku logicznym ogniwem newmanowskiego rozumowania prowadzącego do wniosku, że przyświadczenie prawdom wiary religijnej jest aktem rozumnym i że możliwa jest w tej dziedzinie pewność.

Zasada stopniowalności przyświadczenia odniesiona do poznania religijnego stawiała chrześcijanina w sytuacji beznadziejnej, gdyż wszelkie wnioskowania przemawiające np. za Bóstwem Chrystusa prowadziłyby w tym ujęciu do twierdzenia jedynie prawdopodobnego. Zatem przyświadczenie, a więc przekonanie o prawdziwości tego twierdzenia, powinno być warunkowe i częściowe, stosownie do stopnia prawdopodobieństwa tych twierdzeń. A jakże można praktykować chrześcijaństwo będąc jedynie w pewnym stopniu przekonanym o słuszności prawd wiary? Należało więc zasadę stopniowalności bezwzględnie odrzucić, co zresztą nie stanowiło dla Newmana problemu. Okazało się bowiem, że sam Locke nie stosował tej zasady z pełną konsekwencją, głosząc, że istnieją twierdzenia, których prawdopodobieństwo jest tak bliskie pewności, że można im przyświadczać, jak gdyby były formalnie dowiedzione. Przede wszystkim Newman zauważył, że przyświadczenie stopniowalne, pozostające w ścisłej korelacji z poprzedzającymi je wnioskowaniami, przestaje być odrębnym aktem w procesie poznania, stając się synonimem wnioskowania. Byłoby ono wówczas jedynie jakimś zbędnym potwierdzeniem rezultatu wnioskowania, zabiegiem czysto retorycznym. Tymczasem można podać przykłady, w świetle których przyświadczenie jawi się jako akt pozostający w koniecznym związku z wnioskowaniem, a jednak całkowicie odrębny. Na przykład częstokroć odmawiamy przyświadczenia twierdzeniu, pomimo licznych wnioskowań, które ktoś nam przedstawia; i na odwrót, podtrzymujemy przyświadczenie, choć zapomnieliśmy już o wnioskowaniach, które kiedyś przeprowadziliśmy. Newman dokonał obszernej analizy wnioskowania i przyświad-

czenia, aby wykazać ich odrębność i przeciwstawić je sobie, a w rezultacie wytrącić Locke'owi z ręki najgroźniejszy argument.

Podstawowa różnica między wnioskowaniem i przyświadczeniem polega na tym, że podczas gdy wnioskowanie jest zawsze warunkowe (przybiera postać: jeśli zachodzi A, to zachodzi B), przyświadczenie jest zawsze bezwarunkowe (zachodzi B). Wnioskowanie dopuszcza wątpliwość w tym sensie, że wątplenie może być rezultatem konfliktu między różnymi wnioskowaniami. Natomiast przyświadczenie wyklucza wszelką wątpliwość, gdyż wątplenie jest zawieszeniem umysłu, podczas gdy przyświadczenie jest bezwarunkową akceptacją twierdzenia.

Podkreślając autonomiczność wnioskowania i przyświadczenia nie powinno się jej jednak przeakcentowywać, gdyż mogłoby to błędnie sugerować, iż między tymi aktami nie zachodzi żaden istotny związek. Tymczasem jest wprost przeciwnie, każde przyświadczenie opiera się na jakimś wnioskowaniu czy grupie wnioskowań. Jednakże Newman i Locke inaczej definiują ową zależność, inaczej odpowiadają na pytanie: co znaczy, że wnioskowanie jest podstawą przyświadczenia? Locke twierdzi, że absolutna pewność domaga się absolutnego formalnego dowodu, czyli człowiek jest tylko wówczas pewny, gdy rezultat wnioskowania jest niewątpliwy. Newman utrzymuje, że umysł w rzeczywistości korzysta z szerszego zasobu wnioskowań, niżli te, których dostarcza logika formalna i możliwa jest pewność pomimo braku absolutnego formalnego dowodu.

Newmanowska analiza poznania

Przechodząc do newmanowskiej analizy poznania zestawmy wpierw główne tezy, aby je następnie rozwinąć. Większość z nich można znaleźć już w *Kazaniach uniwersyteckich* (zwłaszcza w numerach 10-14), ale w rozwiniętej formie zostały zaprezentowane w *Logice wiary*. Te dwa dzieła stanowiące główne źródła newmanowskiej filozofii religii różni nie tylko stopień dojrzałości przedstawionych w nich idei, ale także inne rozłożenie akcentów. W *Kazaniach* Newman usiłował wykazać, że przekonania właściwe wierze religijnej zasługują na miano rozumności. Pozostawało jednak nierozstrzygnięte znacznie trudniejsze pytanie: czy i w jaki sposób tak uformowane przekonania mogą być pewne? *Logika wiary* miała dać właśnie odpowiedź twierdzącą.

A oto główne tezy Newmana polemizujące z postulatami Locke'a:

(1) Rozumowanie, z którym mamy do czynienia w dziedzinach wiedzy dotyczącej faktów, w tym także w religii, jest rozumowaniem nieformalnym, milczącym, nieświadomym. Jako takie nie może być ujęte w ramy formalnego dowodu, nie może być adekwatnie wyrażone w formie

sylogistycznej. Rozumowanie nieformalne opiera się na przypuszczeniach, prawdopodobieństwach i oczekiwaniach, a nie na dowodach w ścisłym sensie, to znaczy dowodach formalnych. Żądanie takich dowodów jest tu nieuprawnionym zapożyczeniem ideału poznawczego z dziedziny nauk ścisłych.

(2) Można poprawnie rozumować nie będąc zdolnym do podania racji, czyli można wyciągać poprawne wnioski nie potrafiąc analizować procesu rozumowania. To kluczowe rozróżnienie między procesem myślenia i świadomością tego procesu zostało wyrażone w *Kazaniach* w terminach: rozumowanie eksplikatywne i implikatywne, a w *Logice wiary* precyzyjniej – jako wnioskownie formalne i wnioskowanie nieformalne.

(3) W rozumowaniu właściwym religii występuje element moralny, który modyfikuje uprzednie prawdopodobieństwa. Z tego powodu rozpoczynanie badań nad religią od analizy intelektualnej jest błędem redukcjonizmu, analogicznym do tego, jaki popełniono w historii nauki wychodząc w badaniach przyrodniczych od dedukcji, a nie od obserwacji.

