

SEBASTIAN GALECKI

ARGUMENT Z SUMIENIA ZA ISTNIENIEM BOGA

WPROWADZENIE

John Henry Newman jest znany z wielu tematów, które wprowadził do debaty filozoficznej. Jednak tym, który z pewnością jest najszerzej dyskutowany, jest problem wyprowadzenia z powszechnego doświadczenia sumienia retorycznie silnego argumentu za istnieniem Boga. W Polsce tej kwestii poświęcono ledwie kilka artykułów (TATARKIEWICZ 1948; GAWLIK 1969; FOTA 1995). Dlatego przy okazji nadania Newmanowi tytułu Doktora Kościoła – wśród newmanologów przez kilkanaście lat panowało przekonanie, że będzie to tytuł Doktor Sumienia (*Doctor Conscientis*, MORGAN 2007) – warto przybliżyć tę jedną z najciekawszych teorii Newmana.

Rozpocznijmy od tego, że dla Newmana temat sumienia był jednym z najważniejszych w życiu. Analizował go nie tylko od strony teoretycznej – w wielu swoich książkach i kazaniach – lecz także mierzył się z nim w życiu osobistym, czego najpełniejszy wyraz znajdziemy w licznych fragmentach jego autobiografii zatytułowanej *Apologia pro vita sua*. To sumienie nakazało mu porzucić dobrze rokującą karierę duchowną w tradycji anglikańskiej, kilka lat później idąc za głosem sumienia wstąpił do Kościoła katolickiego, potem podjął wiele niepopularnych decyzji skazujących go na życie na marginesie katolicyzmu aż do roku 1879, gdy papież Leon XIII mianował go kardynałem.

Jednak o ile życie Newmana wydaje się być bardzo kręte, usiane licznymi trudnościami i niepewnością, o tyle jego relacja do Boga była bardzo prosta, jednoznaczna i niezmienna. Według jego własnych słów, już jesienią 1816 roku, mając ledwie piętnaście lat, był utwierdzony w przekonaniu, że istnieją

Dr hab. SEBASTIAN GALECKI, prof. UJD – Uniwersytet Jana Długosza w Częstochowie, Wydział Humanistyczny, Katedra Filozofii; adres do korespondencji: Al. Armii Krajowej 36A, 42-202 Częstochowa; e-mail: s.galecki@ujd.edu.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0003-2728-0447>.

Artykuły w czasopiśmie dostępne są na licencji Creative Commons Uznanie autorstwa – Użycie niekomercyjne – Bez utworów zależnych 4.0 Międzynarodowe (CC BY-NC-ND 4.0)

„dwie tylko istoty absolutnie i jaskrawie samooczywiste: ja i mój Stwórca” (NEWMAN 2009, 57). Zatem pytanie o to, czy istnieje Bóg, nie było przedmiotem wątpliwości czy namysłu dla Newmana już od jego dzieciństwa. Odpowiedź na nie była bowiem oczywista: tak, Bóg istnieje i jest to tak samo pewne, jak to, że ja sam istnieję.

Nie oznacza to jednak, że to pytanie było trywialne lub bezprzedmiotowe. Pewność implikatywna – czyli uzyskana na drodze osobistego, bezpośredniego rozumowania – nie wyklucza poszukiwania uzasadnienia eksplikatywnego, czyli intersubiektywnego, „naukowego” w szerokim znaczeniu tego słowa (po precyzyjne wyjaśnienie dwóch typów rozumowania – implikatywnego i eksplikatywnego – odsyłam do książki GAŁECKI 2012, 122–218). Niemal każdy człowiek chce przecież nie tylko znać prawdę, lecz także umieć ją bronić przed zarzutami, móc ją uzasadniać innym, potrafić ją analizować i poddawać krytyce. Tego wymaga racjonalna natura ludzka.

Nie inaczej jest z pytaniem o istnienie Boga. Choć dla samego Newmana istnienie Absolutu jest oczywiste, to problem ten nie tyle mieści się w kompetencjach rozumu ludzkiego, co wręcz domaga się rozważenia go w sposób bardziej uporządkowany, logiczny, intersubiektywny.

Poza tym uważam – pisał Newman w swoim sztandarowym dziele filozoficznym – że jeśli chodzi o ludzi wykształconych, badanie rozumowych dowodów rzeczy, którym dali przyświadczenie, jest ich obowiązkiem lub raczej koniecznością. Taka próba ich intelektu jest prawem ich natury, jak wyrastanie mężczyzny z dziecka, analogicznym do próby moralnej, która jest narzędziem ich życia duchowego. Nauki pobierane w szkole o tym co jest dobre i złe, trzeba wprowadzić w czyn pośród dobra i zła świata. Tak samo i przyświadczenia intelektualne, które w podobny sposób zostały tym ludziom od początku wpojone, muszą być zbadane, uświadomione i rozwinięte przez używanie dojrzałego sądu (NEWMAN 1989, 157).

Tym samym Newman staje ramię w ramię ze swoim współpatronem edukacji katolickiej, Tomaszem z Akwinu, który w słynnej drugiej kwestii *Summy teologii* głosi:

To, że Bóg istnieje, i inne tego rodzaju twierdzenia, które [...] dzięki rozumowi naturalnemu mogą być o Bogu znane, nie są artykułami wiary, lecz wstępem do nich. Wiara zakłada bowiem poznanie naturalne, tak jak łaska zakłada naturę i jak doskonałość zakłada to, co może być doprowadzone do doskonałości. Nic jednak nie przeszkadza, by to, co samo w sobie może być dowiedzione i co może być

przedmiotem wiedzy, zostało przez kogoś przyjęte jako przedmiot wiary, jeśli ów ktoś nie rozumie dowodu (TOMASZ Z AKWINU 2023, 46–47).

Oznacza to, że pomiędzy wiarą i wiedzą nie może być sprzeczności, jeśli istnieje prawda i prawda jest jedna (a zarówno Newman, jak i Akwinata to uznają). Ale również to, że (eksplikatywne) rozumowe argumenty za istnieniem Boga nie tylko mogą wspierać istniejącą uprzednio (implikatywną) wiarę, ale także z rozumowych argumentów może z czasem zrodzić się wiara (w terminologii Newmana określana często jako *assent*, przyświadczenie). Dlatego przyszedł kardynał część swojej uwagi poświęcił analizie istniejących w tradycji filozoficznej argumentów za teizmem, a także wielokrotnie próbował jak najbardziej precyzyjnie wyrazić „swoją własną wybrany dowód” z sumienia za istnieniem Boga.

1. PODSTAWOWE ARGUMENTY ZA ISTNIENIEM BOGA

Zacznijmy jednak od innych, klasycznych filozoficznych argumentów teistycznych. W swoim „notatniku filozoficznym” Newman (1970, 32) wymienia sześć rozumowych argumentów za istnieniem Boga. Pierwszy z nich wynika z obserwacji „kongenialności lub współnatury” Boga z ludzkim umysłem. Newman wskazuje tutaj Theodore’a Parkera jako najlepszego wyraziciela tej idei, choć dziś pewnie wymienilibyśmy raczej teorię „precyzyjnego dostrojenia” (*fine tuning*) i słabą zasadę antropiczną (*weak anthropic principle*). Drugim w kolejności jest argument z sumienia. Trzecim jest argument z obiektywności prawa naturalnego; jego najdojrzalszą formę Newman przypisuje Jacques-Bénigne Bossuetowi, choć wydaje mi się, że współcześnie najbardziej znana jest wersja opracowana przez Clive’a Staplesa Lewisa (2013). Newman streszcza go następująco: „Grawitacja nie istniałaby jako prawo, gdyby materia została zniszczona; jednak moralna różnica pomiędzy cnotą a wadą *pozostałaby*. Musi ona jednak istnieć *in subiecto* – czyli w Bogu” (NEWMAN 1970, 32)¹.

Trzy dalsze argumenty należą do najsłynniejszych w filozofii. Czwartym jest „argument z archetypicznej doskonałości”, który zdaniem niektórych (BOEKRAAD i TRISTRAM 1961, 133) jest tożsamy z czwartą drogą Tomasza z Akwinu (*ex gradibus perfectionis*: TOMASZ Z AKWINU 2023, 49–50),

¹ O ile nie wskazano inaczej, tłumaczenia sporządził autor.

„prowadząc od stopni prostej doskonałości do doskonałości archetypicznej”. Na piątym miejscu Newman wprost przywołuje „argument św. Anzelma (według którego nasze myślenie implikuje fakt)”, nazywany także *ratio Anselmi* lub (za Kantem) dowodem ontologicznym, przedstawiony przez Anzelma z Cantenbury w jego słynnym *Proslogionie* (ANZELM Z CANTENBURY 1992, 145–147). Ostatnim z listy argumentów wymienionych przez Newmana jest „à priori doktora Clarke’a (dzieło zakłada twórcę)”. Popularna w świecie anglosaskim nazwa tej teorii, odwołująca się do Samuela Clarke’a, wynikająca prawdopodobnie z błędu (chodzi tu bowiem ewidentnie o argument a posteriori), to nic innego jak argument kosmologiczny, w wersji klasycznej sformułowany przez Tomasza z Akwinu jako trzy pierwsze z jego *quinque viae* (TOMASZ Z AKWINU 2023, 48–49).

Zanim przejdziemy do jedyne go z tej listy, który Newman naprawdę ceni i rozwija, przyjrzyjmy się krótko trzem „metafizycznym” argumentom, wymienionym powyżej. Jeśli chodzi o argument pierwszy (epistemologiczny lub z precyzyjnego dostrojenia), to Newman w rozwiniętej i głęboko zmodyfikowanej wersji swoich notatek filozoficznych, które dziesięć lat później przybrała postać książki *Logika wiary*, łączy go z argumentem z sumienia i traktuje jako dodatkowe wsparcie „swojego własnego wybranego dowodu” (BOEKRAAD i TRISTRAM 1961, 133).

