



# Filozofia kultury

## XIX wiek

redakcja naukowa tomu  
**Beata Szymańska**  
**Piotr Mróz**  
**Anna Kuchta**  
**Jędrzej Skibowski**

seria   
filozofia  
**kultury**



# **Filozofia kultury**

XIX wiek





# Filozofia kultury

## XIX wiek

redakcja naukowa tomu  
**Beata Szymańska**  
**Piotr Mróz**  
**Anna Kuchta**  
**Jędrzej Skibowski**

Kraków



seria



**filozofia**  
**kultury**

© Copyright by individual authors, Kraków 2020  
ISBN 978-83-8138-134-5 (druk)  
ISBN 978-83-8138-212-0 (on-line, pdf)  
<https://doi.org/10.12797/9788381382120>

RECENZENT

dr hab. Jacek Dębicki, prof. AGH

REDAKCJA NAUKOWA

Beata Szymańska  
Piotr Mróz  
Anna Kuchta  
Jędrzej Skibowski

REDAKCJA

Justyna Wójcik

PROJEKT TYPOGRAFICZNY

Małgorzata Piwowarczyk

PROJEKT OKŁADKI I LOGO SERII

Joanna Bizior

Publikacja dofinansowana przez Instytut Filozofii  
Uniwersytetu Jagiellońskiego

Seria Filozofia kultury jest prowadzona przez Zakład Filozofii Kultury  
Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego

**WYDAWNICTWO KSIĘGARNIA AKADEMICKA**

ul. św. Anny 6, 31-008 Kraków  
tel./faks: 12 431-27-43, 12 421-13-87  
e-mail: [akademicka@akademicka.pl](mailto:akademicka@akademicka.pl)  
Księgarnia internetowa: <https://akademicka.pl>

## SPIS TREŚCI

1. PIOTR MRÓZ  
Duch jest wolnością i tym, co romantyczne.  
Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia 7
2. BEATA SZYMAŃSKA  
Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze 63
3. OLGIERD MIEDZYBŁOCKI  
Goethe – jedność z chaosu 99
4. KACPER KUTRZEBA  
Literatura, *Bildung*, wyobrażenia. Kilka krótkich uwag  
o literaturze epoki nowoczesnej 123
5. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI  
(O)powieść romantyczna 135
6. PIOTR MRÓZ, JĘDRZEJ SKIBOWSKI  
Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu 169
7. REMIGIUSZ KRÓL  
Materialistyczna koncepcja alienacji  
i jej postheglowska dialektyka 193
8. JOWITA GUJA  
Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny 211
9. PAULINA TENDERA  
Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie  
wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych*  
oraz *Wykładów z filozofii dziejów* 253
10. LESZEK AUGUSTYN  
Dostojewski i sprzeczności XIX wieku 265
11. MICHAŁ BOHUN  
Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę  
w myśli rosyjskiej XIX wieku 293

12. PIOTR MRÓZ  
Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem 361
13. ALICJA KOWALCZEWSKA  
Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta 411
14. STANISŁAW ŁOJEK  
Wizja kultury w *Narodzinach tragedii* Nietzschego 435
15. KRZYSZTOF PILARCZYK, GIDEON KOUTS  
Od emancypacji do autoemancypacji Żydów.  
Zarys historyczno-kulturowy 457
16. ANNA TOMASZEWSKA  
Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład  
dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu 493
17. MARIA FLIS  
Kultura a tożsamość ludzkiej natury 521
18. KRZYSZTOF MATUSZEWSKI  
Guyau – witalizm u źródeł etyki 535
19. BARTŁOMIEJ DOBROCZYŃSKI  
Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie  
prekursor psychologii nieświadomości 605
20. RADOSŁAW STUPAK  
Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego  
laboratorium psychologii eksperymentalnej 641
21. ANNA MAŁECKA  
Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a  
na tle tradycji i epoki 657
22. JOANNA HAŃDEREK  
Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet  
i kobiecości w XIX wieku 673
23. AGNIESZKA GRALEWICZ  
Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych  
Marcela Prousta 701
- Indeks osobowy 723



ANNA TOMASZEWSKA

## Koncepcja wiary Johna Henry’ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu<sup>1</sup>

### Uwagi wstępne

W artykule opublikowanym w tomie dotyczącym filozofii oświecenia twierdziłam, że stosunek przedstawicieli „epoki rozumu” do religii nie był jednoznaczny<sup>2</sup>. Z jednej strony bowiem krytykowano religię opartą na objawieniu<sup>3</sup>, z drugiej zaś podważanie poznaw-

---

<sup>1</sup> Część artykułu powstała w czasie kwerendy w Londynie, którą umożliwiło mi stypendium przyznane na rok 2018 przez Fundację z Brzezia Lanckorońskich działającą przy Polskiej Akademii Umiejętności. Praca nad tekstem była możliwa także dzięki wsparciu finansowemu projektu „Między sekularyzacją a reformą. Racjonalizm religijny końca XVII wieku i epoki Oświecenia” (UMO-2018/31/B/HS1/02050) z funduszy Narodowego Centrum Nauki na lata 2019–2022. Za pomocne uwagi dotyczące filozofii Johna Henry’ego Newmana dziękuję dr Marcie Kwaśnickiej.

<sup>2</sup> A. Tomaszewska, *Filozoficzne oblicza kultury oświecenia: radykalizm i religia*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, s. 123–144, *Filozofia Kultury*.

<sup>3</sup> Do takich krytyków należeli baron d’Holbach, Voltaire, Bernard de Mandeville, a nawet Kant (jako autor *Religii w obrębie samego rozumu czy Spor o fakultetów*). Zob. *Reassessing the Radical Enlightenment*, ed. S. Ducheyne, New York 2017. Ale, jak podkreśla John Robertson, „intelektualna spójność oświecenia nie zasadzała się na całkowitym zaprzeczeniu możliwości religii

czej wartości ksiąg uznawanych za święte w danej tradycji religijnej – zwłaszcza, choć nie tylko<sup>4</sup>, chrześcijańskiego Pisma Świętego – nie zawsze szło w parze z dążeniem do całkowitego wyrugowania religii z życia jednostek i przestrzeni publicznej, lecz często towarzyszyło dążeniu do jej racjonalizacji<sup>5</sup>. Swoista „deifikacja” rozumu, której zapowiedź znajdziemy w filozofii praktycznej Kanta<sup>6</sup>, osiągnęła swój punkt kulminacyjny w idealizmie Hegla, utożsamiającym rozum z duchem absolutnym. Konsekwencją racjonalizacji religii – racjonalizacji, która w idealizmie niemieckim przyjęła postać tezy o istotowej tożsamości tego, co religijne, z tym, co etyczne – okazała się jednak sekularyzacja rozumiana jako utrata znaczenia partykularnych religii wyznaniowych w życiu publicznym czy też zastąpienie instytucji religijnych przez instytucje świeckie<sup>7</sup>.

W niniejszym eseju, na przykładzie jednego z dziewiętnastowiecznych myślicieli, zamierzam prześledzić wątek, który – nieco upraszczając – można by określić jako krytykę oświeceniowego rozumu. Jej przykładu dostarczają filozoficzne i teologiczne poglądy angielskiego konwertyty na katolicyzm Johna Henry’ego Newmana (1801–1890)<sup>8</sup>, reprezentującego jeden z głosów sprzeciwu

---

objawionej” (*The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, New York 2005, s. 31 – o ile nie zaznaczono inaczej, wszystkie tłumaczenia w tekście własne, A.T.).

<sup>4</sup> Anonimowy *Traité des les trois imposteurs* wymieniał trzech założycieli religii monoteistycznych: Mojżesza, Jezusa i Mahometa jako trzech wielkich mistyfikatorów. Tym samym fałszywe treści miałyby zawierać święte księgi żydów, chrześcijan i muzułmanów. Zob. M.C. Jacob, *How Radical Was the Enlightenment? What Do We Mean by Radical?*, „Diametros” 2014, no. 40, s. 104.

<sup>5</sup> Określenie „racjonalnego jądra” w różnych religiach wyznaniowych stanowiło według Wilhelma Diltheya główny cel Kantowskiej koncepcji „rozumowej wiary” (*Vernunftglaube*). W. Dilthey, *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, [w:] *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göttingen 1990, s. 285–309, *Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey*, 4.

<sup>6</sup> Zob. A. Tomaszewska, dz. cyt.

<sup>7</sup> Zob. I. Hunter, *Sekularyzacja: jak powstało nowoczesne pojęcie walczące*, [w:] *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017, s. 259–293.

<sup>8</sup> Szkic biograficzny o Newmianie, wskazujący na najważniejsze fakty z jego życia duchowego i intelektualnego oraz ich związek z jego filozofią, można znaleźć w: *Kardynał John Henry Newman 1801–1890*, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1967, zwł. rozdz. 1; oraz S. Gałęcki, *Spór o sumienie. Źródła*

wobec owej – jak mogłoby się wydawać – nieuchronnej tendencji sekularyzacyjnej. Będę jednak argumentować, że nie można bez zastrzeżeń twierdzić, iż Newman, nie zgadzając się z oświeceniowym poglądem, który odmawia religii opartej na objawieniu wartości poznawczej, jest przedstawicielem antyracjonalizmu; co więcej, w odniesieniu do relacji między rozumem a wiarą nie opowiada się on za fideizmem<sup>9</sup>. Nie jest więc krytykiem racjonalizmu jako takiego, lecz pewnej jego formy, którą z jego punktu widzenia można by uznać za ograniczoną<sup>10</sup>.

W dwóch kolejnych częściach tego artykułu przedstawię sposób uzasadnienia przez Newmana jego koncepcji wiary, wskazując także na problematyczne aspekty tego uzasadnienia. Pierwsza część będzie dotyczyć kwestii epistemicznego statusu przekonań religijnych, druga natomiast – relacji między rozumem a wiarą. To właśnie omawiając te zagadnienia, można uwypuklić istotne aspekty krytycznego wobec oświecenia charakteru dzieła Newmana: zakwestionowanie wyraźnego rozróżnienia na „wiedzę” i „wiarę” oraz prymatu wąsko pojmowanego rozumu.