(4) Złożoność wnioskowania nieformalnego, które przeważa w dziedzinie wiedzy o faktach, sprawia, że ścisłe metody indukcyjne i dedukcyjne okazują się niewystarczającym narzędziem w procesie poznania aposteriorycznego. Każde rozumowanie jest nieco inne w zależności od swego przedmiotu. Rozstrzygającą instancją w procesie poznania jest osobista władza nazwana przez Newmana zmysłem wnioskowania (przypominającym arystotelesowskie *phronesis*), który w każdym indywidualnym przypadku decyduje o przyświadczeniu rezultatom wnioskowania lub o jego odmowie.

(5) Poznanie w dziedzinie faktów opiera się na rozumowaniach prowadzących do wniosków jedynie prawdopodobnych, nie osiągających pewności logicznej (*certainty*), ale mimo to możliwa jest pewność umysłowa (*certitude*) będąca rezultatem kumulacji zbieżnych prawdopodobieństw. (Dla Newmana wyrażenie *prawdopodobny* jest przeciwieństwem wyrażenia *dowiedziony*, nie zaś *pewny*!) Wnioskowanie nieformalne ma zazwyczaj charakter kumulatywny, w którym pojedyncze argumenty brane z osobna mogą być niekonkluzywne, ale razem wzięte prowadzą do konkluzji pozostającej poza rozumnym wątpliwnością.

Wpływ uprzednich prawdopodobieństw na poznanie

Twierdzenie, że tak zwane uprzednie prawdopodobieństwa (i jego synonimy: uprzednie przypuszczenia, uprzednie założenia, pierwsze zasady, usposobienie umysłu) mają istotny wpływ na rezultat poznania w dziedzinie wiedzy o faktach, predysponując umysł do interpretowania świadectw w szczególnie sposób tak, że różne osoby mogą je interpretować inaczej, w zależności od tego poprzedzającego badanie nastawienia

umysłu, uważał Newman za jeden ze swych najbardziej oryginalnych pomysłów. Zdecydował on o pewnym egalitaryzmie jego epistemologii. Autor przeczył, jakoby ludzie wykształceni byli w uprzywilejowanej sytuacji poznawczej tylko dlatego, że mają do dyspozycji formalne narzędzia poznania (logikę formalną), bo w dziedzinach, o których jest mowa, a zwłaszcza w religii, istotne jest wnioskowanie nieformalne, a rola logiki jest tutaj wtórna. Dlatego mawiał, że tak samo nawraca się proste dziewczęta z wielkomięskich fabryk, jak i filozofów.

Newman powziął myśl o doniosłej roli uprzednich prawdopodobieństw w związku z badaniem zależności między tradycją, w jakiej ktoś został wychowany i z jakiej czerpie, a jego skłonnością do akceptowania twierdzeń pozostających w zgodzie lub sprzecznych z tą tradycją. Zauważył, że osobisty stosunek do tradycji religijnej kształtuje w sposób bardzo głęboki interpretację, jaką nadaje się nowym świadectwom przemawiającym za lub przeciw wierze. Podczas, gdy argumenty rozpatrywane poza egzystencjalnym kontekstem w taki sposób, aby sprostały wymogom intersubiektywności, mogą być słabe i nieprzekonujące, rozważane w kontekście poprzedzających badanie oczekiwań i przypuszczeń okazywały się świadectwami o wielkiej sile przekonywania. Dla zilustrowania tej różnicy warto przytoczyć następujące porównanie. Na pokładzie statku zmierzającego pośród nocnej burzy w gęstej mgle ku lądowi znajduje się dwóch pasażerów obserwujących otoczenie. Jeden z nich wyteża wzrok i w najwyższym skupieniu wypatruje światła latarni morskiej. Drugi wodzi wokół siebie obojętnym raczej wzrokiem przyglądając się walce żywiołów. Który z tych dwóch ludzi ma większe szanse dostrzec światło na horyzoncie, gdy się ono ukaże? Czyż nie ten, który przyjmował, że prawdopodobieństwo ukazania się światła jest duże i dlatego go wypatrywał? Newman utrzymuje, że z podobnym mechanizmem mamy do czynienia w całym poznaniu aposteriorycznym, nie tylko w religii. W ten sposób skonstruował argument *ad hominem* przeciw Hume'owi. Hume stwierdzał, że teistyczna interpretacja świadectw przemawiających za religią jest przykładem myślenia życzeniowego. W odpowiedzi Newman uwydatnił fakt, że z takim myśleniem życzeniowym mamy do czynienia w procesie kształtowania się przekonań politycznych, moralnych, filozoficznych i niemal wszelkich innych. W szczególności rozumowanie człowieka niewierzącego jest oparte na uprzednim prawdopodobieństwie: uważa on wiarę za zbiór twierdzeń tak nieprawdopodobnych, że nie jest w stanie ocenić siły argumentów przemawiających za ich prawdziwością.

Czym są uprzednie prawdopodobieństwa? Wydaje się, że Newman ma na myśli trzy rodzaje twierdzeń: (1) mogą to być twierdzenia przyjęte przez osobę bez uprzedniego dowodu jako dlań oczywiste, zgodne z jej pragnieniami i oczekiwaniami, traktowane następnie jako założenia

w kolejnych wnioskowaniach, (2) mogą to być *pierwsze zasady*, czyli twierdzenia powszechnie przyjmowane za oczywiste, jako zgodne z ludzką naturą, zasady będące podstawą wszelkiego wnioskowania, (3) albo wreszcie wysoce indywidualne, liczne i nie do końca sprecyzowane twierdzenia składające się na *usposobienie umysłu*, które kształtuje proces poznania.

Przykładem pierwszego twierdzenia może być teistyczne przekonanie o możliwości interwencji Boga w bieg świata, w świetle którego interpretuje się pewne zdarzenia czy nawet procesy historyczne jako przejaw tej interwencji. Dwie osoby, z których jedna akceptuje tę zasadę, a druga ją odrzuca, będą skłonne wyjaśniać wydarzenia w rodzaju uzdrowień w sanktuariach maryjnych, niewytłumaczalnych z medycznego punktu widzenia, w sposób skrajnie różny.