Stosunek przyszłego kardynała do argumentu piątego, czyli ontologicznego św. Anzelma, jest o tyle ciekawy, że – jak zostało wspomniane wyżej – dla samego Newmana od wczesnej młodości istnienie Boga było oczywiste. Być może właśnie z tego powodu wspominał o *ratio Anselmi* bez jakiegokolwiek komentarza czy rozważania jego logicznej poprawności. Jak pisze Leslie Armour, w swoim rozumieniu dowodu ontologicznego Newman uzupełnia Anzelma Kartezjuszem, a Kartezjusza Anzelmem:

Newman najwyraźniej wiązał Anzelma z próbami przejścia od stanów umysłu do obiektywnej natury rzeczywistości, a w interesujących nas tutaj notatkach zajmuje się inną próbą uczynienia tego fragmentu zrozumiałym, czyli Kartezjańskim *cogito* [...]. Newmanowska wersja *cogito* głosi, że nie wnioskujemy o naszym istnieniu z naszego «myślenia» czy procesów rozumowania jako takich, ale że wiedza o byciu świadomym (wiedza, że czuję, że jestem świadomy, czy cokolwiek innego) pociąga za sobą jednocześnie świadomość, że istnieję (ARMOUR 1986, 88).

Wydaje się zatem, że owa autorska definicja argumentu ontologicznego – „nasze myślenie implikuje fakt” – jest bardzo mocno powiązana z tym, co on sam rozwija następnie w postaci argumentu z sumienia.

Sporo uwagi Newman poświęcił także słynnemu „argumentowi z projektu” (*design argument*), który – co prawda – nie znajduje się bezpośrednio na szóstoelementowej liście z *Philosophical Notebook*, ale jest blisko powiązany z argumentem ostatnim. Choć jego źródła można poszukiwać zarówno w *Timajosie* i *Prawach* Platona, jak i w o *naturze bogów* Cyserona, to najlepiej sformułował go Akwinata jako ostatnią, piątą drogę: „istnieje coś poznającego intelektualnie, przez co wszystkie rzeczy naturalne zostają przyporządkowane do celu. I to zwiemy Bogiem” (TOMASZ Z AKWINU 2023, 50).

Jednak w świecie anglosaskim najbardziej znana jest wersja opracowana przez Williama Paleya, który rozpoczął swoje najśłynniejsze dzieło od takiego oto eksperymentu myślowego:

Załóżmy, że przekraczając wrzosowisko, uderzyłem stopą o kamień i zapytano mnie, w jaki sposób ów kamień się tam znalazł. Mógłbym odpowiedzieć, że on zawsze tam leżał, o ile nie posiadałbym innej wiedzy na ten temat. Nie byłoby też rzeczą łatwą wykazać niedorzeczność takiej odpowiedzi. Załóżmy jednak, że znalazłem na ziemi zegarek, a pytanie, jakie należy mi wówczas zadać, powinno dotyczyć tego, jak to się stało, że ten zegarek znalazł się w rzeczonym miejscu – nie powinienem w takiej sytuacji odpowiadać w ten sam sposób, w jaki zrobiłem to wcześniej, czyli, że o ile mi wiadomo, to zegarek ten mógł tam być od zawsze. Dlaczego jednak ta odpowiedź nie miałaby być stosowna w przypadku zarówno zegarka, jak i kamienia? Dlaczego jest ona nie do przyjęcia tak w drugim, jak i w pierwszym przypadku? Otóż jest tak z wyłącznie z tego powodu i z żadnego innego, iż mianowicie kiedy przyjrzymy się zegarkowi, dostrzeżemy to (czego nie mogliśmy zaobserwować w kamieniu), że jego poszczególne części są odpowiednio dobrane i złożone, np. są tak uformowane i przystosowane, że wytwarzają ruch, a ruch ten jest uregulowany w taki sposób, aby wskazywać godzinę dnia; jak również i to, że gdyby różne jego części były inaczej ukształtowane, miały rozmiar różny od tego, jaki obecnie mają albo były rozmieszczone jakimkolwiek innym sposobem lub w jakiegokolwiek innej kolejności niż to, jak teraz są zmontowane, to wówczas albo nie zachodziłby w urządzeniu w ogóle żaden ruch, albo nie zachodziłby żaden ruch, który spełniałby tę funkcję, jaka aktualnie jest przez niego spełniana (PALEY 2019, 49–50).

Struktura argumentu jest zatem bardzo prosta i wychodzi od ludzkiego doświadczenia: każdy człowiek posiada naturalną zdolność do odróżniania tego, co przypadkowe, od tego, co nie może istnieć bez pewnego planu, projektu. I świat – zdaniem Platona, Cyserona, Tomasza z Akwinu czy Williama Paleya – należy do tej drugiej grupy bytów.

Newman docenia retoryczną wartość tego argumentu, ale uważa, że jego „wybrany dowód” jest nie tylko lepszy, ale również – wbrew zarzutom – wcale nie został sformułowany analogicznie do argumentu z projektu Paleya, mimo że również odwołuje się do doświadczenia. 26 kwietnia 1860 roku zanotował pierwszą istotną różnicę między analogią Boga do zegarmistrza a analogią Boga do przyjaciela lub opiekuna:

Po pierwsze, to właśnie złożoność, ogrom i doskonałość natury wykluczają ją z paralelizmu z dziełem człowieka – a po drugie, jeśli Bóg istnieje, *projekt* jest skończoną ideą, którą należy uwzględnić w Jego pojęciu. Z drugiej strony, w argumentacji, do której *ja* zachęcam, nie mówię o żadnym atrybucie ani dziele wewnętrznym czy właściwym dla Boga, lecz o tym, co *ja* czuję wobec Niego. Bardzo trudno uznać [*it is hardly any assumption*], że Istota Nieskończona nie może *projektować*, natomiast nie jest żadnym założeniem [*it is no assumption*] stwierdzenie, że Ona *może* wzbudzać pewne uczucia w *nas* (NEWMAN 1970, 60).

A zatem główna różnica pomiędzy argumentem z projektu a argumentem z sumienia polega na punkcie wyjścia: Paley wychodzi od idei Boga, który musi być racjonalny, planujący, logiczny; Newman zaś wychodzi od doświadczenia człowieka, który doświadcza określonych uczuć. Pierwszy miałby zatem charakter przedmiotowy, drugi natomiast – podmiotowy.

Ale dziesięć lat później (niemal co do dnia) przyszły kardynał wrócił do tej kwestii, wskazując drugą istotną różnicę pomiędzy argumentem Paleya a jego własnym. W liście z 13 kwietnia 1870 roku pisał tak:

Nie upieram się przy argumencie z projektu, ponieważ piszę dla XIX wieku, w którym projekt (w rozumieniu jego filozoficznych zwolenników) nie jest uznawany za udowodniony. I prawdę mówiąc, choć nie chciałbym głosić kazań na ten temat, przez czterdzieści lat sam nie byłem w stanie dostrzec logicznej siły tego argumentu. Wierzę w projekt, ponieważ wierzę w Boga, a nie w Boga, ponieważ widzę projekt. Powiesz, że XIX wiek również nie wierzy w sumienie; to prawda – ale w takim razie w ogóle nie wierzy w Boga. Coś muszę przyjąć na wiarę [*assume*], a przyjmując sumienie zakładam coś wymagającego najmniej wiary [*what is least to assume*] i co większość ludzi uzna. Połowa świata nic nie wie o argumencie

z projektu – a kiedy już go masz, nie dowodzisz nim moralnych atrybutów Boga, może tyle o ile. Projekt poucza mnie o potędze, zdolnościach i dobroci, nie o świętości, miłosierdziu i sądzie ostatecznym, które to trzy są istotą religii (NEWMAN 1961, 189).

Drugim zarzutem wobec argumentu z projektu jest jego wątpliwa podstawa. W XIX wieku – epoce Karola Darwina i Gregora Mendla – ludzkość zdobyła już dowody, dzięki którym mogła uprawomocnić słynną odpowiedź, jaką Pierre Simon de Laplace udzielił na pytanie Napoleona Bonapartego, gdzie w jego systemie znajduje się Bóg: „Najjaśniejszy Panie, ta hipoteza nie jest mi potrzebna”. Newman twierdzi natomiast, że doświadczenie sumienia jest znacznie silniejsze i bardziej powszechne niż założenie, że każdy złożony mechanizm i organizm – a także kosmos jako całość – musi mieć swojego inteligentnego projektanta. Co więcej, argument z projektu nie dowodzi w żaden sposób, że „bóg filozofów” jest Bogiem religii – Bóg Paleya równie dobrze może być bogiem deistów.

I tu dochodzimy do trzeciego zarzutu, który Newman stawia rozumowaniu Paleya – i tym samym wszelkim argumentom za punkt wyjścia przyjmującym doświadczenie świata materialnego.

Jeżeli mam korzystać z argumentów Paleya dla własnego nawrócenia, to powiem po prostu, że nie chcę być nawrócony przez zręczny sylogizm. Jeżeli zaś mam nawracać innych przez te argumenty, to powiem po prostu, że nie chcę pokonać ich rozumu nie poruszając ich serc. Chcę mieć do czynienia nie z oponentami, lecz z szukającymi. Sądzę, że argumentacja Paleya jest jasna, zręczna i silna, i że jest w niej coś z miłości, która wychodzi na drogi i między opłatki i przymusza ludzi, by weszli. Ale w tej sprawie trochę wysiłku ze strony człowieka, którego mam nawrócić, jest warunkiem prawdziwego nawrócenia. Ci, którym brakuje żarliwości religijnej, mogą każdego dnia paść ofiarą jakiegoś nowego argumentu lub faktu, który może nad nimi zapanować i skłonić ich do przyjęcia jednej albo drugiej konkluzji (NEWMAN 1989, 321).