## Epistemiczny status przekonań religijnych

W epistemologii religii stanowisko, zgodnie z którym racjonalne jest przyjmowanie tylko takich przekonań, w odniesieniu do których istnieją odpowiednie świadectwa czy też dowody ich prawdziwości, nazywa się ewidencjalizmem (ang. *evidence* – dowód, świadectwo). Zdaniem rzecznika tego stanowiska, Williama Clifforda, „jest rzeczą niewłaściwą zawsze, wszędzie i dla każdego wierzyć w cokolwiek,

---

*i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2012, rozdz. II 2: Wprowadzenie.

<sup>9</sup> Zob. T.J. Norris, *Faith*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009, s. 91.

<sup>10</sup> Jak pisze Johannes Artz, „Newman nie jest podejrzliwy wobec rozumu jako takiego, ale wobec rozumu znajdującego się pod wpływem konsekwencji grzechu pierworodnego oraz fałszywych pierwszych zasad, jakie podsuwa »świat«, czyli krytykuje rozum pozbawiony odniesienia do tego, co według angielskiego kardynała stanowi jego transcendentne źródło (J. Artz, *Newman in Contact with Kant's Thought*, „The Journal of Theological Studies” vol. 31, 1980, no. 2, s. 524).

mając dla tej wiary niewystarczające dowody”<sup>11</sup>. Oznacza to, że stopień przeświadczenia o prawdziwości danego sądu powinien być skorelowany w prawidłowy sposób ze świadectwami jego prawdziwości. Źródła tego poglądu można znaleźć w teorii poznania Johna Locke’a, który w *Rozważaniach dotyczących rozumu ludzkiego* charakteryzuje „bezinteresownego miłośnika prawdy” jako tego, kto:

nie podtrzymuje żadnego zdania z większym poczuciem pewności, niż to usprawiedliwiają dowody, na jakich się ono opiera. [...] Albowiem pewność, że dane twierdzenie jest prawdziwe (z wyjątkiem twierdzeń bezpośrednio oczywistych) opiera się wyłącznie na dowodach, jakie człowiek na to posiada<sup>12</sup>.

Stąd też sądy, za których prawdziwością nie przemawiają wystarczające dowody, mogą zostać uznane za co najwyżej prawdopodobnie prawdziwe, ale nie możemy być pewni ich prawdziwości. Powinniśmy jednak przyjmować jedynie te przekonania, których prawdziwość udowodniliśmy lub możemy udowodnić – na tym właśnie polega „etyka przekonań”, którą reprezentują Clifford i Locke. O ile zaś pewność towarzyszy tym przekonaniom, które zaliczamy do wiedzy, o tyle przekonania, za którymi nie przemawiają wystarczające dowody, będą miały niższy status epistemiczny niż te, dla których takimi dowodami dysponujemy. Posługując się platońskim rozróżnieniem, przekonania o niższym statusie epistemicznym możemy nazwać mniemaniami w odróżnieniu od tych, które stanowią wiedzę.

Czy przekonania religijne można zaliczyć do wiedzy? Zdaniem wielu filozofów, zwłaszcza nowożytnych, odpowiedź na to pytanie jest negatywna. Przykładu takiej odpowiedzi dostarcza filozofia krytyczna Kanta, który w *Przedmowie do drugiego wydania Krytyki czystego rozumu* zapowiada oddzielenie dziedzin wiedzy i wiary

<sup>11</sup> W. Clifford, *The Ethics of Belief*, [w:] *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford*, William James, A.J. Burger, ed. A.J. Burger, Scotts Valley, CA 2008, s. 18. Ewidencyjizm był popularny wśród anglikańskich apologetów chrześcijaństwa, jak William Paley czy Richard Whately. Zob. W. Sweet, *Paley, Whately, and „Enlightenment Evidentialism”*, „International Journal for Philosophy of Religion” vol. 45, 1999, no. 3, s. 143–166.

<sup>12</sup> J. Locke, *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B.J. Gawecki, Warszawa 1955, s. 457–458.

przez ograniczenie zakresu tej pierwszej<sup>13</sup>. W rozdziale zatytułowanym *Metodologia transcendentálna* Kant wyróżnia trzy stopnie „uważania czegoś za prawdę” (*Fürwahrhalten*): mniemanie, wiarę i wiedzę<sup>14</sup>. W odróżnieniu od wiedzy, która opiera się na racjach zarówno podmiotowo, jak i przedmiotowo ważnych, wiara składa się z przekonań opartych na racjach ważnych jedynie podmiotowo. Innymi słowy, według Kanta treści wiary nie sposób powiązać z doświadczeniem ani jego transcendentálnymi warunkami możliwości, tak by każdy zdolny do poznania skończony podmiot mógł zasadnie owe treści uznać. Odmiennego zdania jednakże zdają się być niektórzy teologowie współcześni, twierdząc na przykład, że „istnieje poznanie właściwe wierze. Jest to poznanie prawdy opartej na rzeczywistości samego Boga, który się objawia”<sup>15</sup>.

Zgodnie z ewidencjalizmem koniecznym warunkiem wiedzy jest posiadanie odpowiednich dowodów prawdziwości przekonania, które się przyjmuje. Przekonania religijne tworzą jednak dość niejednorodną klasę, do której należą zarówno takie sądy, jak „Istnieje Bóg” czy też „Świat został zaprojektowany przez inteligentną istotę”, jak i takie sądy, jak „Bóg jest jeden w trzech Osobach” czy „Syn Boży umarł na krzyżu dla zbawienia ludzkości”. Dowody, jakie ktoś mógłby przedstawić na rzecz prawdziwości tych sądów, obejmują argumenty racjonalne (na przykład ontologiczny czy kosmologiczny argument za teizmem), a także świadectwa historyczne oraz argumenty odwołujące się do autorytetu tradycji i pism. Ale o ile oparty na prawdziwych przesłankach argument racjonalny ma dość wysoką „moc dowodową”, o tyle argumenty odwołujące się do autorytetu tradycji i pism zakładają prawdziwość tych ostatnich, która musiałaby opierać się na kolejnych dowodach. Problem z „poznaniem właściwym wierze” polega na tym, że stopień pewności „dowodów”, na jakich miałyby się ono opierać, okazuje się nieproporcjonalny do stopnia przeświadczenia o prawdziwości

<sup>13</sup> Zob. słynne zdanie: „Musiałem więc zawiesić wiedzę, ażeby uzyskać miejsce dla wiary” (I. Kant, *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001, s. 42 (KrV, B xxx)).

<sup>14</sup> *Tamże*, s. 603 (KrV, A 822/B 850).

<sup>15</sup> Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, rozdz. I, par. 8, [on-line:] [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_1.html) (dostęp: 21 IV 2019).

sądów, które dowody te miałyby uprawomocniać. Jest tak wtedy, gdy prawdziwość owego „poznania” okazuje się niemożliwa do uzasadnienia na drodze rozumowej bądź empirycznej, jak w wypadku zdań typu „Bóg jest jeden w trzech Osobach”. Skoro więc stopień pewności, jaką osoby wierzące żywią w odniesieniu do prawdziwości przekonań religijnych, znacznie przekracza stopień pewności, jaką mogłyby wytworzyć świadectwa czy też dowody na rzecz tych przekonań, pozostaje zrezygnować z uznawania owych przekonań za wyrażające jakiekolwiek poznanie lub zmodyfikować koncepcję wiedzy, tak aby przekonania religijne mogły mieć zbliżony status epistemiczny do tego, jaki przysługuje innym przekonaniom.

Tę drugą drogę wybiera Newman. W poświęconej zagadnieniom teoriopoznawczym *Logice wiary* (*An Essay in Aid of a Grammar of Assent*) duchowny przedstawia argumenty przeciw tezie ewidencjalizmu, zgodnie z którą stopień „przyświadczenia” (*assent*), czyli uznania zdania za prawdziwe<sup>16</sup>, powinien odpowiadać sile dowodów przemawiających za prawdziwością tego zdania. Newmana interesuje przy tym, po pierwsze, jaka relacja w rzeczywistości zachodzi między dowodem a przyświadczeniem, odrzuca zaś teorię, która mówi, jak ta relacja *powinna* wyglądać<sup>17</sup>. Oznacza to, jak stwierdza jeden z komentatorów, że autor *Logiki wiary* „opiera swoją epistemologię nie na samej tylko logice, lecz na faktach psychologicznych”<sup>18</sup>. Po drugie, wspomnianej relacji Newman nie bada na przykładzie sądów należących do dyskursu religijnego, lecz raczej takich sądów, które wchodzą w skład przekonań potocznych podzielanych przez większość żyjących w jego czasach ludzi.

Angielski duchowny zauważa, że można podać wiele przykładów sądów, którym towarzyszy nasze „bezwzględne przyświadczenie”, lecz świadectwa, jakie moglibyśmy podać na poparcie prawdziwości

<sup>16</sup> Przyświadczenie to „umysłowe potwierdzenie zrozumiałego zdania [...] akt intelektu bezpośredni, absolutny, kompletny w sobie, bezwarunkowy, arbitralny, zgodny jednak z wymową argumentów i przynajmniej w wielu wypadkach dokonywany nieświadomie” (J.H. Newman, *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989, s. 153–154).

<sup>17</sup> Odnosząc się do teorii Locke’a, Newman pisze, że „kieruje się [on] własnym ideałem co do tego, jak powinien działać umysł, zamiast pytać ludzkiej natury, jako czegoś rzeczywistego” (*tamże*, s. 136).