Bardziej powszechne i podstawowe uprzednie założenia to owe pierwsze zasady, zasady racjonalności odgrywające w poznaniu aposteriorycznym rolę analogiczną do tej, jaka w geometrii euklidesowej przypada aksjomatom. Są one intuicyjnie oczywiste i niedowodliwe. Newman wspomina o takich pierwszych zasadach jak fundamentalne zaufanie okazywane naszym zmysłom, przekonanie o zasadniczej wiarygodności naszej pamięci, elementarna wiara w prawdomówność autorytetów stanowiących źródło większości naszych podstawowych informacji, a nade wszystko przekonanie, że nasz umysł, którego meandry działania pozostają wszak ciągle tajemnicą, jest, ogólnie rzecz biorąc, zdolny do poznania czegokolwiek w stopniu nie budzącym wątpliwości. Wszystkie te i tym podobne zasady obowiązują powszechnie, a nie są wyłącznie własnością tylko niektórych umysłów. Świadczy o tym fakt, że nie można zaprzeczyć ich słuszności, jeśli się ich pierwzej nie założy. Kto utrzymuje, że umysł ludzki jest niezdolny do poznania prawdy, musi przynajmniej założyć, że jego umysł jest zdolny potwierdzić, iż zdanie które właśnie głosi, jest prawdziwe. Jeśli te pierwsze zasady nazwać przypuszczeniami, to, wedle Newmana, jesteśmy w takim położeniu że *musimy coś przypuścić, aby cokolwiek udowodnić, i nie możemy osiągnąć niczego bez ryzyka*.¹³

Newman jest świadom oczywistego ryzyka błędu poznawczego, który może spowodować mocne uprzednie założenie. Wracając do przykładu ze statkiem we mgle, trudno nie dostrzec niebezpieczeństwa, że ktoś rozpaczliwie wypatrujący światła latarni morskiej zobaczy w mroku światło, choć go tam nie ma i przez jakiś czas będzie tego pewien. To ryzyko wypaczenia rozumowania wskazuje na całą kontrowersyjność newmanowskiego ujęcia zagadnienia, które można wyrazić pytaniem:

¹³ *Oxford University Sermons*, s. 215.

dlaczego oczekiwanie zaistnienia pewnego stanu rzeczy miałoby czynić zaistnienie tego stanu bardziej prawdopodobnym? W odpowiedzi Autor utrzymuje, i jest to istota jego stanowiska, że w niektórych sferach rzeczywistości chłodne podejście badacza niezaangażowanego, obojętnego wobec rezultatów swych działań badacza i uwarunkowane tym całkiem obiektywne poznanie nie jest w ogóle możliwe. Dotyczy to w szczególności religii, ale należy tu też sfera poznania etycznego w ogólności i wszystko co wiąże się z poznaniem drugiego człowieka i zaangażowaniem w jego osobiste sprawy, a w pewnym stopniu wszystkie dziedziny wiedzy o faktach. Newman przyznaje, że pewne uprzednie prawdopodobieństwa mogą być zwyczajnymi uprzedzeniami, przesadami, ale utrzymuje przy tym, że osobiste zabarwienie większości ludzkich przekonań jest nieredukowalne. Można jedynie usuwać błędne, a kształtować właściwe uprzednie prawdopodobieństwa, nie można ich jednak całkiem wykluczyć nie wypaczając naturalnego biegu procesów poznania.

W religii rola uprzednich prawdopodobieństw przedstawia się następująco: istnieje pewien depozyt zbawczej prawdy o ludzkiej naturze, a jej poznanie (ostatecznie poznanie Bożej miłości) jest *conditio sine qua non* pełnej realizacji człowieczeństwa. Ta prawda jawi się jednak dopiero w relacji z Bogiem, w której człowiek musi się otworzyć na Boga z całkowitym zaufaniem. Postawa obojętności wolnej od wszelkich uprzednich oczekiwań i przypuszczeń uniemożliwia wejście w tę relację. Pewien dystans pozwalający na refleksję i opis rzeczywistości wiary jest możliwy, ale dopiero wówczas, gdy już się jest podmiotem tej relacji, a nie wcześniej. Nie tylko wiara rozumiana jako relacja między człowiekiem i Bogiem w jakiś sposób przeżywana, doświadczana przez wierzącego nie jest możliwa przy całkowitym wykluczeniu subiektywnych czynników poznania. Bez pewnego szczególnego nastawienia umysłu (które zawsze jest ukształtowane przez wcześniejsze doświadczenia, a nie tylko przekonania) niemożliwe jest również zrozumienie i akceptacja większości świadectw mówiących o istnieniu teistycznie pojmowanego Boga i o Jego działaniu. Newman utrzymuje, że bez wcześniejszego *instynktownego zrozumienia Wszechobecności Boga i Jego niewyczerpanej i drobiazgowej Opatrzności, które świętość i miłość stwarza w nas*¹⁴ świadectwa przytaczane na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa nie są w stanie wzbudzić wiary. Autor w wielu miejscach podkreśla wagę świadomości obecności Boga, nie odwołuje się jednak wprost do argumentu z doświadczenia religijnego, gdyż podzielał podejrzliwość Locke'a względem zbyt pochopnego traktowania wewnętrznych przeżyć jako ingerencji Boga.

¹⁴ Tamże, s. 214.

Poniekąd analogiczną rolę odgrywają uprzednie prawdopodobieństwa w relacjach międzyludzkich. Wejście w głęboki kontakt z drugim człowiekiem i poznanie prawdy o jego wewnętrznych stanach, myślach i uczuciach w całej ich złożoności i rozlicznych uwarunkowaniach nie jest możliwe bez pewnej empatii, szczerego zaangażowania się i wczucia w przypuszczalne przeżycia i intencje drugiej osoby. W tym kontekście ze szczególną jasnością uświadamiamy sobie wpływ oczekiwań i przedrozumień na ostateczne rezultaty poznania i przyświadczenia, i dlatego też język jest nieporęcznym narzędziem w przekazywaniu takich osobistych prawd. Tu dostrzegamy też hermeneutyczną perspektywę filozofii Newmana zarysowaną w głównych jej kształtach już w pierwszej połowie XIX wieku!

W obydwu wspomnianych wyżej dziedzinach kontaktu międzyosobowego proces poznania opiera się o wyjątkowe subtelne świadectwa, motywy, argumenty. Rozum obiektywny jest narzędziem zbyt tępym i nie jest w stanie prześledzić i objąć wszystkich meandrów wielce złożonego i wielokształtnego wnioskowania, które człowieka zaangażowanego z całym jego usposobieniem umysłu prowadzi do przyświadczenia, gdy tymczasem dla chłodnego obserwatora to samo wnioskowanie wtłoczone w formę sylogizmu może być niekonkluzywne.