Newman stwierdza jasno: jeśli argument z projektu może kogoś doprowadzić do przekonania, że istnieje Bóg, to również teoria (neo)darwinizmu może go przekonać o nieistnieniu Boga. Warunkiem skuteczności rozumowego przekonywania do jakiejś tezy, musi być to, co nazywa „przyświadczeniem” (*assent*), czyli osobistym, wewnętrznym zgodzeniem się na prawdziwość założeń, a następnie wniosków. Bez tego przyjęcie jakiejś tezy będzie zawsze

tylko tymczasowe, zewnętrzne, wynikające z „pokonania oponenta”, a nie ze „znalezienia przez szukającego”.

Dlatego też nakłanianie ludzi, „by wyrobili sobie pojęcie Boga z Jego dzieł” jest wprawdzie mało atrakcyjne – i dlatego „nikt tego nie robi” – a po wtóre mało skuteczne, bo ludzie „rozdrażnią się i znużą tym labiryntem, przez który będą przechodzić. Umysły ich przeładują się i przesycą operacjami logicznymi” (NEWMAN 1989, 88–89). Nie oznacza to, że drogi Tomasza z Akwinu, *ratio Anselmi*, argumenty moralne Bossueta i Lewisa czy analizy *fine tuning* są bezcelowe lub niepotrzebne. Owszem, dla ludzi usposobienia filozoficznego są interesujące i zajmujące, ale dla prawdziwego i głębokiego przekonania ludzi o istnieniu Boga ich znaczenie jest niewielkie.

Nie pojmuję, jak ktokolwiek może wydedukować Byt Boski ze świata widzialnego (samego w sobie), dlatego że [...] porządek odnosi się jedynie do formy, a nie do materii, a skoro porządek dowodzi istnienia Umysłu, fenomeny równie dobitnie dowodzą istnienia Stwórcy. Innymi słowy, świat widzialny prowadzi do dualizmu – bo jak ze świata widzialnego dowiemy się, że Umysł może stworzyć Materię? (NEWMAN 1970, 125).

Poza tym, twierdzi Newman, argumentowanie za istnieniem Boga w oparciu o istnienie świata materialnego jest niebezpieczne, dlatego że jego wnioski dotyczą świata stworzonego przed grzechem pierworodnym (NEWMAN 1913, 291). A my nie żyjemy w świecie bezgrzesznym, tylko w świecie, w którym jest zło. a wyżej przedstawione argumenty nie mówią nic o złu ani o grzechu, tak jakby nie należały one do istoty naszego świata...

Podsumowując opinię Newmana o większości filozoficznych argumentów za istnieniem Boga, uważa on je za wartościowe teoretycznie – jako przedmiot analiz, dyskusji, rozmyślań – ale w praktyce jałowe. To znaczy: gdyby ktoś liczył, że można przekonać tłumy o istnieniu Boga omawiając z nimi pięć dróg Tomasza z Akwinu, czytając *Proslogion* Anselma z Canterbury lub spacerując po wrzosowisku w poszukiwaniu zegarków, to się srogo zawiedzie.

Bez wątpienia, wpływ, jaki wywiera argumentacja w przedmiocie religii, jest różny w zależności od jednostki i nie można tu określić żadnych ścisłych reguł. Można jednak zapytać, czy dowody tego typu nie powinny być raczej uważane za przykład wspaniałych dociekań filozoficznych niż za argumenty przydatne w życiu praktycznym; w najlepszym wypadku byłyby one fortecami, które swoją potęgą i liczbą straszyłyby przeciwnika, nie zaś orężem, z którego można by skorzystać w czasie wojny. W rzeczywistości bowiem jak wielu ludzi, spośród całej masy

chrześcijan, zostało w jakimkolwiek stuleciu doprowadzonych do wiary lub utwierdzonych w niej przez wewnętrzne i żywe odczucie mocy tego, co w języku technicznym bywa nazywane dowodem? (NEWMAN 2000, 78).

Jeśli celem argumentów za/przeciw istnieniu Boga jest nie tylko poznanie prawdy, lecz także obrona odkrytego i uznanego stanowiska w tej sprawie, to musimy przyznać, że dotychczasowe argumenty okazały się mało konkluzywne, skoro kilka lub kilkanaście wieków po ich ogłoszeniu, wciąż prowokują bardziej do debat akademickich niż do przyjmowania chrztu.

Mówię tylko za siebie – pisał w swojej biografii Newman – jestem daleki od zaprzeczania rzeczywistej siły argumentów, dowodzących istnienia Boga, wyciągniętych z ogólnych faktów społeczeństwa ludzkiego i biegu historii. Ale te ani mnie nie rozgrzewają, ani nie oświecają. Nie niweczą oni zimy mojego opuszczenia, ani nie czynią, że pączki się rozwijają, a liście rosną we mnie i że moje jestwo moralne się raduje. Widok świata jest niczym innym jak litanią proroka, pełną «lamentów i żałoby i boleści» (NEWMAN 2009, 355).

Nie ma to, oczywiście, przeczyć ogłoszonemu pięć lat po tych słowach (24 kwietnia 1870 roku) dogmatowi Soboru Watykańskiego I, który w konstytucji dogmatycznej *Dei Filius* stwierdził, że „ta sama święta Matka Kościół utrzymuje i naucza, że Boga, początek i cel wszystkich rzeczy, na pewno można poznać z rzeczy stworzonych naturalnym światłem rozumu ludzkiego” i dlatego „gdyby ktoś mówił, że jednego i prawdziwego Boga, Stwórcę i Pana naszego, nie można poznać ze stworzeń w sposób pewny z pomocą naturalnego światła rozumu ludzkiego – niech będzie wyklęty” (DOKUMENTY SOBORÓW POWSZECHNYCH 2005, 895 i 907). Newman nie twierdzi, że takich argumentów rozum nie może wywieść z obserwacji zewnętrznego świata – „jestem daleki od zaprzeczania rzeczywistej siły argumentów, dowodzących istnienia Boga” – ale podważa ich realną siłę przekonywania do teizmu i nawracania na chrześcijaństwo („ani mnie nie rozgrzewają, ani nie oświecają”). Co więcej, Newman podkreśla, że „mówi tylko za siebie” i nie chce absolutyzować swojego sceptycyzmu; ale jego zdaniem argument przekonywujący do teizmu należy formułować inaczej.

2. „MÓJ WŁASNY WYBRANY DOWÓD”

I właśnie w tym kontekście pojawił się „jego własny wybrany dowód”, jak określał sformułowany przez siebie argument za istnieniem Boga (NEWMAN 1970, 67). Trzeba jednak pamiętać, że choć przyszły Doktor Kościoła w sposób metodyczny, uporządkowany i filozoficzny (eksplikatywny) zaczął opracowywać swoją teorię dopiero jako dojrzały, blisko sześćdziesięcioletni myśliciel, to jednak „trzeba zauważyć, że dla niego osobiście [implikatywnie] argumentacja była zupełna i kompletna w momencie jego pierwszego nawrócenia w 1816 roku” (BOEKRAAD 1978, 197). To, co przedstawię poniżej, to zmagania filozofa wyłącznie z precyzyjnym i intersubiektywnym sformułowaniem argumentu, który był częścią jego osobistych przekonań i podstawą jego decyzji od kilku dekad. Dlatego w kolejnych tekstach, w których mierzył się z tym zadaniem, znajdziemy nie tyle zmianę argumentacji, ile raczej próby coraz bardziej precyzyjnego wyrażenia głęboko ugruntowanego przekonania.

2.1. KAZANIA (1830–1856)

Logika wiary i *Notatnik filozoficzny* są najważniejszymi źródłami do zrozumienia Newmanowskiego argumentu z sumienia. Lecz kardynał sam wielokrotnie wspominał, że temat ten towarzyszył mu w zasadzie od dzieciństwa. Dlatego zanim przejdziemy do dwóch najbardziej dojrzałych postaci tego argumentu warto zobaczyć, w jaki sposób się on przewijał we wcześniejszej twórczości Newmana. Rozpocznijmy od działalności kaznodziejskiej Newmana, który w ciągu swojego życia wygłosił kilka tysięcy kazań, z czego blisko tysiąc zostało opublikowanych. Kazania te, choć nie mogą być traktowane jako precyzyjny wykład poglądów filozoficznych brytyjskiego konwertyty, dają świetny wgląd w rozwój „jego własnego wybranego dowodu”, jak później nazwie argument z sumienia. Temat ten pojawił się przynajmniej w pięciu jego kazaniach.