<sup>18</sup> J. Artz, *dz. cyt.*, s. 533.

tych sądów, wystarczają jedynie do uznania ich za prawdopodobnie prawdziwe. Do takich sądów należą na przykład: sąd mówiący, że umrę (nic bardziej oczywistego, choć moje doświadczenie nie dostarcza stosownych dowodów)<sup>19</sup>, że istnieje świat zewnętrzny, że świat ma historię, a przed nami żyli inni ludzie, że pochodzimy od rodziców, że istnieją takie miasta, jak Londyn i Paryż, itd.<sup>20</sup> Często przytaczanym przez Newmana sądem, który w jego czasach powszechnie uznawano za prawdziwy mimo braku dostatecznych dowodów (nie dysponowano przecież metodą zdjęć satelitarnych, zapewne też większość Brytyjczyków nie wyprawiała się w dalekie podróże w celu potwierdzenia prawdziwości tego przekonania), jest sąd mówiący, że Wielka Brytania jest wyspą<sup>21</sup>:

Wszyscy jesteśmy absolutnie, poza wszelką wątpliwością pewni, że Wielka Brytania jest wyspą. Przyjmujemy to twierdzenie bez zastrzeżeń. Nie ma rzeczy budzącej większe zaufanie, na której chętniej oparlibyśmy nasze interesy, naszą własność, nasz dobrobyt, niż fakt, że żyjemy na wyspie. Nie obawiamy się żadnego odkrycia geograficznego, które mogłoby obalić naszą wiarę. [...] Jest to dla nas prostą i elementarną prawdą, jeżeli w ogóle istnieje taka prawda. Gdy wierzymy w nią, to nasze przyświadczenie jest aktem równie prawidłowym, jak prawidłowe są w innych wypadkach akty wątpienia lub opinii. Takie jest stanowisko naszego umysłu wobec faktu naszego wyspiarstwa. Czy są jednak dowody, które można by przytoczyć [...] czarno na białym, współmierne z tą przemożną pewnością co do tego?<sup>22</sup>

Powyższe przykłady pokazują, że zazwyczaj (jeśli nie zawsze) ludzie uznają sądy za prawdziwe i przyjmują określone stwierdzenia, zadowolając się dowodami, które świadczą co najwyżej, że stwierdzenia te są prawdopodobnie prawdziwe. Nie jest więc tak jedynie w wypadku przekonań religijnych, że racje, jakie możemy podać na ich uzasadnienie, są niewystarczające; jest tak również w odniesieniu do większości przyjmowanych przez nas przekonań. Co ciekawe, według Newmana nawet wtedy, gdy dowodzimy praw-

<sup>19</sup> J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 131.

<sup>20</sup> *Tamże*, s. 145.

<sup>21</sup> *Tamże*, s. 148, 159, 229 i n.

<sup>22</sup> *Tamże*, s. 229–230.



dziwości jakiegoś twierdzenia w matematyce, zazwyczaj szukamy potwierdzenia poprawności naszego rozumowania u innych osób, posiadanie samego dowodu nie jest więc wystarczającym warunkiem uznania dowodzonego twierdzenia<sup>23</sup>. Oznacza to, że czym innym jest przyświadczenie jakiemuś stwierdzeniu, czym innym zaś posiadanie dowodu jego prawdziwości: są to odrębne procesy umysłowe, które mogą, choć nie muszą, ze sobą współwystępować<sup>24</sup>.

Przykład matematyka szukającego potwierdzenia dla swojego dowodu w społeczności matematyków nie jest jednak banalnym opisem sytuacji, w której rolę wspólnoty podmiotów poznających jest weryfikacja błędów poznawczych poszczególnych jednostek. Nawet tam, gdzie ujmuję daną rzecz „jasno i wyraźnie”, jak powiedziałby Kartezjusz, mogę się mylić, jeśli owe jasność i wyrażność rozumiane są psychologicznie: z pierwszoosobowego punktu widzenia brak nam bowiem kryterium pozwalającego odróżnić subiektywną pewność od złudzenia pewności<sup>25</sup>. Ale podany przez Newmana przykład sugeruje także, iż jeśli chcemy opierać swoje przekonania na dowodach, musimy najpierw zagwarantować wiarygodność tych dowodów. Procedura, jaka do tego prowadzi, nie polega jednak na przywołaniu kolejnych dowodów prawdziwości czy słuszności naszego przekonania. Tym, na czym opieramy uzyskaną dzięki świadectwom wiedzę, jest raczej swego rodzaju zaufanie do świadectw, wiara w nie, którą – jak w przykładzie z matematykiem – możemy wzmacniać, chociażby odwołując

<sup>23</sup> *Tamże*, s. 140–141.

<sup>24</sup> „Pokazałem, że wnioskowanie i przyświadczenie to różne akty umysłu i że można ich dokonywać niezależnie jeden od drugiego. Oczywiście nie należy sądzić, iż rozumiem przez to, że nie ma między nimi uzasadnionego lub rzeczywistego związku [...]. W samej rzeczy wątpię, czy powstało kiedyś przyświadczenie bez jakiegoś przygotowania, które zastępuje rację. Ale z tego nie wynika, że nie można wstrzymać przyświadczenia w wypadku, gdy mamy dobre racje obdarzenia nim jakiegoś twierdzenia, lub że nie można go odwołać po udzieleniu go, gdy racje pozostają niezmienione, lub że nie może ono przetrwać, gdy racji się zapomni, lub że siła przyświadczenia zmienia się ze zmianą racji. Ta samoistość aktu przyświadczenia [...] stanowi właśnie to, co chciałem ustalić” (*tamże*, s. 141–142).

<sup>25</sup> Jest to jeden z zarzutów, jaki pod adresem tradycji kartezjańskiej sformułował Charles Sanders Peirce. Zob. jego *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, [w:] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, wybór H. Buczyńska-Garewicz, tłum. R. Mirek, A. Nowak, Warszawa 1997, s. 128–151.



się do przekonań innych podmiotów poznających. A zatem jeśli przekonania religijne mielibyśmy uznawać za prawomocne, jak chcą ewidencjaliści, dopiero wtedy, gdy dysponowalibyśmy odpowiednimi dla nich dowodami, musielibyśmy w taki sam sposób postępować w odniesieniu do przekonań potocznych czy naukowych, czego jednak nie czynimy. W łańcuchu uzasadnień dla naszych przekonań natrafiamy bowiem ostatecznie na sądy, które przyjmujemy nie na podstawie świadectw, lecz, by tak rzec, „na wiarę”.

Można by jednak zarzucić Newmanowi, że zamiast argumentu wymierzonego w epistemologię ewidencjalistyczną przedstawia on jedynie psychologiczny opis sposobu, w jaki ludzie przeważnie nabywają przekonania. Ale z tego, jak ludzie nabywają przekonania, nie wynika, że czynią to w sposób prawidłowy, czyli taki, który prowadzi do wiedzy.

Jest jasne – pisze angielski myśliciel, a jego słowa zdają się potwierdzać słuszność tej obiekcji – że z biegiem życia nie tylko wewnętrznie się kształtujemy i zmieniamy przez przybycie nawyków, lecz także bogacimy się wielką liczbą poglądów i opinii na różne tematy. Te poglądy i opinie – z których kilka żywimy niemal jak pierwsze zasady – to przyświadczenia. Stanowią one jakby ubiór i umeblowanie umysłu<sup>26</sup>.

Opinie jednak to nie wiedza, a fakt, że w rozmaitych okolicznościach przyjmujemy przekonania, za którymi przemawia niewiele dowodów, może raczej prowadzić do wniosku, że w większości wypadków jako podmioty poznające nie postępujemy racjonalnie, lecz kierujemy się uczuciami bądź wyobraźnią lub jeszcze innymi względami, nawet jeśli powinniśmy kierować się racjami przedkładanymi przez rozum. Jak się zdaje, Newman jedynie *zakłada*, że ludzie z natury są istotami racjonalnymi, choć nie dysponuje przekonującymi argumentami na poparcie tego założenia, a doświadczenie można także interpretować jako przemawiające za jego negacją.

Zarzut ten może jawić się jako oczywisty<sup>27</sup>, ale należy pamiętać, że ten, kto go formułuje, powinien dysponować jakąś normatywną,

<sup>26</sup> J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 138.

<sup>27</sup> W kolejnej części tego artykułu powrócę jeszcze do kwestii racjonalności przekonań, zestawiając poglądy Hume'a i Newmana.

aprioryczną koncepcją racjonalności. Newman nie widzi powodu, dla którego mielibyśmy przyjmować taką koncepcję. Na jakiej podstawie mielibyśmy orzec, że jest ona słuszna?<sup>28</sup> Czy takiej podstawy miałby dostarczyć „wgląd” w naturę ludzkiego umysłu, do którego pretenduje jakiś filozof? Z punktu widzenia, który reprezentuje Newman, można powiedzieć, że nie ma dobrego powodu, by przedkładać propozycje poszczególnych filozofów dotyczące tego, jak *powinno* przebiegać ludzkie poznanie, nad dane potocznego doświadczenia, dostępne większości ludzi, na podstawie których można formułować ogólne spostrzeżenia dotyczące procesu nabywania przekonań<sup>29</sup>.

Powyższe stwierdzenie może wydać się naiwne w perspektywie takiej metody uprawiania filozoficznej refleksji, za jaką opowiadał się Descartes: dane doświadczenia potocznego niejednokrotnie przecież okazują się prowadzić do przekonań błędnych. Ale z drugiej strony można popatrzeć na Newmana jako na zwolennika takiego myślenia o poznaniu, z jakim spotykamy się u późnego Wittgensteina: w odniesieniu do przekonań, które przyjmujemy z większą pewnością, niż pozwalają na to zgromadzone dowody, możemy posłużyć się Wittgensteinowską metaforą zawiasów. Dotyczy ona przekonań, które, choć nie są niewątpliwe w sensie kartezjańskim (nie jest tak, że zakwestionowanie ich prowadzi do sprzeczności), a ich wartość informacyjna jest znikoma lub też nie mają żadnej takiej wartości, to jednak stanowią konstytutywny element naszej wiedzy. Jak czytamy w §§ 340–343 *O pewności*:

Z taką samą pewnością, z jaką uznajemy dowolne zdanie matematyczne, wiemy też [...], jak nazywa się kolor ludzkiej krwi [...]. To znaczy pytania, które stawiamy, i nasze wątpliwości wspierają się na tym, że pewne zdania są wyjęte spod wątplenia, niczym zawiasy,

<sup>28</sup> „Należy przyjmować taki ustrój ludzkiego umysłu, jaki znajdujemy, a nie, jaki według naszego zdania powinien istnieć” (J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 174).