Właśnie uprzedniemu prawdopodobieństwu wynikającemu z indywidualnego usposobienia umysłu zdaje się przypisywać Newman w swej analizie poznania największą wagę. Usposobienie umysłu nie zmienia logicznej wartości poszczególnych wniosków, ale ma decydujący wpływ na przyświadczenie wnioskowi. Co więcej, Newman zauważył, że nawet kiedy różni ludzie przyświadczaą temu samemu wnioskowi, to powody, dla których to czynią, mogą być różne, wynikające z usposobienia umysłu. *Tak naprawdę – czytamy w Kazaniach uniwersyteckich – chociaż dany dowód nie zmienia swojej siły, to jednak towarzyszące mu uprzednie prawdopodobieństwa zmieniają ją bez ograniczeń, stosownie do usposobienia badającego umysłu*¹⁵. Newman podkreśla pewną stabilność usposobienia umysłu: zabarwia ono poznanie w sposób systematyczny. Tak więc człowiek wierzący będzie w sposób systematyczny w bardzo licznych kwestiach różnił się w swoich przyświadczeniach od człowieka niewierzącego. Dotyczy to także kwestii nie związanych wprost z religią.

Podkreślenie zasadniczo pozytywnej roli uprzednich prawdopodobieństw w procesie poznania zakłada dowartościowanie pierwiastka emocjonalnego i moralnego w poznaniu. Ten moment ukazuje nowatorstwo Newmana w stosunku do analiz Locke'a, które stanowiły dlań

¹⁵ *Tamże*, s. 193.

punkt wyjścia. Locke zdaje się w ogóle nie dostrzegać zależności między rozumem a uczuciem. A to właśnie czynniki emocjonalne i moralne odgrywają decydującą rolę w kształtowaniu usposobienia umysłu i jako takie mają zasadniczy wpływ na wnioskowanie i przyświadczenie. Stan moralny i intelektualna sumienność badającego są bardzo ważne, gdyż promienie prawdy przechodzą przez ośrodek naszego moralnego, jak również intelektualnego bytu.[...] Sformułowania Newmana brzmią czasem paradoksalnie: *prawdopodobieństwa nie mając definitywnie stwierdzonej wartości, i będąc redukowalnymi do nienaukowych standardów, które są dostępne dla każdego indywiduum, zależą od jego moralnego charakteru. Dobry i zły człowiek będą uważali bardzo różne rzeczy za prawdopodobne*¹⁶. Basil Mitchell¹⁷ dopatruje się w tym twierdzeniu Newmana wpływu arystotelesowskiego poglądu na związek między sądem moralnym i charakterem moralnym, o czym jest mowa w *Etyce nikomachejskiej*. Filozof pisze następująco: *Stajemy się sprawiedliwymi ludźmi przez czynienie sprawiedliwych aktów*¹⁸. Można stąd wyciągnąć wniosek, że zrozumienie tego, czym jest sprawiedliwość i co decyduje o tym, że czyny sprawiedliwe są sprawiedliwe, nie jest możliwe bez uprzedniego doświadczenia sprawiedliwego postępowania, to znaczy zarówno obserwacji tak określanych zachowań i własnej praktyki w procesie wychowania. Prawdopodobnie analogiczną zależność dostrzegali Newman między zrozumieniem, czym jest pobożność a praktyką wiary, albo czym jest miłość a znajomością tego doświadczenia, i podobnie we wszystkich innych konkretnych przypadkach.

Konsekwencje apologetyczne

Spróbujmy teraz ocenić apologetyczne konsekwencje Newmanowskiej analizy poznania. Tym, co przesądza o skuteczności Newmana w jego polemice z Locke'm, to wskazanie na bezzasadność żądań adwersarza, jakie ten wysuwał pod adresem świadectw na rzecz prawdziwości chrześcijaństwa. Dla Locke'a, a w większym jeszcze stopniu dla Hume'a, tradycyjne argumenty, którymi posługiwali się teologowie, nie są oczywiste, a jako takie nie spełniają wymogów racjonalności. Kiedy są wyprowadzane dedukcyjnie, zdają się nigdy nie sięgać pewności. Kiedy konstruuje się je indukcyjnie, są jedynie prawdopodobne, a jako takie nie usprawiedliwiają aktu wiary.

¹⁶ *Tamże*, s. 191.

¹⁷ B. Mitchell, *Newman as Philosopher*, w: *Newman after a hundred years*, Oxford 1990, s. 239.

¹⁸ Arystoteles, *Etyka Nikomachejska*, 1103b.

Istotę tego stanowiska wyraził lapidarnie współczesny filozof analityczny A. Flew¹⁹ przyrównując teistyczne dowody do dziurawych wiader: wzrost liczby wiader nie zwiększa w najmniejszym stopniu prawdopodobieństwa, że próba zmagazynowania w nich wody się powiedzie. Newman w odpowiedzi zdaje się zadawać pytania uderzające w same podstawy koncepcji Locke'a: jakim prawem proponuje on takie a nie inne kryteria uzasadniania twierdzeń? Dlaczego dowody teizmu miałyby zasługiwać na miano racjonalnych tylko wówczas, gdy spełniają te kryteria? Czy tylko pod tym warunkiem można mówić o pewności? Dla zilustrowania faktu, że w praktyce poznania do konkluzji pewnej prowadzić może nieformalny kumulatywny argument, który dla Locke'a byłby nieoczywisty, autor *Idei uniwersytetu* stworzył w sposób niezamierzony znakomitą kontrmetaforę dla tej, którą później zaproponował Flew. Argumenty teistyczne (i w ogólności wszystkie dowody aposterioryczne) nie są podobne do izolowanych dziurawych wiader, ale do sznura splecionego z cienkich i słabych nici, z których każda z osobna nie będzie w stanie utrzymać niewielkiego nawet obciążenia, ale gdy wszystkie splatają się razem kumulując swoją siłę mogą utworzyć materiał równie wytrzymały jak lita stalowa lina.