W styczniu 1860 roku przyszły kardynał napisał do Charlesa Meynella, profesora filozofii w St Mary’s College w Oscott, że skoro ten jest „wielbicielem Kazań uniwersyteckich”, czyli cyklu piętnastu homilii wygłoszonych przez Newmana w latach 1826–1843 w ramach oficjalnych kazań do wspólnoty Uniwersytetu w Oksfordzie, to zapewne ucieszy go informacja, że w przygotowywanej książce zamierza rozwinąć temat, któremu poświęcił jedno z kazań uniwersyteckich (HARROLD 1945, 123–124). Chodziło tu z pewnością o kazanie

zatytułowane *Wpływ religii naturalnej rozważany w odniesieniu do wpływu religii objawionej*, ogłoszone na Wielkanoc 1830 roku. Zawiera ono pierwszą publiczną wzmiankę o „własnym wybranym dowodzie”:

Sumienie zakłada związek między duszą a czymś zewnętrznym, co więcej, czymś, co je przewyższa, związek z pewną doskonałością, której samo nie posiada, z pewnym trybunałem, nad którym nie ma żadnej władzy. Im bardziej ten wewnętrzny mentor jest szanowany i im bardziej się za nim podąża, tym bardziej jego polecenia stają się jasne, wzniosłe i różnicowane. a jako że ideał doskonałości, który kieruje naszym posłuszeństwem, stale je przewyższa, dusza dochodzi stopniowo do przekonania, że owa Rzecz, która jest przedmiotem jej kontemplacji, nie tylko posiada najwyższy autorytet, lecz także jest dla niej niedostępna. Mamy tu więc od razu elementy systemu religijnego, bowiem czymże jest w rzeczywistości religia, jeśli nie systemem relacji łączących nas z Najwyższą Władzą, wymagającą od nas ciągłego posłuszeństwa (NEWMAN 2000, 38).

Pojawiają się tu kluczowe elementy argumentu: sumienie jako podstawa wiary religijnej, odniesienie sumienia do czegoś transcendentnego, sumienie jako wyraz najwyższego trybunału i wewnętrznego mentora. W tym ujęciu sumienie stanowi nie tylko podstawę moralności, ale również jeden z kluczowych elementów teizmu.

Także w swoich regularnych, coniedzielných kazaniach (zebranych następnie w ośmiu tomach *Parochial and Plain Sermons*) przynajmniej dwukrotnie Newman poruszał ten problem. W kazaniu zatytułowanym *Faith without Sight*, ogłoszonym 21 grudnia 1834, z okazji święta Tomasza Apostoła, tak opisał tę prawdę:

Człowiekiem o religijnym umyśle jest ten, kto przestrzega zasady wrodzonego mu sumienia, której sam nie stworzył i której czuje się zobowiązany podporządkować. Sumienie natychmiast kieruje jego myśli ku jakiejś Istocie zewnętrznej wobec niego, która je nadała i która ewidentnie jest od niego wyższa; bo prawo zakłada prawodawcę, a rozkaz implikuje przełożonego. [...] Taka jest wiara, jaka istnieje w tłumie wierzących, wypływająca z ich poczucia obecności Boga, pierwotnie [*originally*] potwierdzonego im przez wewnętrzny głos sumienia (NEWMAN 1908, 18–19).

Edward Sillem twierdzi, że być może właśnie w tym kazaniu przejawia się jeszcze młodzieńcza ufność Newmana, że jego argument da się przedstawić

w sposób dedukcyjny, na sposób sylogizmu – przekonanie nieobecne już w późniejszych publikacjach (SILLEM 1964, 393).

Warto wspomnieć, że to samo kazanie, choć przeredagowane, wygłosił także jako katolik równo 22 lata później (także w święto Tomasza Apostoła, ale w roku 1856) na uniwersytecie w Dublinie, i w tej wersji zostało wydrukowane w zbiorze *Sermons Preached on Various Occasions*. Warto się z nim dokładnie zapoznać, bo rozwija centralne tezy pierwotnego kazania: obecny w sercu każdego człowieka „rozkazujący dyktat, nie jako sentyment, opinia, wrażenie czy światopogląd, lecz prawo, autorytatywny głos, nakazujący mu robienie pewnych rzeczy i unikanie innych” (NEWMAN 1904, 64). Wprowadza także nowe metafory: „Tak jak światło słoneczne wskazuje na to, że słońce znajduje się na niebie, choć możemy go w tym momencie nie widzieć; tak jak pukanie do naszych drzwi nocą wskazuje na obecność kogoś na zewnątrz w ciemności, kto prosi o wpuszczenie; tak to Słowo w nas nie tylko poucza nas, ale w sposób konieczny unosi nasze umysły ku idei niewidzialnego Nauczyciela” (NEWMAN 1904, 65). Warto zapamiętać także zakończenie tej wersji, w pigułce streszczające argument:

Bądźcie pewni, Bracia, że najlepszym argumentem, lepszym niż wszystkie książki świata, lepszym niż wszystko, czego może dostarczyć astronomia, geologia, fizjologia i wszystkie inne nauki; argumentem zrozumiałym dla tych, którzy nie umieją czytać, jak i dla tych, którzy potrafią; argumentem, który jest „w nas” – argumentem intelektualnie rozstrzygającym i praktycznie przekonującym, czy to dla udowodnienia istnienia Boga, czy dla przygotowania podwalin pod chrześcijaństwo – jest ten, który powstaje z uważnego przyglądania się nauce naszego serca i porównania roszczeń sumienia z Ewangelią (NEWMAN 1904, 74).

Po raz wtóry w *Parochial and Plain Sermons* Newman wraca do „swojego własnego wybranego dowodu” w kazaniu *Faith without Demonstration* (wygłoszonym 21 maja 1837 w Niedzielę Trójcy Świętej), w którym powtórzył najważniejsze elementy argumentu: wewnętrzny głos, zapewniający o istnieniu porządku przekraczającego to, co zmysłowe i doczesne; głos Kogoś, kto choć nie ma kształtu ani formy materialnej, to potępia i karze za zło. I ten wewnętrzny głos pobudza nas nie tylko do dobrego życia, lecz także do wiary w to, czego nie możemy zobaczyć (NEWMAN 1907, 339–340).

Do swojego argumentu Newman wrócił na ambonie raz jeszcze. Nie mamy zapisu całego kazania – a właściwie katechezy o naturze Boga, wygłoszonej 4 września 1849 – posiadamy jednak notatki, które przygotował wcześniej.

Zapisał w nich taką myśl: „[...] z sumienia i naszej osobistej historii mamy wszystkie wielkie doktryny o Bogu, które tak bardzo nas dotyczą, i które byłyby wystarczające do uwierzenia w Niego, *nawet gdyby nie istniał świat zewnętrzny*, a mianowicie: świętość, sprawiedliwość, wszechobecność, nieustanną opatrność, miłosierdzie i przyszłą odpłatę” (NEWMAN 1913, 291). Widzimy, że jeszcze tutaj Newman sugeruje, że z samego sumienia i doświadczenia życiowego można wywnioskować coś więcej niż tylko fakt istnienia Boga (tzn. inne przymioty Boga) – przekonanie, którego nie będzie już podtrzymywał w dojrzałych formułacjach argumentu – ale podstawowe założenie wciąż jest to samo.

2.2. IDEA OF A UNIVERSITY (1852–1858)

W 1854 roku Newman został pierwszym rektorem organizowanego dopiero Katolickiego Uniwersytetu Irlandii w Dublinie. Z tej okazji wygłosił dwa cykle wykładów do kadry i studentów, poświęcone jego własnemu rozumieniu uniwersytetu jako miejsca w pełni wolnej i holistycznej – czyli otwartej na wszystkie możliwe gałęzi wiedzy – edukacji. Zbiór tych wykładów przeszedł do historii w formie książkowej, zatytułowanej *The Idea of a University*. Temat sumienia jako źródła poznania istnienia Boga pojawił się w dwóch wykładach.

W ósmym wykładzie z pierwszego cyklu (opublikowanym w 1852 roku, zanim jeszcze objął funkcję rektora, lecz już po kilkunastu miesiącach organizowania nowego uniwersytetu), zatytułowanym *Wiedza wobec religii*, poświęcił uwagę ówczesnej kulturze, która próbuje zaciemnić funkcję sumienia jako głosu Boga:

Sumienie jest istotnie wszczepione z natury w ludzkie serce, ale wywołuje ono zarówno lęk, jak i wstyd; [...] a fałszywa filozofia opacznie zinterpretowała to wewnętrzne poruszenie, które powinno prowadzić do Boga. Lęk implikuje przekroczenie jakiegoś prawa, prawo implikuje prawodawcę i sędziego; natomiast kultura intelektualna zdążyła do tego, by lęk pochłonęły wewnętrzne wyrzuty czynione sobie, a wyrzuty sobie czynione kierują się i ograniczają do zwykłego naszego poczucia tego, co przystoi i wypada. Lęk unosi nas poza nas samych, podczas gdy wstyd może na nas działać jedynie wewnątrz kręgu naszych własnych myśli (NEWMAN 1990, 262).

Istnieje zatem napięcie pomiędzy próbą zrozumienia tego, czym tak naprawdę jest sumienie (można powiedzieć: ujęciem fenomenologicznym), a ówczesną filozofią materialistyczną, która usiłowała zinterioryzować doświadczenie sumienia, zaciemnić jego naturalne odniesienie się do czegoś wyższego i zewnętrznego.

W drugim cyklu, Newman zaczął wygłaszać wykłady także dla poszczególnych wydziałów uniwersytetu. Ostatni z nich w listopadzie 1858 roku poświęcił relacji chrześcijaństwa do medycyny.

Któż może zaprzeczyć istnieniu Sumienia? Kto nie odczuwa mocy jego nakazów? Lecz jakże słabe jest jego światło i jak słaby jego wpływ w porównaniu z dowodami wzroku i dotyku, które są fundamentem nauk przyrodniczych! Jak łatwo można nas odwieść od naszych najwyraźniejszych obowiązków! [...] Jednakże po pewnym czasie rozglądamy się dookoła i ku naszemu zdziwieniu widzimy, jak poprzednio, to samo prawo obowiązku, te same nakazy moralne, te same sprzeczności wobec grzechu, pojawiające się przed nami, na swoich dawnych miejscach, jakby nigdy nie zostały zmiecione, niczym boski napis na ścianie podczas uczty (NEWMAN 1873, 514–515).