<sup>29</sup> W tym kontekście mówi się także o odrzuceniu przez Newmana tak zwanej hegemonii epistemologii. Zob. P. Forrest, *The Epistemology of Religion*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2017 Edition, pkt 5, [on-line:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/> (dostęp: 1 IX 2018).

na których tamte się poruszają. To znaczy do logiki naszych badań naukowych należy to, że w pewne rzeczy naprawdę się nie wątpi. Nie jest jednak przez to tak, że nie możemy właśnie badać wszystkiego i nieuchronnie musimy zadowalać się założeniami. Jeśli chcę, by drzwi się obracały, zawiasy muszą być nieruchome<sup>30</sup>.

W argumentcie z „zawiasów” nie chodzi o odparcie zrozumiałego zarzutu sceptyka pod adresem potocznego doświadczenia. Wittgenstein zmierza raczej do wykazania, że sama argumentacja sceptyka opiera się na przekonaniach, w które się nie wątpi: językowa „gra” w wątpienie ma sens w kontekście „gry” w nabywanie i uzasadnianie przekonań. Nie jest jednak tak, że przekonania „zawiasowe” przyjmuje się na jakichś niepodważalnych podstawach. Stanowią one bowiem coś w rodzaju kontekstu dla naszych operacji epistemicznych. Taki właśnie status przysługiwałby owym przyświadczeniom, stanowiącym „ubiór i umeblowanie umysłu”, o których pisze Newman w cytowanym wcześniej fragmencie *Logiki wiary*. Zdaniem duchownego „nikt z nas nie może myśleć ani działać bez przyjęcia prawd nieintuicyjnych, nieudowodnionych, a jednak wszechwładnych”<sup>31</sup>, takich jak wspomniane przekonania o tym, że przed nami żyli inni ludzie czy że kiedyś umrzemy.

Wróćmy do kwestii przekonań religijnych na gruncie epistemologii ewidencjalistycznej. W świetle powyższych rozważań przekonania te okazują się przypominać przekonania potoczne czy też Wittgensteinowskie przekonania „zawiasowe”, gdy idzie o stopień pewności, jaki moglibyśmy im przypisać na podstawie ewentualnych racji przemawiających za nimi. Stąd też nie ma powodu, by przypisywać im niższy status niż ten, jaki przypisujemy przekonaniom potocznym czy wiedzy naukowej. Taka konstatacja mogłaby stanowić punkt wyjścia do przeprowadzenia apologetyki wiary przy użyciu argumentów teologicznych, odwołujących się do tradycji i pism uznawanych przez apologetów za święte. Ponieważ tego rodzaju przedsięwzięcie wykracza daleko poza zakres tego artykułu, jak i moje kompetencje, ograniczę się do dwóch uwag krytycznych pod adresem wniosku, jaki został wyprowa-

<sup>30</sup> L. Wittgenstein, *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.

<sup>31</sup> J.H. Newman, *dz. cyt.*, s. 147.

dzony w rezultacie porównania koncepcji Newmana z koncepcją Wittgensteina.

Po pierwsze, przedstawiona tu koncepcja wydaje się prowadzić do zatarcia granicy nie tylko między wiarą a wiedzą, ale także wiedzą a opinią (mniemaniem). W takim wypadku przekonanie, że Ziemia jest płaska, może się okazać równie zasadne, jak przekonanie naukowca głoszącego heliocentryzm. Po drugie, przekonania „zawiasowe” cechuje to, że przyjmujemy je w pewnych kontekstach, nie są one więc absolutnie odporne na wątpliwości sceptyka<sup>32</sup>. Jeśli przekonania religijne są do nich podobne, to i one będą mieć taki kontekstowy charakter. W takim ujęciu można sobie wyobrazić sytuację, kiedy na przykład naukowiec jako członek określonej wspólnoty wyznawców będzie żywił przekonania religijne, które jako badacz będzie jednocześnie kwestionował (lub chociażby „zawieszał”). Konsekwencja ta oznacza relatywizm teoriopoznawczy.

Jeśli chodzi o pierwszą uwagę, nie wydaje się, aby prezentowała ona rzeczywisty problem. Możemy bowiem uznać, że w większości nasze przekonania, choć odznaczają się swoistą nadwyżką pewności, nieproporcjonalną do wspierających je świadectw, mają *jakiś* uzasadnienia. Te ostatnie można podzielić na lepsze i gorsze, brak ostatecznych racji nie oznacza więc, że nasze przekonania nie wspierają się na żadnych dobrych uzasadnieniach. Jeśli natomiast chodzi o drugą uwagę, to kontekstualizm jest jedną z możliwych interpretacji Wittgensteina koncepcji przekonań „zawiasowych”. Przekonania te można by jednak rozumieć także jako takie, które konstytuują to, co autor *Dociekań filozoficznych* nazywa sposobem czy też formą życia (*Lebensform*). Jako takie miałyby one charakter „transcendentalny” w sensie Kantowskim; być może dałoby się wyznaczyć minimalny zbiór takich przekonań, konstytutywnych dla każdego kontekstu czy też racjonalnego dyskursu. Ale moim zdaniem wątpliwe jest, czy jakiegokolwiek przekonania religijne mogłyby zostać zaliczone do tego minimalnego zbioru. Jeśli jednak byłoby to możliwe, powstaje pytanie, czy takie przekonania nie należałyby do tak zwanej religii naturalnej czy też rozumowej, a nie tej, która opiera się na objawieniu.

---

<sup>32</sup> Zob. M. Williams, *Wittgenstein, Truth and Certainty*, [w:] *Wittgenstein's Lasting Significance*, eds. M. Kölbel, B. Weiss, New York 2004, s. 249–284.

## Relacje między rozumem a wiarą. „Głos sumienia” jako argument za istnieniem Boga

W poprzedzającym wiek XIX oświeceniu wystąpiły, z jednej strony, tendencja do uznawania wiary religijnej za coś, co przeciwstawia się rozumowi czy też jest sprzeczne z jego naturą, z drugiej – tendencja do racjonalizacji religii, sprowadzania jej do czegoś, co ma podstawy w ludzkim rozumie. Zdaniem Leo Straussa krytyka religii objawionej stanowiła cechę charakterystyczną „radikalnego oświecenia”<sup>33</sup>. Racjonalizacja religii polegała zaś w dużej mierze na zredukowaniu zbioru przekonań religijnych do tych, dających się uzasadnić na drodze rozumowej, a odrzuceniu tych, których uzasadnienie odwoływało się do przekazów zawartych w księgach uznawanych przez wyznawców za święte. W rezultacie wspomnianej redukcji racjonalizacja religii sprowadzała się do przyjęcia deizmu<sup>34</sup> lub daleko idącej rewizji dogmatów ortodoksyjnego chrześcijaństwa, jak to miało miejsce w socynianizmie<sup>35</sup>. Oznaczała ona także przyznanie rozumowi prawa do oceny treści objawionych – ich wiarygodności czy prawdziwości.

Tak więc rozum nie miał stanowić narzędzia wyjaśniania wiary i jej dogmatów, ale został obsadzony w roli surowego krytyka i sędziego, interpretującego owe treści według własnych, niezależnie ustalonych kryteriów. To podejście, zgodnie z którym rozum przyjmuje rolę sędziego wiary i religijnego objawienia, nadając sobie prawo do interpretowania treści religii według własnych kryteriów, Newman nazywa uzurpacją rozumu<sup>36</sup> i stwierdza, że

<sup>33</sup> L. Strauss, *Spinoza's Critique of Religion*, transl. E.M. Sinclair, New York 1982, s. 35. Zob. także J.I. Israel, *Spinoza and Early Modern Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, eds. U.L. Lehner, R.A. Muller, A.G. Roeber, New York 2016, s. 577–593.

<sup>34</sup> Różne definicje deizmu jako wiary w Boga stwórcę świata przy jednoczesnym odrzuceniu wiary w Jezusa Chrystusa, jako uznania boskiej opatrności, ale nie treści zawartych w Piśmie Świętym, a także jako przyjęcia przekonania o istnieniu Boga, które idzie w parze z odrzuceniem religii objawionej, można znaleźć w: A.W. Wood, *Kant's Deism*, [w:] *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, eds. P.J. Rossi, M.J. Wreen, Bloomington 1991, s. 2.

<sup>35</sup> Zob. Z. Ogonowski, *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.

<sup>36</sup> Kazanie IV należące do *Kazań uniwersyteckich* nosi tytuł *Uzurpacje rozumu*. Zostało ono ogłoszone 11 grudnia 1831 roku, gdy Newman był jeszcze duchownym Kościoła anglikańskiego.

intelekt, który kreuje się na autorytet w sprawach moralności czy religii, przekracza własne kompetencje. W *Kazaniach uniwersyteckich* duchowny pisze:

Nikt nie może zaprzeczyć, że intelekt posiada swoją własną doskonałość, nikt też nie może pozbawić go należnego mu szacunku. Pojawia się jednak następujące pytanie: czy zakres jego oddziaływania nie jest aby ograniczony w ten sposób mianowicie, że nie może on wkraczać jako niezależny autorytet na obszar moralności i religii, nie dokonując przy tym bezprawnej ingerencji<sup>37</sup>.

Słowa te sugerują nie tyle, że dziedziny moralności i religii z jednej, a poznania intelektualnego z drugiej strony są radykalnie odrębne, że więc nieuniknione jest istnienie niedającej się zasypać „przepaści” między wiarą a rozumem, ile raczej, że w stosunku do moralności i religii rozum nie powinien być traktowany – by posłużyć się terminem Kanta – jako autonomiczna władza ludzkiego umysłu, a więc taka władza, która działa według praw czy zasad, jakie znajdują się w niej samej. To znaczy według Newmana rozum nie jest źródłem praw moralnych czy zasad religijnych, lecz ich źródło pozostaje wobec rozumu zewnętrzne.