Locke mógłby jednak zasadnie postawić Newmanowi zarzut, że jakkolwiek dowody kumulatywne, z jakimi spotykamy się w psychologii czy socjologii, są traktowane jako konkluzywne, to jednak analogiczne dowody w dziedzinie teologii są bez porównania słabsze i stawianie ich w jednym rzędzie z tamtymi jest nadużyciem. Główna linia obrony Newmana w tym przypadku polega na ponownym podkreśleniu roli uprzednich prawdopodobieństw. To one są elementem niejako dopełniającym logiczną niekompletność dowodu. To prawda, że argumenty kumulatywne w odmiennych dziedzinach wiedzy o faktach mają różną siłę logiczną, ale też uprzednie założenia w znacznej mierze warunkujące rezultat wnioskowania są różne. W konsekwencji wnioskowania zdające się charakteryzować różną siłą mogą równie skutecznie prowadzić do pewności i przyświadczenia.

Istnieje jednak całkiem inna strategia obrony dowodów teistycznych, do której odwołuje się Newman. Przejął ją od biskupa Josepha Butlera, autora *Analogy of Religion*, z jego naczelną zasadą głoszącą, iż *prawdopodobieństwo jest przewodnikiem życia*. Butler utrzymywał, że co prawda konkluzje wnioskowań w religii są jedynie prawdopodobne, ale jako takie są wystarczające dla usprawiedliwienia aktu wiary, który polega na zawierzeniu całym sercem Bogu. Dopiero dalsze konsekwencje

¹⁹ A. Flew, *Teologia a falsyfikacja*, w: *Fragmenty filozofii analitycznej. Filozofia religii*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 38.

tego kroku utwierdzają człowieka wierzącego w słuszności jego decyzji. W tym ujęciu prawdopodobieństwo wniosku jest synonimem jego wiarygodności, tak iż działanie będące rezultatem przyjęcia wniosku jest bezpieczne w takiej mierze, w jakiej wniosek jest prawdopodobny. Newman przyznaje, że to bezpieczeństwo nigdy nie jest absolutne i człowiek w sytuacjach egzystencjalnych jest zmuszony do dokonywania wyborów, które z punktu widzenia Locke'a będą się jawiły jako arbitralne i nieracjonalne. Nie ma jednak alternatywy dla takiego postępowania. Newman postrzega ten stan jako naturalny, a jako człowiek wierzący traktuje go jako celowy i pożądany, zgodny z zamysłem Boga. *Jesteśmy tak zbudowani, że jeżeli będziemy oczekiwali na bycie pewnym [...] powinniśmy się położyć na ziemi i nic nie robić. [...] musimy we wszystkim wybierać między wątpliwością i beczynnością*²⁰.

Newman a współczesna epistemologia

Swoim sprzeciwem wobec arbitralnego ustanowienia przez Locke'a kryterium uzasadniania twierdzeń, jednolitego dla wszystkich dziedzin wiedzy, Newman wpisuje się we współczesną debatę na ten temat w metodologii nauk. Współczesność wydaje się przyznawać mu w tej polemice rację. Problem, który zdaniem Newmana miał być kluczem do rozwiązania całego kompleksu spornych zagadnień powstałych nie tylko na styku religii i nauki, ale na znacznie obszerniejszym pograniczu nauk pozytywnych i ścisłych, pozostawał przez kilkadziesiąt lat niezauważony. W szczególności filozofowie religii nie podejmowali tego tematu, czasem z góry uznając się za pokonanych w starciu z nauką, w większości przypadków przyjmując pogląd, że nauka i wiara nie mają wspólnej płaszczyzny, na której spór taki byłby w ogóle możliwy.

Tymczasem w XX wieku filozofowie nauki dostrzegli problem z całą ostrością. Paradygmat wiedzy dotyczącej faktów, w świetle którego twierdzenia religii wydawały się problematyczne, przestał być bezdyskusyjnie przyjmowany. Zyskała na aktualności newmanowska wątpliwość, czy aby na pewno status poszczególnych nauk pozwala na uznanie ich za racjonalne dyscypliny zdolne do osiągnięcia prawdy, tak jak chciałby tego Locke. Zadano na nowo pytanie obecne implicite w *Kazaniach uniwersyteckich* i *Logice wiary*: dla jakich racji przyjmuje się w nauce określone kryteria uzasadniania i na jakiej zasadzie stwierdza się, że są one nieomylnym drogowskazem na drodze do odkrycia prawdy? Tak więc wiara w naukę jako domenę prawdy, jaką żywili brytyjscy empirycy, podzielana przez większość umysłów nowożytnych,

²⁰ Oxford University Sermons, s. 215.

na naszych oczach uległa zachwianiu. W tej perspektywie wielkość Newmana ukazuje się w pełnym blasku, gdy stało się jasne, że całkowicie samodzielnie i wbrew ogólnej tendencji własnej epoki dostrzegł on problemy stanowiące dziś samo jądro debaty filozoficznej, której wyniki mają niebagatelne znaczenie dla wszystkich działów filozofii i nauki w ogólności (może z wyjątkiem nauk formalnych). Co prawda naukowcy nie poddają w wątpliwość metod naukowych, ale ich akceptacja jawi się jako opisywane przez Newmana przyświadczenie wnioskowi będącemu rezultatem kumulacji zbieżnych prawdopodobieństw. Same te zasady wydają się być nieoczywiste. Można przytaczać liczne przykłady z psychologii, socjologii czy samej filozofii świadczące o tym, że ostateczny wybór między różnymi tradycjami czy szkołami jest dokonywany w sposób, który Locke określiłby jako arbitralny i nieracjonalny, a Newman jako oparty na wnioskowaniu nieformalnym. Dobrej egemplifikacji dostarcza współczesna fizyka, w której standardy znaczenia i prawdy przyjmowane w tradycji einsteinowskiej zdają się być niewspółmierne z akceptowanymi w tradycji newtonowskiej, i wyboru między nimi nie sposób racjonalnie uzasadnić. Obydwie te tradycje wydają się pozostawać w zgodzie z fundamentalnymi wymogami racjonalizmu, a jednak nie dają się do siebie sprowadzić.

Pytanie o idealne kryterium racjonalności wypłynęło w XX wieku nie tylko w związku z metodologią nauk przyrodniczych, ale również w filozofii języka, a szczególnie jasno postawił je Wittgenstein. Wittgenstein czytał Newmana, wspomina o nim w pierwszej uwadze zbioru *O pewności*²¹. Wiele problemów obydwaj autorzy stawiają bardzo podobnie. Wittgenstein zdaje się utrzymywać, że z naszej faktycznej praktyki nie płynie odpowiedź na pytanie, czy myślenie lub postępowanie może mieć jakiś neutralny standard. Jego teoria gier językowych i form życia współbrzmi z newmanowskim twierdzeniem, że w dziedzinie wiedzy o faktach, wnioskowania są zrozumiałe dzięki uprzednim założeniom, a poza określonym kontekstem stają się nieprzekonujące. Wittgensteinowskie ujęcie religii jako jednej z gier językowych w pewnym stopniu odpowiada pogładowi Newmana, że argumenty teistyczne i wszelkie wypowiedzi religijne są w pełni zrozumiałe tylko w środowisku wiary, a stają się nie do przyjęcia bez *świadomości Boga*.