Ten ostatni obraz nawiązuje, oczywiście, do biblijnej uczty Baltazara, opisaną w piątym rozdziale Księgi Daniela, opowiadającej o tajemniczym palcu piszącym na murze pałacu niezrozumiały napis „mene, mene, tekel ufarsin” (Dn 5, 25), sugerujący sąd i wyrok na króla Babilonii.

2.3. CALLISTA (1855)

Jednym z ważniejszych „przedanalitycznych” tekstów Newmana dotyczących „jego własnego ulubionego dowodu” jest powieść z roku 1855 – zbliżona nieco tematyką i językiem do *Quo vadis* Henryka Sienkiewicza – zatytułowana *Callista*. W znanym fragmencie Newman literackim językiem opowiada o doświadczeniu Boga w sumieniu. Tytułowa bohaterka, młoda chrześcijanka pyta greckiego filozofa o imieniu Polemon, przyjaciela Plotyna, czy wierzy w Boga. Po usłyszeniu twierdzącej odpowiedzi, mówi:

[To właśnie] jest Bóg – ja to czuję w moim sercu; czuję się w jego obecności, on to mi mówi – czyń to a nie czyń tamtego. Powiesz mi może, że ten głos jest prostym prawem natury jak boleść jak radość – nie, to nie prawda, to oddźwięk tego głosu, który mówi do mnie, nigdy mi nie zdołają dowieść żeby ten głos nie pochodził

ostatecznie od istoty, która nie jest mną; ja widzę w nim piętno boskiego pochodzenia; moja dusza garnie się do niego jak do osoby jakiej; kiedy idę za jego wskazaniem, czuję zadowolenie, kiedy go nie słucham – smucę się – tak jakbym się smuciła obraziwszy drogiego i szanownego przyjaciela. a więc widzisz Polemonie że to jest coś więcej jak prosty pojaw natury – jak coś nieznaczącego; to w co wierzę, jest rzeczywistem dla mnie jak słońce, miesiąc, gwiazdy, piękna kraina i słowa przyjaźni. Powiesz mi – któż to więc jest? – czyż ci powiedział co o sobie? Niestety! nic. Ale nie mniej przeto powinnam trzymać się tego co już posiadam, echo, oddźwięk, każe się domyślać głosu – głos mówiącego – a ten mówiący jest mi drogi, ja go kocham i lękam się go zarazem (NEWMAN 1871, 340–341).

Jest to dokładnie ten sam tok rozumowania – choć ubrany w styl powieści – który znajdziemy we wszystkich wcześniejszych analizach brytyjskiego konwertyty.

2.4. MEDITATIONS AND DEVOTIONS (1959)

Ostatnim fragmentem, który został zapisany przed przystąpieniem do ścisłego badania problemu przez Newmana, jest jedno zdanie z dziełka, któremu nadano tytuł *Meditations and Devotions*. Zaproponowana powyżej datacja – wskazująca na ścisły związek tego fragmentu z zapiskami z *Notatnika filozoficznego* – może nie być całkiem precyzyjna. Jednak ostatni wcześniejszy rozdział *Rozmyślań o nauce chrześcijańskiej* posiadający datę ewidentnie odnosi się do Wielkiego Piątku i został zapisany 22 kwietnia, a w XIX wieku Wielki Piątek wypadł tylko jeden raz w ten dzień i było to właśnie w roku 1859. Jeśli mam rację i przypisuję prawidłową chronologię tego zapisku, to został dokonany mniej niż pół roku przed rozpoczęciem badań zawartych w *Proof of Theism* (7 listopada 1859 roku). Zdanie, które być może ostatecznie skłoniło Newmana do głębszej, filozoficznej analizy argumentu z sumienia, brzmi: „W materialnym świecie nie widzę Ciebie albo widzę tylko mgliście; ale rozpoznaję Twój głos w najgłębszej mojej świadomości” (NEWMAN 1967, 64).

2.5. PROOF OF THEISM (1859)

Przejdźmy zatem do dwóch najważniejszych tekstów, w których możemy znaleźć precyzyjne filozoficzne zmagania ze sformułowaniem argumentu z sumienia za istnieniem Boga. Wcześniejszym z nich są notatki do rozdziału

w planowanej książce, które Newman zatytułował *The Proof of Theism*. I tutaj muszę dodać drobny szkic historyczny. Sam tekst nie został dokończony ani opublikowany przez Newmana. Jednak jest na tyle istotny, że pośmiertnie doczekał się aż trzech wydań, zawsze wraz z aparatem krytycznym. Po raz pierwszy został opublikowany w roku 1961 jako samodzielny tekst (tzn. został wyjęty z dużo szerszych szkiców do planowanej książki), do którego obszerne wprowadzenie i przypisy przygotowali Adrian J. Boekraad i niedługo wcześniej zmarły Henry Tristram. Pracując nad krytycznym wydaniem niepublikowanych pism Newmana, uznali że tekst ten jest jednym z najważniejszych, „ponieważ jego tematem jest argument za istnieniem Boga, a idee, które tak wstępnie wyrażono w tym artykule, są centralne w całokształcie myśli Newmana. Oba powody sprawiły, że publikacja tych notatek była nie tylko bardzo atrakcyjna dla autorów, ale także stanowiła dla nich poważną odpowiedzialność za jak najwierniejsze oddanie myśli samego Newmana” (BOEKRAAD i TRISTRAM 1961, 133). Dlatego też to wydanie zatytułowali niemal identycznie jak tytuł niniejszego artykułu: *The Argument from Conscience to the Existence of God According to Newman*.

Już dziewięć lat później ukazało się pełne wydanie „notatnika filozoficznego”, czyli zbioru szkiców do przygotowywanej przez Newmana jego pierwszej książki poświęconej ontologii i epistemologii. Jest to właściwie edycja dwutomowa, ponieważ tom pierwszy stanowi obszerne wprowadzenie do tekstu, który z kolei wypełnia cały tom drugi (NEWMAN 1970). Ponieważ Edward J. Sillem i Adrian J. Boekraad wykonali tytaniczną pracę, rozczytując a następnie przepisując słowo po słowie, zachowując oryginalny układ tekstu i zaznaczając wszelkie wariacje zapisu, w swoich cytatach korzystam właśnie z tego wydania.

Kilkanaście lat temu ukazała się trzecia edycja krytyczna, zredagowana przez filologa i filozofa, Williama F. Myersa. Głównym powodem jego pracy był charakter wydania z 1970 roku – Sillem i Boekraad przygotowali doskonałe narzędzie dla znawców myśli Newmana, filozofów i teologów. Jednak tym samym tak drobiazgowa edycja była niesamowicie trudna do czytania przez przeciętnego człowieka, który chciał po prostu zapoznać się z myślą Newmana na tematy metafizyczne. Dlatego Myers nie tylko przywrócił oryginalny tytuł, który Newman chciał nadać swojej książce (*Discursive Enquires on Metaphysical Subjects*), lecz także na własną rękę postarał się uporządkować poszczególne fragmenty rozrzucone po całym „filozoficznym notatniku”, by nadać tej pracy tematyczną spójność (przyjął na siebie zatem podobną rolę, jak Léon Brunschvicg czy Jacques Chevalier wobec *Myśli* Blaise’a Pascala).

W ten sposób szkic *The Proof of Theism* został uzupełniony innymi fragmentami, które się z nim merytorycznie wiążą, i w tym wydaniu liczy aż 24 strony (MYERS 2013, 49–72).

Mamy zatem trzy wydania, które nie różnią się treścią, choć podchodzą do tekstu *The Proof of Theism* w nieco różny sposób. Czy jednak tak duże zainteresowanie badaczy tym – niewielkim przecież objętościowo – dziełkiem nie świadczy o dużym znaczeniu, nawet pomimo jego roboczego, bardzo wstępnego charakteru? Nie śmiem porównać go ze wspomnianymi już *Myśłami* Pascala, choć już historia i społeczna doniosłość „zakładu Pascala” bardzo przypomina mi „własny wybrany dowód” Newmana i być może należałoby kiedyś dokonać głębszych studiów porównawczych między tymi dwoma tekstami i ich recepcją. Największą zaletą *The Proof of Theism* jest możliwość zajrzenia niejako „za scenę”, podglądanie rzeczywistych zmagania Newmana, „aby wyrazić pogląd, co do którego był całkowicie przekonany, lecz którego nie potrafił przedstawić w logicznej formie” (BOEKRAAD 1978, 197). Prześledźmy zatem tok rozumowania przysłego Doktora Kościoła.