Nieco dalej Newman mówi, że rozum staje się „agresorem”, gdy „wdziera się na obszar religii i rości sobie prawo do wydawania sądów o prawdach, które są podległe innej sferze naszej natury, to znaczy zmysłowi moralnemu”<sup>38</sup>. Uznanie rozumu za autorytet w sprawach wiary angielski duchowny przyrównuje do uznania za autorytet w sprawie percepcji barw człowieka niewidomego, który doskonale opanował jedynie teorię postrzegania kolorów, tak że potrafi wygłosić na ich temat wykład<sup>39</sup>. Podobnie jak intelekt nie może zastąpić zmysłów jako źródła danych zmysłowych (percepcji

---

<sup>37</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000, s. 70.

<sup>38</sup> *Tamże*, s. 72. W eseju *The Introduction of Rationalistic Principles into Revealed Religion* Newman pisze: „Racjonalizm jest wyraźnym nadużyciem Rozumu; to znaczy: użyciem go do celów, do których nigdy nie był założony i jest niezdolny” (cyt. za: S. Gałęcki, *dz. cyt.*, s. 122).

<sup>39</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie...*, s. 74–75.

barw, dźwięków, zapachów itd.), tak rozum zdaniem Newmana nie może zastąpić zmysłu moralnego czy sumienia jako źródła podstawowych prawd i zasad moralnych<sup>40</sup>.

Co więcej, rozum nie jest nawet zdolny do tego, by przekonać człowieka do wiary: „narzucać ludziom wiarę za pomocą argumentów jest taką samą niedorzecznością jak narzucać ją za pomocą tortur”<sup>41</sup>. Nie da się uzasadnić przekonania o prawdziwości tego, w co się wierzy, w taki sam sposób, w jaki uzasadnia się przekonanie o prawdziwości jakiegoś twierdzenia matematyki. Innymi słowy, akt wiary nie jest rezultatem rozumowania prowadzącego od prawdziwych przesłanek do prawdziwego wniosku. Stanowi raczej odpowiedź na świadectwa<sup>42</sup>, które cechuje pewien stopień prawdopodobieństwa, przy czym, jak już mówiłam, w ten sposób powstają nie tylko przekonania religijne, lecz także większość przekonań, jakie tworzymy w czasie naszego życia i którymi kierujemy się w działaniu. Jak stwierdza Newman:

Jeśli chodzi o mnie, to mojej zdolności sądzenia bardziej odpowiada próba udowodnienia chrześcijaństwa w ten sam nieformalny sposób, w jaki mogę udowodnić na pewno, że przyszedłem na ten świat i że po śmierci go opuszczę. [...] z prawdopodobieństw można zbudować prawomocny dowód, wystarczający do pewności<sup>43</sup>.

Wspomniany przykład niewidomego, który wygłasza wykład na temat kolorów, pozwala przeprowadzić porównanie między przekonaniem religijnym a przekonaniem percepcyjnym. Po pierwsze, tak jak przekonania percepcyjne, przekonania religijne opierają się na danych pochodzących „z zewnątrz”, to znaczy niezależnych od podmiotu. Jeśli mam na przykład wrażenie czerwieni, posiadanie tego wrażenia nie zależy od mojej woli: czerwień narzuca się mojemu wzrokowi, postrzegając, jestem odbiorcą postrzeganych treści. Po drugie, oba rodzaje przekonań zakładają pewien proces, który można by określić jako przejście od danych do sądów na ich podsta-

<sup>40</sup> O sumieniu jako „głosie Boga” piszę w dalszej części tego artykułu.

<sup>41</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie...*, s. 76.

<sup>42</sup> Zob. Kazanie X z 6 stycznia 1839 roku (*Wiara i rozum jako dwa przeciwstawne przyzwyczajenia umysłu*), [w:] J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie...*, s. 175.

<sup>43</sup> J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 311–312.



wie. Takie przejście wymaga z kolei interpretacji owych danych<sup>44</sup> – i właśnie do interpretacji miałoby się ograniczać „prawomocne” działanie rozumu w dziedzinie moralności i religii. Co więcej, podobnie jak na podstawie danych zmysłowych nie można w sposób niezawodny wnioskować o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, będących ich przyczynami<sup>45</sup>, tak biorąc „dane” zmysłu moralnego za przesłanki argumentu, nie można dojść do wniosku o przyczynie owych danych, posługując się *jedynie* logicznym wnioskowaniem. Jeśli więc jesteśmy pewni istnienia przedmiotów postrzeganych na podstawie naszych wrażeń zmysłowych, tak jak możemy być pewni transcendentnego źródła „danych” naszego zmysłu moralnego, to pewność ta nie jest wytwarzana jedynie na drodze rozumowania. Według Newmana odpowiada za nią swego rodzaju „instynkt”:

Niech będzie mi wolno tutaj jeszcze raz powołać się na fakt [...], że ten instynkt naszego umysłu, który rozpoznaje zewnętrznego Władcę w nakazie sumienia [...] odpowiada temu drugiemu prawu nie tylko ludzkiej, lecz i zwierzęcej natury, według którego dostrzega się obecność niewidzialnych, indywidualnych istot z przesuwających się kształtów i barw świata widzialnego. Czy to dzieje się za pomocą zmysłów, czy rozumu, że zwierzęta pojmują realne jedności materialno-duchowe, które są oznaczone przez światła i cienie, ów wspaniały ciągle zmieniający się kalejdoskop [...], który igra na ich siatkówce? Za pomocą rozumu nie, bo rozumu nie mają, za pomocą zmysłów też nie, bo te rzeczy przewyższają zmysły. Jest to więc instynkt<sup>46</sup>.

<sup>44</sup> Na temat problemu interpretacji w kontekście Newmanowskiego argumentu za istnieniem Boga z „głosu sumienia” zob. S. Ruczaj, *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J.H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 26, 2017, nr 3, s. 229–243.

<sup>45</sup> Zob. słynny przykład Kartezjusza w Medytacji drugiej z postrzeganiem ludzi przechodzących ulicą jako automatów. R. Descartes, *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001, s. 54. Mówiąc o postrzeganiu przedmiotów zewnętrznych wobec umysłu, Newman pisze: „Posiadany przez nas świadectwem ich [przedmiotów jednostkowych – A.T.] istnienia są zjawiska, które działają na nasze zmysły, a gwarancją, że możemy je uważać za świadectwo, jest nasza *instynktowna* pewność, że stanowią świadectwo. Dzięki *prawu naszej natury* łączymy te zmysłowe zjawiska lub wrażenia z pewnymi jednostkami, indywiduami, substancjami – czy jakkolwiek inaczej należy je nazwać – które są na zewnątrz, poza zasięgiem zmysłów, i wyobrażamy je sobie w tych zjawiskach” (J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 94, podkr. – A.T.).

<sup>46</sup> J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 99–100.



Może się wydawać, że przedstawiona tu koncepcja nabywania przekonań – zarówno percepcyjnych, jak i religijnych – przypomina koncepcję Hume'a i jako taka prowadzi do sceptycyzmu w sprawie naszych możliwości poznawczych<sup>47</sup> lub przynajmniej do jakiejś wersji antyracjonalizmu. Analizując<sup>48</sup> podstawowe przekonania empiryczne – takie jak przekonanie o istnieniu trwających w czasie przedmiotów zewnętrznych wobec umysłu, nas samych jako zachowujących ciągłość czasową podmiotów oraz związków przyczynowych między przedmiotami doświadczenia – Hume dochodzi do wniosku, że żadnego z tego rodzaju przekonań nie można wystarczająco uzasadnić na drodze rozumowania. Na przykład z istnienia serii podobnych do siebie spostrzeżeń nie wynika, że istnieje nieprzerwanie przedmiot zewnętrzny odpowiadający tym spostrzeżeniom czy też będący ich przyczyną. Nasze sądy o świecie fizycznym, ale także o naszym własnym umyśle nie mogą więc stanowić rezultatu rozumowania, lecz raczej powstają w wyniku działania „mechanizmu” asocjacji idei, którym steruje wyobraźnia bądź instynkt. Przekonania o istnieniu przedmiotów zewnętrznych, którymi często kierujemy się w działaniu, nie mają więc racjonalnych podstaw, a to może oznaczać, że jako podmioty poznające jesteśmy istotami, w których funkcjonowaniu wiara, uczucia czy instynkty, a nie rozum, odgrywają główną rolę.

Czy Newman, tak jak Hume, miałby reprezentować nowożytny sceptycyzm? Moim zdaniem sąd w tej sprawie należy zawiesić z dwóch powodów. Po pierwsze, popularny obraz Hume'a jako sceptyka stanowi jedną z możliwych interpretacji argumentów szkockiego filozofa. Jak bowiem czytamy w pierwszym rozdziale *Badania dotyczących rozumu ludzkiego*, celem dociekań Hume'a jest,

<sup>47</sup> Wielu współczesnych traktowało myślenie Newmana jako zbieżne ze sceptycyzmem Hume'a. Na przykład szkocki publicysta Daniel Macmillan pisał o nim: „W znacznym stopniu przypomina mi on naszego wielkiego szkockiego sceptyka, Davida Hume'a [...] te same zdolności analityczne, ten sam brak dbałości o wnioski [...] sprawia on, że twardy grunt pod tobą zaczyna się trząść” (cyt. za: G. Zijldwegt, *Scepticism and Credulity. Victorian Critiques of John Henry Newman's Religious Apologetic*, „Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” vol. 20, 2013, no. 1, s. 66–67).

<sup>48</sup> W *Traktacie o naturze ludzkiej* (1740), a w wersji skróconej – w *Badaniach dotyczących rozumu ludzkiego* (1748).

by tak rzec, reforma filozofii – „uwolnienie nauki od [...] zawiłych kwestii” przez „zbadanie natury ludzkiego rozumu [*understanding*] i wykazanie, za pomocą ścisłej analizy jego mocy i zdolności, że w żadnej mierze nie jest on dostosowany do rozważania” zagadnień „fałszywej i nieszczerzej” metafizyki, którą autor nazywa „oszukańczą filozofią”<sup>49</sup>. Przedsięwzięciu negatywnemu – krytyce metafizyki – ma jednak towarzyszyć przedsięwzięcie pozytywne, określane przez filozofa mianem „umysłowej geografii”<sup>50</sup>. Z tego punktu widzenia autor *Traktatu o naturze ludzkiej* jest nie tyle sceptykiem, ile raczej prekursorem współczesnych nauk o poznaniu.