Nietrudno zauważyć, że takie potraktowanie zagadnienia kryteriów racjonalności prowokuje relatywizm i sceptycyzm, podminowując ideę pewności. Skoro wybór pomiędzy różnymi tradycjami w fizyce czy filozofii, lub między różnymi tradycjami religijnymi nie jest racjonalnie możliwy, to być może żadna z nich nie opisuje adekwatnie rzeczywistość-

²¹ L. Wittgenstein, *O pewności*, przeł. M. Sady i W. Sady, Warszawa 1993, s. 19.

ci? Może usunięcie różnicy zdań nie jest w takich przypadkach w ogóle możliwe? Newman był w pełni świadom niebezpieczeństwa sceptycyzmu. Niektóre jego sformułowania ściągnęły nań oskarżenie, że sam jest sceptykiem najczystszej próby. Na przykład Huxley napisał, że z dzieł Newmana potrafiłby skompilować katechizm sceptycyzmu! [...] Można w tym kluczu interpretować słowa Newmana z *Kazań: Ludzie, którzy rozumieją myśli innych, wiedzą, że w większości przypadków, spór jest albo powierzchowny albo beznadziejny*²². Autor chce jednak przez to jedynie powiedzieć, że jeżeli dyskutanci podzielają pewne pierwsze zasady, uprzednie prawdopodobieństwa i usposobienia umysłu, to powstałe między nimi różnice z pewnością łatwo usunąć. Kiedy jednak brak wspólnych przedrozumień, spór staje się nierozstrzygalny tak długo, jak długo nie uwzględni się tej fundamentalnej rozbieżności. Uzgodnienie owych pierwszych zasad otwiera drogę rozwiązania konfliktu.

Oskarżanie Newmana o relatywizm i sceptycyzm jest jednak nieuzasadnione, a powstaje jako następstwo interpretacji jego stanowiska jako krańcowo przeciwnego w stosunku do Locke'a. Tymczasem przeciwieństwem racjonalizmu Locke'a jest sceptycyzm, a Newman szukał *via media* między tymi skrajnościami. Stanowisko Locke'a było następujące: istnieją powszechnie obowiązujące proste zasady racjonalności i ewentualne nieporozumienia w naukowej debacie są niechybnie następstwem jakiegoś błędu, którego można było uniknąć. Newman temu przeczy, więc siłą rzeczy przypisuje mu się przeciwny pogląd: że istnieją różne niewspółmierne schematy pojęciowe i w rezultacie pewne różnice zdań są nieusuwalne. Trzeba jednak przyznać, że o ile strategia Newmana wydawała się być skuteczna w polemice z Locke'm, o tyle podsuwała gotowe argumenty jego własnym krytykom z innego obozu. Można się bowiem z nim zgadzać, że locke'owskie kryterium uzasadniania twierdzeń jest nie do utrzymania, twierdząc jednocześnie, ku utrapieniu Newmana, że rozsądzenie między roszczeniami chrześcijaństwa i islamu, chrześcijaństwa i animizmu, czy wręcz chrześcijaństwa i ateizmu nie jest racjonalnie możliwe.

Newman nie podejmuje wprost polemiki ze sceptycyzmem, ale zdecydowanie utrzymuje, że pewność w dziedzinie wiedzy o faktach jest możliwa, bo z analizy poznania wynika, że *mamy pewność* w wielu mniej lub bardziej ważnych sprawach. Pewność, rozumiana jako aktywne rozpoznanie twierdzenia jako prawdziwego w odpowiedzi na dowód, jest po prostu faktem. *Umysł ludzki jest stworzony do prawdy* [...], a świadczy o tym psychologiczny rys pewności: jej nienaruszalność. Człowiek

²² Oxford University Sermons, s. 201.

przeżywający pewność zdaje sobie sprawę, że nie jest nieomylny, ale w danym momencie ufa, że się nie myli. Przykładowo, kiedy student przyświadcza twierdzeniom wykładowcy, których aktualnie nie jest w stanie sprawdzić, to choć prawdomówność profesora jest tylko prawdopodobna i zaufanie studenta może być pomyłką, student pomimo to jest całkowicie pewny, że przekazywane informacje są prawdziwe. Pewność, która *post factum* okazuje się błędna, jest wyjątkiem potwierdzającym regułę, że intelekt jest zdolny do pewności. Zresztą stwierdzając, że popełniło się błąd, jest się tego pewnym. Również nie może być mowy o sądach jedynie prawdopodobnych, jeśli nie jest się pewnym *pierwszych zasad*, bez których wnioskowanie w ogóle nie jest możliwe. Kiedy pewność okazuje się nieuzasadniona, jest tak z powodu błędu wnioskowania. Zmysł wnioskowania, osobista władza rozstrzygająca w każdym konkretnym przypadku, czy wnioskowanie nieformalne prowadzi do konkluzji i decydująca o przyświadczeniu, może błędzić. Z tego faktu nie wynika jednak, że nigdy nie można mu ufać i że pewność zawsze jest podejrzana. *Zmysł pewności może być nazwany dzwonem intelektu; to że zegar bije, kiedy nie powinien, jest dowodem, że coś z zegarem jest nie w porządku, nie ma dowodu, że zegar nie będzie godzin zaufania i bezużyteczny, kiedy go uregulujemy i doprowadzimy do porządku [...] sumienie także, można rzec, wybija godziny, i będzie biło błędnie, dopóki nie zostanie uregulowane do wykonywania właściwej sobie funkcji*²³.