Newman rozpoczyna od sprostowania nieporozumienia, z którym musiał się mierzyć: „[William George] Ward sądzi, że uważam, iż obowiązek moralny istnieje, ponieważ istnieje Bóg. Ja jednak uważam odwrotnie, mianowicie, że istnieje Bóg, ponieważ istnieje obowiązek moralny. Mam pewne odczucie w głowie, które nazywam sumieniem. Kiedy to analizuję, czuję, że wiąże się ono z ideą Ojca i Sędziego – kogoś, kto widzi moje serce itd.” (NEWMAN 1970, 31). Sumienie nie jest zaś niczym innym, niż zdolnością do nazywania czynów dobrymi lub złymi. Ponadto ten osąd sumienia może być dwojaki. Może być konkretnym ogólnym osądem moralnym („to jest dobre i powinienem to zrobić”) i wówczas jest przedmiotem etyki. Ale może także być ogólnym sądem, że istnieje dobro i zło, a mój czyn jest albo dobry albo zły – wówczas jest, zdaniem Newmana, podstawą religii. By to lepiej wyjaśnić podał przykład: „Jeśli oszukam, jestem rażąco nieumiarkowany lub popełniam jakiś bardzo samolubny czyn, to mam podwójne uczucie – po pierwsze, że naruszam prawo, po drugie, że prawo stanowi to czy tamto” (NEWMAN 1970, 47). I o ile w tym drugim uczuciu („prawo stanowi to czy tamto”) nie tylko mogę się mylić, lecz także po jakimś czasie osąd mojego sumienia może się w tej kwestii zmienić, o tyle w pierwszym osądzie (że istnieje prawo i wynikający z tego prawa obowiązek) mylić się nie mogę i ten sąd nie może się zmienić. I to właśnie sumienie w tym pierwszym, religijnym i bardziej fundamentalnym sensie ma na myśli Newman w swoim argumencie:

[...] podczas gdy pogląd na temat dobra i zła nieskończenie różni się u jednostek, a w konsekwencji niezwykle trudno jest powiedzieć – lub raczej niemożliwe jest utrzymywać – że istnieje jakaś idea moralnego dobra lub zła umieszczona w pierwotnej świadomości, przez którą rozważam swoją egzystencję jako świadomą, odczuwającą etc., to jednak zmysł szczególnej sankcji pozostaje jeden i ten sam u wszystkich ludzi. Wszyscy ludzie wiedzą, czym jest poczucie złego lub dobrego sumienia, pomimo że mogą bardzo znacznie różnić się od innych w tym, *czego* sumienie wymaga (NEWMAN 1970, 49).

Powszechność doświadczenia sumienia jako wewnętrznego kompasu moralnego jest dla Newmana punktem wyjścia do pytania o jego źródło.

Możemy zatem przejść do drugiego etapu argumentu (NEWMAN 1970, 59–63). Przyszły kardynał stwierdza, że owo odczucie prawa, które zobowiązuje i nakłada sankcje – a które nazywa on sumieniem – jest podobne do odczucia (samo)świadomości, które zakłada „ideę i fakt” istnienia podmiotu świadomości. I – jak się zastrzega – nie chodzi mu tutaj o formalny, abstrakcyjny dowód, zakładający analizę terminów (jak np. „prawo zakłada prawodawcę”), lecz o to, co bezpośrednio wynika z uczucia sumienia. A jest to przeczucie „przyszłego trybunału”, który osądzi moje czyny, nagradzając te dobre, a karząc złe. W tym sensie uczucie sumienia jest podobne do uczucia jakie nam towarzyszy, gdy kogoś – „osobę” – obrazimy: rodzi się w nas wówczas jakaś rozpacz, głęboki żal. I na odwrót: odczuwamy silną, przenikającą nas radość, gdy naszemu ojcu sprawimy zadowolenie lub spełnimy jego oczekiwania. „Kontemplując zatem to uczucie i zastanawiając się nad nim – pisał Newman – umysł rozsądnie dojdzie do wniosku, że obiektem tego uczucia jest niewidzialny ojciec” (NEWMAN 1970, 61). Ów „niewidzialny ojciec” musi z kolei posiadać atrybuty przynależne Bogu: jest niewidzialny i wszechwiedzący (ma wgląd w nasze intencje i myśli), a także wszechmocny, skoro zawsze może ukarać lub nagrodzić nasze czyny. Doświadczenie sumienia w swojej dwoistej naturze (jako świadomości istnienia prawa moralnego oraz jako zdolności oceny zamiarów i czynów) zawiera w sobie wobec tego „niejasne rozpoznanie Boskiej Istoty” (*an inchoate recognition of a Divine Being*).

Tak wyglądałyby poszczególne etapy argumentu z sumienia, o którym Newman napisał, że jest jego „własnym wybranym dowodem na prawdziwość tej fundamentalnej doktryny [o istnieniu Boga] od trzydziestu lat – jak wyrażnie pokazują autocytaty, które zebrałem. Skłania mnie do niego nie tylko jego prawdziwość, ale także jego wielka wygoda i trafność w dzisiejszych czasach” (NEWMAN 1970, 67). W tym miejscu podał także trzy główne zalety,

którymi przewyższa on wcześniej wymienione (patrz poprzednią część) argumenty za teizmem. Po pierwsze, jest oparty na powszechnym doświadczeniu: dostępny każdemu od dzieciństwa, tak ludziom prostym, jak i wykształconym, poganom w równym stopniu jak chrześcijanom. Po drugie, argument ten jest ściśle powiązany z praktyką; nie jest zatem wyłącznie teoretyczną i abstrakcyjną prawdą wywiedzioną z czystego intelektu, dlatego może być źródłem nie tylko zimnej, spekulatywnej wiary, ale także prawdziwej religii. I po trzecie wreszcie, uniemożliwia uznanie nakazującego i nagradzającego głosu Boga za wyłącznie „smak”, „gust” czy opinię niewykształconego ludu.

W ten sposób zjawisko sumienia włącza Newman w dwutysiącletnią dyskusję o tym, czy pierwszą filozofią jest ontologia czy epistemologia. Zauważa on, że skoro z *sentio* (czuję) wywodzimy uzasadnienie dla realności naszego istnienia (Kartezjusz), a ze wskazania zmysłów – realność świata materialnego, to z *consentiam habeo* mogę wywieść istnienie Boga (NEWMAN 1970, 78).

Jak zostało już powiedziane, projekt książki roboczo zatytułowanej *Discursive Enquires on Metaphysical Subjects*, której częścią miał być *Proof of Theism*, nigdy nie został sfinalizowany. Lecz analizy przeprowadzone w latach pięćdziesiątych nie poszły na marne, lecz stały się podstawą najsłynniejszej filozoficznej książki Johna Henry’ego Newmana, zatytułowanej *An Essay in Aid of a Grammar of Assent* (na język polski nie do końca szczęśliwie przetłumaczono tytuł jako *Logika wiary*). W swoich listach (a trzeba zauważyć, że przez całe swoje życie utrzymywał bardzo bogatą korespondencję z dziesiątkami, może setkami osób – jego listy zebrane w *Letters and Diaries* obejmują 32 tomy!) podkreślał, że w sierpniu 1866 roku, spędzając wakacje w Szwajcarii, podjął decyzję, by swoje dotychczasowe rozważania ująć w nieco inny sposób, za główną oś wybierając problem osiągnięcia pewności (DULLES 2002, 11; KER 2002, 620). I tak narodziła się *Logika wiary*, opublikowana cztery lata później.

2.6. GRAMMAR OF ASSENT (1870)

Książka składa się z dwóch części; rozwinięcie argumentu z sumienia znajduje się w pierwszej części, poświęconej pojmowaniu (czyli uchwyceniu istoty rzeczy lub znaczenia pojęć), w piątym rozdziale, mówiącym o pojmowaniu w religii, a dokładniej: w pierwszej części tego rozdziału, dotyczącej wiary w jednego Boga. a zatem argument teistyczny w systemie Newmana znajduje się w tym samym miejscu, co w filozofii Tomasza z Akwinu: w „traktacie

o Bogu jedynym”, a przed analizami idei *Trinitas*. Największa różnica pomiędzy *Notatnikiem* a *Logiką* polega na ewidentnie większej dojrzałości tekstu: treść argumentu ani proces wnioskowania w żaden sposób się nie różni pomiędzy 1859 a 1870 rokiem, lecz tok wywodu jest dużo czytelniejszy, bardziej plastyczny i spójny.

Swoje analizy „własnego wybranego argumentu” rozpoczyna właściwie w tym samym miejscu, w którym je zakończył w *Philosophical Notebook*:

Jak więc nasza początkowa wiedza o wszechświecie pochodzi od zmysłów, tak o jego Panu i Bogu zaczynamy się dowiadywać w pierwszym rzędzie od sumienia. I tak jak z poszczególnych aktów tego instynktu, który czyni z doświadczeń, a więc po prostu z obrazów na siatkówce (bo tym są one ostatecznie), środek dostrzegania przez nas czegoś realnego poza nimi, wyciągamy w dalszym ciągu ogólny wniosek, że istnieje ogromny świat zewnętrzny – tak też z powtarzających się wypadków działania sumienia, narzucających nam natrętnie nakaz zwierzchnika, mamy ciągle nowe świadectwo istnienia Najwyższego Władcy, od którego pochodzą wszystkie te szczegółowe nakazy, jakie przeżywamy. W ten sposób – w granicach, których nie można tutaj nakreślić bez zboczenia od mojego głównego tematu – za pomocą tej indukcji poszczególnych przeżyć sumienia jesteśmy w posiadaniu równie dobrej gwarancji dla wnioskowania o wszechobecności Jednego Najwyższego Władcy, jak z równoległych przeżyć zmysłowych dla przyświadczenia faktowi różnokształtnego i olbrzymiego, materialnego i duchowego świata (NEWMAN 1989, 67).

Argument za istnieniem Boga jest zatem analogiczny do argumentu za istnieniem świata. O ile jednak ten drugi wychodzi od powszechnie akceptowanych, nieustannie się powtarzających świadectw zmysłów zewnętrznych (jak Anglosasi często określają pięć zmysłów ciała), o tyle ten pierwszy wychodzi od powszechnie akceptowanych i nieustannie się powtarzających doświadczeń sumienia (rozumianego jako zmysł moralny i poczucie obowiązku).