Po drugie, argumenty Hume’a zdają się zakładać nieco inną koncepcję rozumu niż ta, którą można by przypisać Newmanowi. Argumentując, że nasze przekonania nie są rezultatem wnioskowań – i że ich powstawanie wymaga udziału innych niż rozum władz umysłu – Hume ogranicza funkcje rozumu do operacji na danych skądinąd treściach. To dość wąskie ujęcie racjonalności znajdziemy także u Newmana, ale jest ono tylko jedną ze składowych koncepcji rozumu (intelektu), którą przyjmuje angielski myśliciel. Newman sprzeciwia się bowiem racjonalizmowi, który rozum definiuje wąsko i tak zdefiniowany rozum uznaje za uprawniony do ferowania wyroków w kwestiach dotyczących moralności i religii. W tym, co dotyczy tych dziedzin, rozum może być „co najwyżej instrumentem w rękach prawowitego sędziego, to znaczy rozeznania duchowego”<sup>51</sup>. Czym więc jest rozum według autora *Logiki wiary*?

W kazaniu zatytułowanym *Uzurpacje rozumu* znajdujemy takie oto określenie racjonalności: jest to „to wszystko, co różni człowieka od zwierzęcia [...] zdolność odróżniania dobra od zła [...] zasady, które rządzą naszym postępowaniem”<sup>52</sup>, a więc zdolności intelektualne w przeciwstawieniu do zdolności, dzięki którym możemy przyjmować prawdy moralne i religijne. Jak zauważa Johannes Artz w artykule na temat Newmana i Kanta, w wąskim znaczeniu rozum stanowi „władzę, za pomocą której człowiek wyprowadza na drodze dedukcji jedno zdanie z innego zdania czy też przechodzi od przesłanek do

<sup>49</sup> D. Hume, *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2006, s. 8.

<sup>50</sup> *Tamże*, s. 9.

<sup>51</sup> J.H. Newman, *Kazania uniwersyteckie...*, s. 69.

<sup>52</sup> *Tamże*, s. 72.

wniosku”<sup>53</sup>. Ale oprócz zdolności przeprowadzania rozumowań potrzebna jest jeszcze zdolność do uchwytowania (pierwszych) zasad, na podstawie których można wnioskować. Można ją nazwać, posługując się terminem należącym do tradycji platońsko-arystotelesowskiej, zdolnością ujmowania noetycznego (*noetic faculty*) i zaliczyć do niej zmysł moralny i intuicję<sup>54</sup>. Przyjęcie tego szerszego pojęcia racjonalności pozwala odróżnić Newmanowską teorię poznania od teorii Hume’a.

Powyżej, odwołując się do analogii z postrzeganiem zmysłowym, sugerowałam, że zdaniem Newmana rozum (w znaczeniu węższym) pełni wobec wiary funkcję podobną do tej, jaką pełni on wobec danych doświadczenia zmysłowego, a mianowicie dokonuje analizy i interpretacji jej treści, które z kolei mają swoje źródło w rzeczywistości zewnętrznej względem rozumu. Czym jednak są owe „dane”? Znów – z pomocą przychodzi analogia z percepcją zmysłową, Newman bowiem stwierdza, iż „ta rola, którą zmysły bezpośrednio spełniają, jeśli chodzi o stworzenia, przypada pośrednio pewnym naszym zjawiskom duchowym, jeżeli chodzi o Stworzyciela. Te zjawiska znajdują się w poczuciu moralnego obowiązku”<sup>55</sup>. A zatem, jak dane zmysłowe wskazują na przedmioty, od których pochodzą, tak poczucie moralnego zobowiązania wskazuje pośrednio na swoje transcendentne źródło – osobowego Boga. Owe dane to zjawiska, które Newman nazywa „głosem sumienia”<sup>56</sup>.

„Głos sumienia”, który pojawia się w nas jako odczucie aprobaty i przyjemności lub dezaprobaty i przykrości, ma dwojaki charakter:

<sup>53</sup> J. Artz, *dz. cyt.*, s. 524.

<sup>54</sup> *Tamże*, s. 524–525. Nawiązanie do *noetic faculty* pojawia się w następującym fragmencie pracy Newmana: „Gdy mówię o wiedzy, mam na myśli coś intelektualnego, coś, co pojmuje to, co postrzega zmysłami, coś, co stwarza sobie na rzeczy pogląd, widzi więcej, niż przekazują zmysły, rozumuje o tym, co widzi i w trakcie widzenia, wiąże z jakąś ideą” (J.H. Newman, *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990, s. 192). Por. J. Rupert, *John Henry Newman on the Nature of the Mind. Reason in Religion, Science, and the Humanities*, Plymouth 2011, s. 77.

<sup>55</sup> J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 95.

<sup>56</sup> *Tamże*. Fragment na temat „głosu sumienia” rozpoczyna argument za tezą, że możemy dać realne przyświadczenie zdaniu o istnieniu Boga. Przyświadczenie realne, w odróżnieniu od pojęciowego, to takie, które odnosi się do doświadczenia, a nie do pojęć bądź treści zdań.

„jest on poczuciem moralnym i poczuciem obowiązku, sądem rozumu i autorytatywnym nakazem”<sup>57</sup>. Ponieważ owego głosu doświadczamy zawsze w połączeniu z pewnymi emocjami, sumienie „zawiera w sobie uznanie istnienia przedmiotu żywego, do którego jest skierowane”<sup>58</sup>. Na przykład gdy popełniam zły uczynek, oszukując drugiego człowieka, będąc świadoma rodzaju czynu i jego moralnej kwalifikacji, mam poczucie wstydu za swój postępek, nawet jeśli nikt oprócz mnie nie dowie się o oszustwie. Uczucie zaś może być według Newmana skierowane tylko do osoby<sup>59</sup>. Nawet jeśli z jakichś względów straciłabym wrażliwość moralną, nie czując choćby zakłopotania swoim złym czynem, to jednak jestem świadoma nakazu moralnego, który mówi mi, że nie należy oszukiwać. Nakaz ten jednak odbieram nie jako ogólne prawo moralne, lecz jako konkretną wskazówkę, czego nie powinnam czynić *w danych okolicznościach*<sup>60</sup>. Można więc powiedzieć, że pojawia się on w konkretnej sytuacji, analogicznej do sytuacji komunikacyjnej, kiedy zachodzi relacja między nadawcą a odbiorcą komunikatu, dlatego też zakłada odniesienie do osoby, od której pochodzi.

Koncepcję sumienia rozwija Newman w *Liście do księcia Norfolk*, w którym charakteryzuje je jako „głos Boga”, objawiający wieczne prawo wpisane w racjonalną naturę człowieka<sup>61</sup>:

Sumienie nie jest dalekowzrocznym egoizmem ani też pragnieniem bycia w zgodzie z samym sobą; ale jest ono posłańcem Tego, który zarówno w naturze, jak i w łasce przemawia do nas z ukrycia [...] <sup>62</sup>.

[...] używam słowa „sumienie” [...] na oznaczenie nie kaprysu wyobraźni lub opinii, lecz świadomego swoich obowiązków posłuszeństwa [*dutiful obedience*] temu, co przedstawia się jako boski głos, który mówi w nas <sup>63</sup>.

<sup>57</sup> *Tamże*, s. 96.

<sup>58</sup> *Tamże*, s. 98.

<sup>59</sup> „Wszak nie czujemy miłości do kamienia ani wstydu przed koniem lub psem” (*tamże*, s. 99).

<sup>60</sup> *Tamże*, s. 96–97.

<sup>61</sup> Tenże, *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*, rozdz. 5: *Conscience*, s. 247, Newman Reader, [on-line:] <http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html> (dostęp: 16 IX 2018).

<sup>62</sup> *Tamże*, s. 248.

<sup>63</sup> *Tamże*, s. 255.

Sumienie jest czymś więcej niż świadomością prawa czy obowiązku moralnego, stanowi ono świadomość boskiego nakazu, który pojawia się w konkretnych okolicznościach naszego działania, *hic et nunc*, jak mówi cytowany przez Newmana Tomasz z Akwinu<sup>64</sup>. Świadomość ta nie pojawia się w rezultacie wnioskowania, lecz dana jest bezpośrednio; podobnie świadomość własnego istnienia według Kartezjusza nie jest wyprowadzona na drodze rozumowania z aktu myślenia, lecz dana wraz z tym – konkretnym – aktem<sup>65</sup>. W tym ujęciu wiara, przyświadczenie sądowi stwierdzającemu istnienie Boga, stanowi odpowiedź na głos, który „mówi” do człowieka poprzez jego sumienie i serce. W *Apologia Pro Vita Sua* Newman pisze: „Gdyby nie ten głos, który jasno mówi w moim sumieniu i sercu, powinienem być ateistą lub panteistą albo politeistą na podstawie obserwacji świata”<sup>66</sup>.

Czy argumentacja Newmana, biorąca za punkt wyjścia fakt „danych” sumienia i mająca prowadzić do wniosku o istnieniu transcendentnego, boskiego źródła nakazów moralnych, jest przekonująca? Wydaje się, że zwolennik oświeceniowego racjonalizmu z łatwością mógłby sformułować zarzuty pod jej adresem. Po pierwsze, poczucie wstydu będącego reakcją na niegodziwy postępek czy świadomość nakazu mówiącego mi, jak postąpić w danych okolicznościach, nie musi pochodzić „z zewnątrz”. W tym sensie analogia między „danymi” zmysłu moralnego a wrażeniami dostarczonymi przez cielesne zmysły byłaby niewłaściwa. Mogę przecież zdawać sobie sprawę z tego, że postępując niesłusznie z moralnego punktu widzenia, sprzeniewierzam się „prawu moralnemu we mnie” i czynię uszczerbek własnej godności, jaka przysługuje mi z uwagi na to, iż jestem podmiotem moralnym zdolnym determinować swoje czyny według nadawanego sobie prawa<sup>67</sup>. Innymi słowy, można wstydzić się przed samym sobą za zło, które się popełniło, tak jak można samemu sobie nakazywać określone działania<sup>68</sup>.