Do pewności w dziedzinie wiedzy o faktach, do pewności w konkretności, prowadzi kumulacja zbieżnych prawdopodobieństw. Nieformalne dowody, uzasadniane zazwyczaj implikatywnie, w sposób ukryty i nieświadomy, nie dają się sprowadzić do postaci formalnej. Idealny język logiki nie nadaje się do wytworzenia dowodu w sprawach konkretnych, gdyż redukuje on liczne implikacje słów języka potocznego do abstrakcyjnych pojęć, a ponadto nie jest w stanie uwzględnić wszystkich składników wnioskowania nieformalnego. A to właśnie one częstokroć decydują o pewności i przyświadczeniu wnioskowi, które dla logiki są jedynie prawdopodobne. Newman nie jest rzecz jasna wrogiem logiki formalnej jako takiej i przyznaje, że jej rola w nauce jest nie do przecenienia. Wskazuje jedynie na jej ograniczenia, które sprawiają, że nie jest ona stosownym narzędziem docierania do pewności w konkretności życia, gdyż działanie ludzkiego umysłu zmierzającego do pewności wydaje się być znacznie bardziej złożone i zawile, niż ukazuje to logika. Logika nadaje się świetnie do zapisu zewnętrznego schematu wnioskowania już po jego zakończeniu i jako taka może stanowić jego negatywne kryterium oraz

²³ *Logika*, VII.3.

wspólną miarę między umysłami, badającymi to samo zagadnienie. Natomiast próba zastąpienia rozumowania implikatywnego zewnętrznym wnioskowaniem logicznym, jak to postulował Locke, prowadzi nieuchronnie do niezadowolających rezultatów. Wówczas istotnie pewność w sprawach konkretnych okaże się niemożliwa i przyjęcie jakiegokolwiek wniosku jako pewnego będzie można nazwać działaniem nieracjonalnym. Newman pokazuje, że w świetle analizy procesu poznania prowadzącego do pewności zastosowanie takiego zewnętrznego kryterium nie jest ani konieczne, ani możliwe, gdyż obowiązująca w nim *żywa logika* jest zupełnie inna, choć niesprzeczna z *logiką papierową*²⁴.

Rozumowanie nieformalne polega bowiem na instynktownym postrzeganiu uzasadnionej konkluzji w przesłankach i przez przesłanki, na percepcji dowodu konkretnej prawdy niejako w całości, jest nieświadomym przechodzeniem nie od twierdzeń do twierdzeń, ale od konkretności do konkretności. Wniosek ze względu na naturę rozważanego przedmiotu *jest przewidziany i przepowiedziany raczej niż istotnie osiągnięty; przewidziany w liczbie i kierunku nagromadzonych przesłanek, które wszystkie zbiegają się ku niemu [...] jednakże nie dosiegając go logicznie*²⁵. W ten sposób umysł postępuje od jedynie prawdopodobnych przesłanek do niewątpliwej konkluzji i w końcu do pewności. Zmysł wnioskowania, a więc ostatecznie sam rozumujący umysł, jest jedynym i ostatecznym sprawdzianem prawomocności wnioskowania w dziedzinie wiedzy o faktach, jedynym sprawdzianem prawdy i fałszu. To on jest ostatnią instancją decydującą o pewności.

Podsumowanie: racjonalność wiary

Również w religii pewność jest możliwa i dlatego można mówić o racjonalności wiary. Jak już wspomnieliśmy na początku, Newman szukał dla wiary miejsca w okolicach złotego środka między skrajnościami, to znaczy empirystycznym racjonalizmem w stylu Locke'a i fideizmem, który znajdował zwolenników w szeregach protestanckich, by wspomnieć tylko F. Schleiermachera. W tej sytuacji nasz Autor był zmuszony prowadzić jednocześnie dwa dyskursy: z jednej strony przeciwstawiał się pojmowaniu wiary jako prostego zawierzenia wykluczającego jakiejkolwiek wątpliwości doktrynalne, z drugiej strony nie mógł zgodzić się na zredukowanie doktryny chrześcijańskiej do nielicznych prawd, których obrona rokowałaby jakieś nadzieje na sukces

²⁴ *Tamże*, IV.1.5.3.

²⁵ *Tamże*, VIII.3.

w konfrontacji z roszczeniami rozumu (ta ostatnia opcja miała wówczas w Kościele anglikańskim zwolenników nawet wśród hierarchów). W rezultacie precyzyjne określenie stanowiska Newmana w kwestii racjonalności wiary nastroczało trudności nie tylko jemu, ale także jego komentatorom, którzy różnią się w interpretacjach kluczowych tekstów Autora. Nie ulega jednak wątpliwości, że Newman był jakiegoś rodzaju racjonalistą i zaliczanie go do grona fideistów, jak to czyni np. W. Tatarkiewicz²⁶ stawiając go w jednym rzędzie z Kierkegaardem, jest rażącym nieporozumieniem. To, że wiara chrześcijańska nie jest racjonalna, gdy się przyjmie kryteria Locke'a, było dla Newmana oczywiste. Jednakże jego reakcja na krytykę Locke'a nie jest przejściem do defensywy, ale jest protestem przeciw zawężeniu pojęcia racjonalności i próbą poszukiwania takiej alternatywnej definicji, w świetle której również wiara jawi się jako *akt rozumu*, nie zaś jako irracjonalny skok w ciemność. Stanowisko Newmana w tej kwestii można streścić w maksymie: *racjonalizm – tak, wypaczenia – nie!*

Autor *Idei uniwersytetu* zdecydowanie utrzymuje, że akt wiary musi być poparty racjami rozumowymi i że takowe istnieją w obrębie tradycji chrześcijańskiej. Nie przeczy temu fakt, że od początku, broniąc prawa ludzi prostych do wiary, twierdził, że nie każdy wierzący musi być zdolny do ich przytoczenia. Wiara może opierać się na nie wyeksplikowanych racjach zawartych w depozycie wiary przechowywanym w danej tradycji (Kościele), a takie zaufanie autorytetowi nie jest bynajmniej zachowaniem nieracjonalnym, tak samo nie można oskarżać o irracjonalizm ucznia, który przyjmuje jako pewne podstawowe twierdzenia matematyki podawane mu przez nauczyciela nie sięgając uprzednio do filozofii matematyki. Te racje dostępne w obrębie tradycji religijnej również nie są oczywiste, pewne i racjonalne w znaczeniu, jakie nadają tym słowom filozofowie nawiązujący do Locke'a. Chrześcijaństwo jest co prawda *wykazywalnie prawdziwe*, ale nie jest *nieodparcie prawdziwe*. Argumenty chrześcijaństwa nie narzucają się nieodparcie i można nie dostrzegać ich siły. Newman odwołuje się do prostego porównania: tak, jak daltonista nie dostrzega kolorów, albo ktoś ociemniały nie widzi światła, tak i prawda może pozostać nieodkryta z powodu braku pewnych koniecznych warunków ożywiających świadectwa, które za nią przemawiają. Tym, co ożywia te racje, jest odpowiednie usposobienie umysłu, uprzednie założenia, oczekiwania, przypuszczenia, cały kosmos ludzkich doświadczeń i przedrozumień. Tutaj otwiera się przestrzeń,

²⁶ W. Tatarkiewicz, *Filozofia Newmana*, w: *Historia filozofii*, Warszawa 1988, t. 3, s. 59.

w której teolog może mówić o działaniu łaski usposabiającej do przyjęcia jako pewnych twierdzeń, które są jedynie prawdopodobne.