Otóż do pojęcia Boga, jakie mają teiści, nie dochodzi się, oczywiście, przez instynktowną asocjację Jego obecności z jakimiś zmysłowymi zjawiskami. Ale 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. Jak z wielu działających w poszczególnych wypadkach instynktownych postrzeżeń czegoś poza zmysłami uogólniamy pojęcie świata zewnętrznego, a następnie tworzymy obraz tego świata zgodnie z tymi poszczególnymi zjawiskami, z których wyszliśmy – w podobny sposób od zdolności postrzegania, która utożsamia głos sumienia z odgłosem lub,

że tak powiem, echem zewnętrznego upomnienia, przechodzimy do pojęcia najwyższego Władcy i Sędziego, a następnie wyobrażamy sobie także Jego i Jego przymioty w tych powracających głosach, z których, jako zjawisk duchowych, pierwotnie doszliśmy do uznania Jego istnienia (NEWMAN 1989, 95).

Jeśli akceptujemy prawomocność pięciu zmysłów i ich dane, to powinniśmy akceptować również efekty pracy naszego sumienia.

Jeśli mamy to doświadczenie i jesteśmy otwarci, by wyprowadzić z niego ostateczne konsekwencje, bez względu na to, jak bardzo będą niezgodne z naszymi obecnymi założeniami, to możemy podążać za rozumowaniem Doktora Kościoła. A więc zacznijmy od tego, że sumienie dostarcza nam nie tylko zasad moralnych, lecz także jest „nakazem autorytatywnego doradcy” (NEWMAN 1989, 96 – w oryginale: *dictate of an authoritative monitor*) oraz „sankcją dobrego postępowania” (NEWMAN 1989, 97). W tym właśnie aspekcie rezultaty pracy sumienia radykalnie się różnią od aktów innych naszych władz wewnętrznych, jak intuicja, instynkt, pamięć, wyobraźnia czy zmysł estetyczny. Tylko sumienie przekracza siebie, „niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie” (NEWMAN 1989, 97). Dlatego usprawiedliwione jest mówienie o głosie sumienia – tradycji sięgającej przynajmniej do Sokratesa i jego „daimoniona” (PLATON 1999, 570; 580) – co brzmiałoby absurdalnie w przypadku „głosu estetycznego” lub „głosu pamięci”. Tylko sumienie wzbudza w nas bojaźń (nie odczuwamy lęku z powodu niedostatecznego piękna naszego czynu), tylko ono może wywołać w nas poczucie winy (nawet gdy czyn nie był złamaniem prawa), tylko sumienie wzbudza w nas skruchę i żal (choćby nasz grzech był najprzyjemniejszy) oraz wstyd (choćby nikt nie był świadkiem naszego złego czynu lub myśli).

Pozwolę sobie zacytować dłuższy fragment podsumowujący argument:

Przedmioty nieożywione nie potrafią poruszyć naszych uczuć, te bowiem pozostają w związku z osobami. Jeżeli w samej rzeczy odczuwamy odpowiedzialność, wstyd, strach przy przekroczeniu głosu sumienia, to wynika z tego, iż jest ktoś, przed kim jesteśmy odpowiedzialni, kogo wstydzimy się, kogo wymagań wobec nas boimy się. Jeżeli czyniąc źle odczuwamy ten sam gorzki, rozdzierający serce żal, jaki ogrania 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. Wszak nie czujemy miłości do kamienia ani wstydu przed koniem lub psem. Nie czujemy wyrzutów lub skruchy przy łamaniu prawa czysto ludzkiego. Jest jednak faktem, że sumienie wzbudza wszystkie te bolesne uczucia: zmieszanie, złe przeczucia, potępienie samego siebie. Z drugiej zaś strony obdarza nas głębokim spokojem, poczuciem bezpieczeństwa, poddania i ufności, których żadna zmysłowa, ziemską rzecz nie potrafi wzbudzić. «Grzeszny ucieka, choć nikt go nie goni.» Dlaczego tedy ucieka? Skąd jego strach? Kogo widzi w samotności, w ciemności, w ukrytych zakamarkach swego serca? Jeżeli przyczyna tych uczuć nie należy do tego widzialnego świata, to przedmiot, ku któremu skierowane jest jego postrzeganie, musi być nadprzyrodzony i Boski. W ten też sposób zjawiska sumienia, tak jak nakaz, pomagają wycisnąć na wyobraźni obraz najwyższego Władcy, świętego, sprawiedliwego, potężnego, wszechwiedzącego, wynagradzającego Sędziego, który jest twórczą podstawą religii, tak samo jak poczucie moralne jest podstawą etyki (NEWMAN 1989, 99).

To jest *clou* rozumowania Newmana: dlaczego grzesznik ucieka, choć nikt go nie goni? Skąd wyrzuty sumienia, skoro dokonałem czynu w pełni świadomie i dobrowolnie? Wydaje się, że analizy kardynała są uzasadnione i doświadczenie sumienia rzeczywiście odnosi nas do czegoś transcendentnego wobec nas, czego nie możemy wyjaśnić wyłącznie wychowaniem czy kulturą. Sumienie reaguje wstydem także w przypadku, gdy nikt inny nie widzi zła, które uczyniliśmy – a przecież nikt z nas nie wstydzi się swojej nagości obserwowany przez psa lub komara. Jednocześnie Newman zdaje sobie sprawę z ograniczeń swojego argumentu:

[...] pierwsze miejsce zajmuje kardynalna prawda, że jest On naszym Sędzią. Stąd też tym specjalnym przymiotem, pod którym sumienie przedstawia nam Go, któremu podporządkowuje wszelkie inne przymioty, jest sprawiedliwość, ściślej sprawiedliwość karząca. Z głosu sumienia poznajemy Boga wszechmocnego przede wszystkim nie jako Boga Mądrości, Wiedzy, Potęgi, Miłosierdzia, lecz jako Boga Sądu i Sprawiedliwości (NEWMAN 1989, 297).

Jest to zatem argument za istnieniem Boga i Jego przymiotem sprawiedliwości, ale już nie do końca nadaje się, by dowodzić przy jego pomocy innych atrybutów Boga, takich jak dobroć, wszechmoc, wieczność itd.

2.7. LETTER TO THE DUKE OF NORFOLK (1874)

Po ukończeniu *Logiki wiary* Newman tylko jeszcze raz pisemnie powrócił do argumentu z sumienia. Powód był istotny: w 1874 roku – cztery lata po ogłoszeniu przez Sobór Watykański i dogmatu o nieomyślności papieża – ówczesny premier Zjednoczonego Królestwa, William Gladstone napisał pamflet, w którym oskarżył katolików, że nie mogą odtąd być równocześnie wiernymi poddany i katolikami. W swoim *Liście do księcia Norfolk* – na zakończenie którego pada słynny „toast za sumienie” – Newman tłumaczy, że ogłoszony dogmat nie tylko nie podważa, lecz wręcz wzmacnia podstawową moralną i religijną zasadę, jaką jest posłuszeństwo sumieniu. W swoim rozumowaniu przywołuje ideę, która łączyła wówczas wszystkie wyznania chrześcijańskie.

Kiedy anglikanie, wesleyanie, różne prezbiteriańskie sekty w Szkocji i inne wyznania wśród nas mówią o sumieniu, mają na myśli to, co my mamy na myśli – głos Boga w naturze i w sercu człowieka, odrębny od głosu Objawienia. Mówią o zasadzie wszczepionej w nas, obecnej jeszcze zanim ją w sobie wykształcimy, chociaż wychowywanie i doświadczenie są konieczne dla jego siły, wzrostu i należytej formacji. Uważają je za jeden z nieodłącznych elementów umysłu, takich jak postrzeganie innych idei, zdolność rozumowania, jak nasze poczucie porządku i piękna i inne dary intelektualne. Podobnie jak katolicy uważają oni, iż sumienie jest wewnętrznym świadkiem zarówno istnienia, jak i Prawa Boga. Uważają, że pochodzi od Boga, a nie od człowieka, tak jak Anioł chodzący po ziemi nie byłby obywatelem ani kimś zależnym od władzy państwowej (NEWMAN 2002, 42).

Możemy zatem powiedzieć, że przez sześćdziesiąt lat – od wspomnianego w *Apologii* pierwszego nawrócenia w wieku lat piętnastu po starość – Newman pozostał wierny swojej głębokiej wierze w poprawność i skuteczność „swojego wybranego dowodu” z sumienia za istnieniem Boga.

3. ANALIZA ARGUMENTU

Spróbujmy zatem uporządkować ten argument. Podjęło się tego kilku filozofów. Zaczniemy od Johna L. Mackiego, który w swoim słynnym *Cudzie teizmu* omawia argument Newmana pośród argumentów moralnych (MACKIE 1997, 133–137). Stwierdza on, że dowód Newmana opiera się na trzech przesłankach:

(M1) sumienie jest uprawnione i miarodajne;

- (M2) sumienie wykracza poza samego działającego, poszukując innego źródła imperatywu niż on sam i wyższej od niego sankcji;
- (M3) ów imperatyw i sankcja muszą pochodzić od osoby, czyli istoty rozumnej, bo inaczej nie wzbudziłyby tak „potężnych uczuć”, jakie obejmuje sumienie.

Te przesłanki nie są samooczywiste i wymagają – świadomego lub nie – przyjęcia (Newman powiedziałby o *assent*, czyli o przyświadczeniu im); jeśli jednak zaakceptujemy te przesłanki – pisze Mackie – to „musimy przyznać, że jest to przekonujący argument, choć bóg, którego wprowadza, nie musi mieć nieskończonych atrybutów boga Kartezjusza czy Anzelma” (MACKIE 1997, 135).