<sup>64</sup> Tamże, s. 256.

<sup>65</sup> Zob. G.J. Hughes, *Conscience*, [w:] *The Cambridge Companion...*, s. 212.

<sup>66</sup> J.H. Newman, *Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions*, London 1908, s. 241.

<sup>67</sup> Zob. I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009, s. 56–57 (GMS, AA 4:440).

<sup>68</sup> Psychologia w drugim wypadku posługuje się takimi terminami, jak „automotywacja” czy „motywacja wewnętrzna”.

Po drugie, nawet jeśli „dane” zmysłu moralnego – a więc także „głos sumienia” – miałyby zewnętrzne wobec podmiotu źródło, nie musiałyby nim być istota boska. Jeśli widząc człowieka, którego nie znam, znajdującego się w sytuacji zagrażającej jego życiu, decyduję się mu pomóc, moja reakcja nie musi stanowić odpowiedzi na nakaz, który odbieram jako skierowany do mnie przez Boga. Być może, działając w ten sposób, niejako spłacam dług wdzięczności wobec tych, którzy kiedyś pomogli mi w podobnej sytuacji; być może staram się sprostać zasadom, jakie w procesie wychowania wpoili mi rodzice lub opiekunowie, a może kieruje mną naturalne dla człowieka uczucie sympatii wobec innych jednostek tego samego gatunku. Jeśli jednak „głos sumienia” byłby wynikiem określonego wychowania lub naszych naturalnych predyspozycji, to, jak się zdaje, trudno byłoby wyjaśnić uniwersalność ludzkich reakcji moralnych. Braki w wychowaniu moralnym, z jakimi wielu ludzi boryka się w swoim życiu, nie przesądzają o niemożności postępowania właściwego z moralnego punktu widzenia, choć zapewne je utrudniają.

Większego kłopotu nastęrcza jednak pierwsza obiekcja. Newman opiera swój argument teistyczny z „głosu sumienia” na doświadczeniu wewnętrznym – na fenomenologii aktu moralnego. Ale doświadczenie można interpretować na wiele sposobów. Nierzadko przecież na przykład błędnie identyfikujemy własne emocje, nie wszystkie emocje też wydają się cechować intencjonalnością. Są to emocje, takie jak lęk czy przygnębienie, które możemy odczuwać niezależnie od istnienia jakiegokolwiek ich przedmiotu.

Wydaje się jednakże, iż za mankament krytycznej wobec stanowiska Newmana argumentacji umieszczającej źródło nakazu moralnego w racjonalnym podmiocie można by uznać to, że zakłada ona koncepcję człowieka jako *homo duplex* – istoty zmysłowo-inteligibilnej<sup>69</sup>, w której dwa aspekty jej natury pozostają od siebie wyraźnie oddzielone, a niekiedy nawet wchodzą ze sobą w konflikt. Psychologia rozdwojenie to próbuje oddać za pomocą przeciwstawienia „ja” realnego i „ja” idealnego i nie wydaje się, by

---

<sup>69</sup> Tezę, że antropologia Kanta bazuje na takim dualizmie, można znaleźć w: I. Hunter, *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, New York 2003, s. 51.

w tej konstrukcji teoretycznej tkwiła sprzeczność. W świetle tego ujęcia trudno jednak wyjaśnić, dlaczego doświadczeniu moralnemu często towarzyszą uczucia czy emocje, o których relacyjnym charakterze pisze Newman<sup>70</sup>. Sformułowanie „wstydić się przed samym sobą za zło, które się popełniło” można bowiem rozumieć metaforycznie, jako równoznaczne powiedzeniu „osądzać negatywnie popełniony przez siebie czyn”. Osąd będzie tu czym innym niż uczucie.

Czy uczucia towarzyszące doświadczeniu moralnemu mogą być skierowane ku samemu podmiotowi tego doświadczenia? Przypuszczenie, że doświadczeniu moralnemu towarzyszą uczucia, które podmiot kieruje do samego siebie, oznacza, że mamy tu do czynienia z sytuacją, kiedy ten sam podmiot *jednocześnie* będzie przyczyną czy też obiektem owych uczuć, jak i tym, kto ich doznaje. Biorąc pod uwagę przykrość często towarzyszącą uczynkom niemoralnym, trudno uznać tę propozycję za przekonującą. Adwersarzowi Newmana pozostaje wobec tego odrzucić uczucia kierowane do osoby jako konstytutywny składnik doświadczenia moralnego, co – jak się zdaje, wbrew fenomenologii – czyni tradycja racjonalistyczna z Kantem na czele.

## Zakończenie

Przedstawiona w zarysie Newmanowska koncepcja sumienia prowadzi do wniosku, że według angielskiego duchownego wiara religijna jest warunkiem doświadczenia moralnego. Jak stwierdził jeden z interpretatorów, „nie będziemy w stanie zrozumieć naszego doświadczenia moralnego, jeżeli nie dostrzeżemy, że wskazuje ono

---

<sup>70</sup> „Jeżeli czyniąc źle odczuwamy ten sam gorzki, rozdzierający serce żal, jaki ogarnia nas, gdy obrazimy matkę, a jeżeli czyniąc dobrze doznajemy tej samej słonecznej pogody ducha, tego samego kojącego, radosnego zadowolenia, jakiego doznajemy po otrzymaniu pochwały od ojca, to niewątpliwie mamy w sobie obraz jakiejś osoby, ku której kieruje się nasza miłość i cześć, w uśmiechu której znajdujemy nasze szczęście, do której tęsknimy, do której kierujemy nasze prośby, której niezadowolenie smuci i przygnębia nas. Te nasze uczucia są tego rodzaju, że wymagają jako swej przyczyny sprawczej istoty rozumnej” (J.H. Newman, *Logika wiary*, s. 99).



poza granice naszego świata w kierunku Boga – gwaranta i obrońcy moralności”<sup>71</sup>. Rzecz jasna wniosek ten pozostaje w opozycji do stanowiska reprezentowanego przez wielu myślicieli oświeceniowych, zgodnie z którym nie tylko nie istnieje konieczny związek między moralnością a wiarą religijną, lecz także przekonania religijne mogą stanowić co najwyżej konsekwencję określonego systemu moralnego<sup>72</sup>.

Jeśli jednak bliżej przyjrzymy się argumentowi z „głosu sumienia”, możemy poczynić pewną obserwację, która uświadomi nam, że ostatecznie różnica między Newmanem a autorami oświeceniowymi nie jest tak wielka, jak na pierwszy rzut oka może się wydawać. Chodzi o to, że Bóg, który stanowi „gwarancję” naszej naturalnej zdolności odróżniania dobra od zła, nie może być Bogiem „zawieszającym” obowiązywanie moralności – Bogiem, który wymaga od człowieka absolutnego posłuszeństwa woli niekierującej się zasadami logiki czy moralności. Taki Bóg nie wystawia człowieka na „próbę”, żądając sprzecznych z moralnością ofiar, jak w starożytności o Abrahamie i Izaaku. Można powiedzieć, że choć Jego natura przekracza możliwości poznawcze ludzkiego rozumu, to jednak nie sprzeciwia się ona ludzkiemu rozumowi. Co więcej, doświadczenie czy też swoiste przeżywanie boskiej obecności jest dla Newmana doświadczeniem moralnym. W tym właśnie powiązaniu wiary religijnej z etycznością można upatrywać szans na konstruktywny dialog między tradycją racjonalistyczną a krytyczną wobec wielu jej aspektów apologią chrześcijaństwa, jaką stanowi filozofia Newmana.

#### BIBLIOGRAFIA

- Artz J., *Newman in Contact with Kant's Thought*, „The Journal of Theological Studies” vol. 31, 1980, no. 2, <https://doi.org/10.1093/jts/XXXI.2.517>.
- Bernstein R.J., *The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy*, „Social Research” vol. 76, 2009, no. 4.

<sup>71</sup> G.J. Hughes, *dz. cyt.*, s. 207.

<sup>72</sup> Zob. R.J. Bernstein, *The Secular-Religious Divide: Kant's Legacy*, „Social Research” vol. 76, 2009, no. 4, s. 1035–1048.



- Clifford W., *The Ethics of Belief*, [w:] *The Ethics of Belief. Essays by William Kingdon Clifford, William James, A.J. Burger*, ed. A.J. Burger, Scotts Valley, CA 2008.
- Descartes R., *Medytacje o pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, Kęty 2001.
- Dilthey W., *Der Streit Kants mit der Zensur über das Recht freier Religionsforschung*, [w:] *Die Jugendgeschichte Hegels und andere Abhandlungen zur Geschichte des deutschen Idealismus*, Göttingen 1990, *Gesammelte Schriften / Wilhelm Dilthey*, 4.
- Forrest P., *The Epistemology of Religion*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, ed. E.N. Zalta, Summer 2017 Edition, [on-line:] <https://plato.stanford.edu/archives/sum2017/entries/religion-epistemology/> (dostęp: 1 IX 2018).
- Galecki S., *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków 2012.
- Hughes G.J., *Conscience*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009.
- Hume D., *Badania dotyczące rozumu ludzkiego wraz z apendyksami*, tłum. D. Misztal, T. Sieczkowski, Kraków 2006.
- Hunter I., *Rival Enlightenments. Civil and Metaphysical Philosophy in Early Modern Germany*, New York 2003.
- Hunter I., *Sekularyzacja: jak powstało nowoczesne pojęcie walczące*, [w:] *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*, red. A. Tomaszewska, D. Barnat, Kraków 2017.
- Israel J.I., *Spinoza and Early Modern Theology*, [w:] *The Oxford Handbook of Early Modern Theology, 1600–1800*, eds. U.L. Lehner, R.A. Muller, A.G. Roeber, New York 2016.
- Jacob M., *How Radical Was the Enlightenment? What Do We Mean by Radical?*, „Diametros” 2014, no. 40, <https://doi.org/10.13153/diam.40.2014.631>.
- Jan Paweł II, *Encyklika „Fides et ratio”*, [on-line:] [https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan\\_pawel\\_ii/encykliki/fides\\_ratio\\_1.html](https://opoka.org.pl/biblioteka/W/WP/jan_pawel_ii/encykliki/fides_ratio_1.html) (dostęp: 21 IV 2019).
- Kant I., *Krytyka czystego rozumu*, tłum. R. Ingarden, Kęty 2001.
- Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Kęty 2009.
- Kardynał John Henry Newman 1801–1890, tłum. T. Mieszkowski, Warszawa 1967.
- Locke J., *Rozważania dotyczące rozumu ludzkiego*, t. 2, tłum. B.J. Gawęcki, Warszawa 1955.
- Newman J.H., *Apologia Pro Vita Sua. Being a History of His Religious Opinions*, London 1908.