Można Newmanowi zadać wiele kłopotliwych pytań, na które nie znaleźlibyśmy odpowiedzi w jego pismach. Nie przynosi to jednak naszemu Autorowi żadnej ujmy, bo na pytania o kryterium uzasadniania twierdzeń i paradygmat wiedzy racjonalnej wielu współczesnych nam filozofów nie znajduje rozstrzygających odpowiedzi. Jako szczególnie niezadowolająca jawi się dziś odpowiedź Locke'a. W świetle aktualnego stanu badań nad poruszonymi tu zagadnieniami wiele propozycji Newmana zasługuje na uwagę filozofów religii, epistemologów i metodologów nauki.

Janusz SALAMON SJ

LOCKE AND NEWMAN ON PARADIGM OF RATIONALITY

Summary

Locke's postulate of the absolute primacy of reason in religious knowledge was a challenge towards the apologetists of theism. Newman tried to find a middle way between the extremities of the empirical rationalism of Locke and irrational fideism.

Newman shared Locke's general epistemological attitude, that experience is the ultimate source of knowledge. Nevertheless he maintained that the criterion of rationality was proposed by Locke in an arbitral way and it did not *square with* the analysis of cognitive process as it went in reality. No wonder that in the light of this criterion theistic propositions were not to be maintained.

It follows in particular from the analysis of Newman himself that assent is not graduable unlike Locke's thesis. By contrasting assent and inference Newman stressed the unconditionality of the latter. This conception makes possible certitude in spite of the fact that conclusions assented are logically only probable.

Newman states that as the matter of fact most convictions result from informal inference, which is implicative and unconscious. It is based on previous suppositions, expectations and probabilities and not on proofs in the strict sense and as such they cannot be apprehended in the frame of a formal syllogistic argument. The demand of such a proof is illegitimate transferring from formal sciences.

w której teolog może mówić o działaniu łaski usposabiającej do przyjęcia jako pewnych twierdzeń, które są jedynie prawdopodobne.

Można Newmanowi zadać wiele kłopotliwych pytań, na które nie znaleźlibyśmy odpowiedzi w jego pismach. Nie przynosi to jednak naszemu Autorowi żadnej ujmy, bo na pytania o kryterium uzasadniania twierdzeń i paradygmat wiedzy racjonalnej wielu współczesnych nam filozofów nie znajduje rozstrzygających odpowiedzi. Jako szczególnie niezadowolająca jawi się dziś odpowiedź Locke'a. W świetle aktualnego stanu badań nad poruszonymi tu zagadnieniami wiele propozycji Newmana zasługuje na uwagę filozofów religii, epistemologów i metodologów nauki.

Janusz SALAMON SJ

LOCKE AND NEWMAN ON PARADIGM OF RATIONALITY

Summary

Locke's postulate of the absolute primacy of reason in religious knowledge was a challenge towards the apologetists of theism. Newman tried to find a middle way between the extremities of the empirical rationalism of Locke and irrational fideism.

Newman shared Locke's general epistemological attitude, that experience is the ultimate source of knowledge. Nevertheless he maintained that the criterion of rationality was proposed by Locke in an arbitral way and it did not *square with* the analysis of cognitive process as it went in reality. No wonder that in the light of this criterion theistic propositions were not to be maintained.

It follows in particular from the analysis of Newman himself that assent is not graduable unlike Locke's thesis. By contrasting assent and inference Newman stressed the unconditionality of the latter. This conception makes possible certitude in spite of the fact that conclusions assented are logically only probable.

Newman states that as the matter of fact most convictions result from informal inference, which is implicative and unconscious. It is based on previous suppositions, expectations and probabilities and not on proofs in the strict sense and as such they cannot be apprehended in the frame of a formal syllogistic argument. The demand of such a proof is illegitimate transferring from formal sciences.

Reasoning in religion is not *sui generis* because justification of propositions in positive sciences as sociology or psychology encounters similar difficulties. So Newman's strategy in discussion with Locke consists in broadening the debate and producing an argument *ad hominem* with regard to Locke: If we consider assent to religious truths to be an irrational act, we'll have consequently to state that man is irrational and that is what Locke would never accept. Newman as opposed to Locke held that one can reason without having reasons or in other words one can infer correctly without being able to analyse the very process of reasoning.

The complexity of informal inference makes strict inductive and deductive method prove to be an insufficient tool of *a posteriori* knowledge. The personal faculty that decides on the assent to conclusions in each concrete case is the Illative Sense. The Illative Sense is a sanction analogical to aristotelian *phronesis* in *Nicomachean Ethics*.

Inference in the matter of facts does not reach logical certainty, but in spite of that, certitude as a state of mind is possible. This certitude results from the cumulation of convergent probabilities.

In his conception of the process of reasoning Newman stresses the important moral and emotional factors which were underestimated by Locke. The apologetic consequences of Newman's criticism of Locke's criterion of rationality are far too obvious. To illustrate the force of theistic arguments the Author uses a surprising metaphor. He compares them to a cord composed of numerous separate threads, which taken individually are weak and unable to hold even a relative small weight. When gathered together they cumulate their strength and equate an iron line.

Newman's ideas concerning the criterion of rationality are developed by some participants of the debate on this topic. The question about the possibility of defining an ideal criterion of rationality appeared again mainly in the methodology of natural sciences and philosophy of language. In a somewhat similar way this problem was formulated by Wittgenstein. His theory of language games and corresponding forms of life is consonant with Newman's view that most propositions in the matter of facts are understandable only in the context of certain first principles and previous premisses.

Newman as well as Wittgenstein were aware of the threat of relativism and scepticism resulting from such a conception and faced it.

However the debate on the problem of the criterion of rationality so far has not attained any commonly accepted resolutions, we can nevertheless state for today that Locke's attitude presents itself as particularly unsatisfying.