- Newman J.H., *Idea uniwersytetu*, tłum. P. Mroczkowski, Warszawa 1990.
- Newman J.H., *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*, tłum. P. Kostyło, Kraków 2000.
- Newman J.H., *A Letter Addressed to the Duke of Norfolk on Occasion of Mr Gladstone's Recent Expostulation*, rozdz. 5: *Conscience*, Newman Reader, [on-line:] <http://www.newmanreader.org/works/anglicans/volume2/gladstone/section5.html> (dostęp: 16 IX 2018).
- Newman J.H., *Logika wiary*, tłum. P. Boharczyk, Warszawa 1989.
- Norris T.J., *Faith*, [w:] *The Cambridge Companion to John Henry Newman*, eds. I. Ker, T. Merrigan, New York 2009.
- Ogonowski Z., *Socynianizm a oświecenie. Studia nad myślą filozoficzno-religijną arian w Polsce XVII wieku*, Warszawa 1966.
- Peirce Ch.S., *Jak uczynić nasze myśli jasnymi?*, [w:] Ch.S. Peirce, *Wybór pism semiotycznych*, wybór H. Buczyńska-Garewicz, tłum. R. Mirek, A. Nowak, Warszawa 1997.
- Reassessing the Radical Enlightenment*, ed. S. Ducheyne, New York 2017.
- Robertson J., *The Case for the Enlightenment. Scotland and Naples 1680–1760*, New York 2005.
- Ruczaj S., *Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J.H. Newmana*, „Przegląd Filozoficzny. Nowa Seria” R. 26, 2017, nr 3.
- Rupert J., *John Henry Newman on the Nature of the Mind. Reason in Religion, Science, and the Humanities*, Plymouth 2011.
- Strauss L., *Spinoza's Critique of Religion*, transl. E.M. Sinclair, New York 1982.
- Sweet W., *Paley, Whately, and „Enlightenment Evidentialism”*, „International Journal for Philosophy of Religion” vol. 45, 1999, no. 3, <https://doi.org/10.1023/A:1003429504608>.
- Tomaszewska A., *Filozoficzne oblicza kultury oświecenia: radykalizm i religia*, [w:] *Oświecenie*, red. B. Szymańska, P. Mróz, A. Kuchta, Kraków 2017, *Filozofia Kultury*.
- Williams M., *Wittgenstein, Truth and Certainty*, [w:] *Wittgenstein's Lasting Significance*, eds. M. Kölbel, B. Weiss, New York 2004.
- Wittgenstein L., *O pewności*, tłum. B. Chwedeńczuk, Warszawa 2001.
- Wood A.W., *Kant's Deism*, [w:] *Kant's Philosophy of Religion Reconsidered*, eds. P.J. Rossi, M.J. Wreen, Bloomington 1991.
- Zuijdwegt G., *Scepticism and Credulity. Victorian Critiques of John Henry Newman's Religious Apologetic*, „Journal for the History of Modern Theology / Zeitschrift für Neuere Theologiegeschichte” vol. 20, 2013, no. 1, <http://dx.doi.org/10.1515/znth-2013-0002>.

**STRESZCZENIE**

Artykuł prezentuje wybrane aspekty filozoficznych i teologicznych poglądów Johna Henry'ego Newmana w ujęciu polemicznym wobec oświeceniowego racjonalizmu. W pierwszej części omawiam problem epistemicznego statusu przekonań religijnych: odnosząc koncepcję Newmana do zawartych w *O pewności* rozważań Ludwiga Wittgensteina na temat przekonań „zawiasowych”, wskazuję, iż odrzucenie podejścia zwanego ewidencjalizmem pozwala Newmanowi na zrównanie statusu owych przekonań ze statusem przekonań (zwykle) zaliczanych do wiedzy. Pozwala to na zniesienie ścisłego rozróżnienia między „wiedzą” a „wiarą”. Część druga, dotycząca relacji między wiarą a rozumem, przedstawia Newmanowską krytykę oświeceniowego rozumu jako „uzurpatora” w dziedzinie moralności i religii, ignorującego „dane” pochodzące z pozaracjonalnych źródeł, w szczególności „głos” sumienia. Krytykę tę jednak, jak sugeruję, łagodzi fakt, że połączenie przekonań religijnych ze sferą tego, co etyczne, pozwala Newmanowi zachować racjonalny charakter owych przekonań.

**SŁOWA KLUCZOWE:** przyświadczenie, ewidencjalizm, rozum, przekonania religijne, oświecenie, sumienie, John Henry Newman, John Locke, Ludwig Wittgenstein

**SUMMARY****John Henry Newman on Religious Faith. A 19th-Century Contribution to the Critique of Enlightenment Rationalism**

The article presents selected aspects of the philosophical and theological views of John Henry Newman, considered in their opposition to Enlightenment rationalism. In the first part of the text, I discuss the epistemic status of religious beliefs and set the ideas of Newman against the ideas of Ludwig Wittgenstein on “hinge beliefs,” contained in *On Certainty*. I argue that by rejecting the evidentialist approach, Newman can legitimately equate religious beliefs with the beliefs that are (usually) considered to constitute knowledge. This makes it possible for him to abandon a strict distinction between “knowledge” and “faith”. The second part of the article, on the relationship between faith and reason, presents Newman’s criticism of the enlightened reason as an “usurper” in the domain of morality and religion that ignores the “given” deriving from non-rational sources, especially the “voice of conscience.” However, as I suggest, this criticism can be mitigated by the fact that by relating religious beliefs to the ethical domain Newman is capable of maintaining the rational character of these beliefs.

**KEYWORDS:** assent, evidentialism, reason, religious beliefs, the Enlightenment, conscience, John Henry Newman, John Locke, Ludwig Wittgenstein

**O AUTORCE**

Anna Tomaszewska  – historyk filozofii, adiunkt w Zakładzie Historii Filozofii Instytutu Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego. Zainteresowania naukowe: filozofia oświecenia ze szczególnym uwzględnieniem filozofii religii. Współredaktor monografii naukowych poświęconych tym zagadnieniom: *Filozofia Oświecenia. Radykalizm, religia, kosmopolityzm*, *The Sources of Secularism. Enlightenment and Beyond* oraz *Oświeceniowe źródła idei sekularyzmu*. Pracuje także w redakcji czasopisma filozoficznego „Diametros”.

**Piotr Mróz**

Duch jest wolnością i tym, co romantyczne. Namysł nad kulturą epoki XIX stulecia

**Beata Szymańska**

Parerga i paralipomena: Artura Schopenhauera myśli o kulturze

**Olgierd Miedzybłocki**

Goethe – jedność z chaosu

**Kacper Kutrzeba**

Literatura, *Bildung*, wyobraźnia. Kilka krótkich uwag o literaturze epoki nowoczesnej

**Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski**

(O)powieść romantyczna

**Piotr Mróz, Jędrzej Skibowski**

Z wybranych teorii powieści pierwszych dekad romantyzmu

**Remigiusz Król**

Materialistyczna koncepcja alienacji i jej posthegłowska dialektyka

**Jowita Guja**

Dziewiętnastowieczny ateizm filozoficzny

**Paulina Tendera**

Filozofia kultury Georga W.F. Hegla na podstawie wybranych fragmentów *Encyklopedii nauk filozoficznych* oraz *Wykładów z filozofii dziejów*

**Leszek Augustyn**

Dostojewski i sprzeczności XIX wieku

**Michał Bohun**

Przeciw kulturze. Spory z kulturą i o kulturę w myśli rosyjskiej XIX wieku

**Piotr Mróz**

Epoka zmierza ku końcowi – poza romantyzmem

**Alicja Kowalczevska**

Jednostka wyzwolona, zło i niewinność – Maldoror Lautréamonta

**Stanisław Łojek**

Wizja kultury w *Narodziinach tragedii* Nietzschego

**Krzysztof Pilarczyk, Gideon Kouts**

Od emancypacji do autoemancypacji Żydów. Zarys historyczno-kulturowy

**Anna Tomaszewska**

Koncepcja wiary Johna Henry'ego Newmana jako przykład dziewiętnastowiecznej krytyki oświeceniowego racjonalizmu

**Maria Flis**

Kultura a tożsamość ludzkiej natury

**Krzysztof Matuszewski**

Guyau – witalizm u źródeł etyki

**Bartłomiej Dobroczyński**

Carl Gustav Carus (1789–1869) – skazany na zapomnienie prekursor psychologii nieświadomości

**Radosław Stupak**

Paradoks Wundta. Szkic o filozofii i psychologii twórcy pierwszego laboratorium psychologii eksperymentalnej

**Anna Małecka**

Starzejące się szaty kultury. Koncepcja Thomasa Carlyle'a na tle tradycji i epoki

**Joanna Hańderek**

Marysia – czyli słów kilka o rozumieniu kobiet i kobiecości w XIX wieku

**Agnieszka Gralewicz**

Koncepcja sztuki Johna Ruskina wobec rozważań estetycznych Marcela Prousta

ISBN 978-83-8138-134-5



9 788381 381345



<https://akademicka.pl/>