Polski filozof i teolog, Piotr Karpiński, zauważa pewną różnicę pomiędzy roboczą wersją argumentu zaproponowaną w *Proof of Theism* a tą opublikowaną w *Logice wiary*. Pierwszą wersję rekonstruuje w poniższy sposób (KARPIŃSKI 2008, 98–100):

- (K1) „jestem świadom mego własnego istnienia” i to istnienia złożonego z wielu aspektów (zgodność Newmana z Kartezjuszem);
- (K2) pomiędzy różnymi aspektami mojego istnienia znajduje się także sumienie;
- (K3) sumienie zakłada odniesienie między duszą a bytem poza i ponad duszą – „przedmiotem tego poczucia jest niewidzialny Ojciec”;
- (K4) „ten niewidzialny Ojciec ma z konieczności pewne atrybuty, które należą do pojęcia Boga: jest On niewidzialny, przenika serca, wie wszystko o człowieku, jest wszechmogący”.

Zdaniem Karpińskiego wnioskiem, który Newman wyprowadza z powyższego rozumowania jest hipoteza: „Jeśli moja (nasza) wiedza o moim (naszym) istnieniu jest osiągalna przez świadomość myślenia; jeżeli następnie myślenie włącza jako jeden ze sposobów sumienie (jako poczucie imperatywnego, przymuszającego prawa); jeżeli wreszcie to poczucie (przy refleksji) pociąga za sobą uznanie Istoty Bożej – to znaczy, że uznanie Boga wynika z uznania mego własnego istnienia”.

Argument opisany w *Logice wiary* prezentuje się jednak, zdaniem Karpińskiego, inaczej (KARPIŃSKI 2008, 96–97):

- (K1') nieuzasadnione założenie, że „z natury mamy sumienie”;
- (K2') na skutek wrodzonej nam zdolności rządzenia i nakazywania sumienie poprzez nasze uczucia wiedzie nas do uczuć czci, świętego lęku, nadziei i bojaźni, które człowiek żywi wyłącznie do innych osób;

- (K3') odczuwanie odpowiedzialności, wstydu i strachu przy przekroczeniu głosu sumienia wynika z istnienia osoby („sprawczej istoty rozumnej”), przed którą jesteśmy odpowiedzialni, której się wstydzimy i boimy;
- (K4') tej sprawczej przyczyny rozumnej nie możemy zaliczyć do świata widzialnego, gdyż nie czujemy wyrzutów sumienia lub skruchy przy łamaniu prawa czysto ludzkiego; dlatego ta przyczyna musi mieć naturę nadprzyrodzoną i boską.

Jak łatwo zauważyć, zdaniem Karpińskiego argument w wersji z 1870 roku jest znacznie bardziej subiektywny, podmiotowy – skoncentrowany na przeżywanych uczuciach – podczas gdy pierwotna wersja z 1859 roku opiera się na przesłankach raczej przedmiotowych (poza pierwszą, mającą charakter doświadczeniowy-fenomenologiczny).

Kilka lat temu w prestiżowym czasopiśmie „American Catholic Philosophical Quarterly” pojawiła się analiza Logana Paula Gage’a. Widzi on „dowód z sumienia” jeszcze inaczej niż Mackie i Karpiński, bo uznaje go za argument pięcioelementowy (GAGE 2020, 146):

- (G1) sumienie jest jedną z moich podstawowych władz lub działań umysłowych (*basic mental faculties / operations*);
- (G2) podstawowe władze lub działania umysłowe są zasadniczo wiarygodne (czyli nakierowane na prawdę);
- (G3) doświadczam sumienia jako przekazujące mi po dokonaniu określonego czynu, że złamałem prawo i wywołałem u kogoś niezadowolenie (*displeased someone*);
- (G4) skoro sumienie jest zasadniczo wiarygodne *oraz* doświadczam je jako wrażenie po dokonaniu określonego czynu, że złamałem prawo i wywołałem u kogoś niezadowolenie, to istnieje jakiś wyższy byt posiadający cechy, które zazwyczaj przypisujemy Bogu;
- (G5) zatem istnieje wyższy byt obdarzony cechami, które zazwyczaj przypisujemy Bogu.

Pierwsze trzy elementy rozumowania byłyby zatem przesłankami (dwie pierwsze miałyby charakter obiektywny, a trzecia – subiektywno-fenomenologiczny), podczas gdy G4 byłby wnioskiem z powyższych przesłanek, a G5 – wnioskiem z G4. Gage uważa powyższy argument za ważny i wymienia jego cztery zalety (GAGE 2020, 146–148). Po pierwsze, jest dostępny każdemu człowiekowi, bez względu na jego wykształcenie i zdolności intelektualne. Po wtóre, nie jest czysto teoretyczny, lecz na wskroś praktyczny – nie tylko mówi, że Bóg jest, ale także pozwala budować z Nim relację. Po trzecie, jest głęboko osobisty, odwołuje się nie do jakiegoś człowieka ogólnie, lecz wymaga

osobistego odniesienia się do niego – czego dowodzenie istnienia „pierwszego poruszydca” czy „czegoś, ponad co nic większego nie może być pomyślane” nigdy nie osiągnie. I wreszcie: dowodzi istnienia Boga osobowego, kogoś obecnego w życiu człowieka, na podobieństwo Boga monoteistów, a nie Istotę Najwyższą deistów.

Argument Newmana spotkał się jednak nie tylko z uznaniem, ale także z krytyką – zarówno wewnętrzną, jak i zewnętrzną. Rozpocznijmy znów od Mackiego. Zaraz po swojej formalizacji argumentu Newmana stwierdził, że istnieje problem z jednoczesnym przyjęciem wszystkich trzech przesłanek, ponieważ pierwsza stoi w niejkiej kontrze do drugiej i trzeciej (MACKIE 1997, 135–136). Uznał, że przyjęcie przesłanki M1 (uznanie, że sumienie jest w pełni uprawnione, by nakazywać określone działanie i sankcjonować nasz wybór) czyni przesłanki M2 i M3 zbędnymi, a nawet powinniśmy je wówczas odrzucić. Jeśli jednak wychodzimy od doświadczenia sumienia jako wskazującego na istnienie jakiegoś osobowego autorytetu, to – zdaniem Mackiego – dochodzimy do wniosku, że jest to autorytet ludzki (rodzic, wychowawca, społeczeństwo), a zatem uznajemy M2 i M3, ale musimy przeformułować sens M1, by zachować logiczną spójność naszego rozumowania.

Z kolei Edward Sillem rozważa dwie wątpliwości związane z argumentem Newmana, choć sprowadzają się one właściwie do jednego: do zarzutu błędu *petitio principii* (SILLEM 1964, 395–398). Pierwszy dotyczy tego, że nie da się mówić o prawie, nie zakładając uprzednio prawodawcy – a zatem wyprowadzenie istnienia prawodawcy z doświadczenia prawa moralnego jest dowodzeniem tego, co się uprzednio założyło. Sillem, przywołując liczne cytaty z dzieł Brytyjczyka, odrzuca ten zarzut jako fałszywą interpretację wyводу, choć rzeczywiście „Newman przyznaje, że ateista może mieć znacznie większe trudności z rozpoznaniem głosu sumienia jako głosu Boga Osobowego niż teista, ponieważ prawdopodobnie wyuczył się on mniejszej lub większej niewrażliwości na rzeczywiste znaczenie emocji, które towarzyszą czystemu i nieczystemu sumieniu” (SILLEM 1964, 396). Podobnie uznaje Adrian Boekraad (1956, 67). Dzisiejszy Doktor Kościoła nie dowodzi bowiem istnienia prawodawcy z istnienia prawa (moralnego), lecz jego argument ma charakter fenomenologiczny: każe przyjrzeć się swoim własnym doświadczeniom i odczuciom, a później zapytać, jaka hipoteza najlepiej i koherentnie wyjaśni nam to, czego jesteśmy przekonani nie na mocy świadectwa innych, lecz osobistego doświadczenia (warto porównać z J 4, 42). Drugą wersję tego zarzutu, podaną przez Sillema, można streścić następująco: nikt, kto nie uznaje (przynajmniej możliwości) istnienia Boga, nie założy, że źródłem uczuć wywoływanych przez

sumienie, może być Bóg. Podając cztery kontrargumenty, Sillem odrzuca również ten zarzut.

Rik Achten wymienia z kolei trzy wątpliwości, mające charakter raczej krytyki zewnętrznej (ACHTEN 1995, 208–217). Pierwszy dotyczy tego, że współcześnie często odrzuca się naturalne (lub wrodzone) pochodzenie sumienia, uznając je za skutek kultury, społeczeństwa, wychowania, kompleksów itd. Co ciekawe, jedną z najważniejszych modyfikacji, którą Newman wprowadził do tradycyjnej idei sumienia, było zastąpienie definiowania sumienia jako „głosu Boga” przez „echo głosu Boga” (więcej na ten temat zob. GAŁECKI 2012, 283–285), co stanowi – do pewnego stopnia – sposób obrony przed powyższym zarzutem. Drugą słabością, którą wskazuje Achten, jest kulturowo-religijny kontekst, niezbędny dla sformułowania, a później zrozumienia „własnego wybranego dowodu” Newmana. Tym kontekstem są religie monoteistyczne lub pierwotne religie politeistyczne; utrata tego kontekstu powoduje, że współcześnie argument z sumienia traci swoją retoryczną siłę. Trzeci zarzut wymieniony przez Achtena dotyczy tego, że argument ten nie jest w żadnym stopniu wnioskowaniem czy logicznie poprawnym rozumowaniem.

I ten ostatni kontrargument wydaje się najciekawszy, bo dla niektórych filozofów stanowi wadę argumentu z sumienia za istnieniem Boga, podczas gdy dla innych – jest jego największą zaletą! Wszystko zależy bowiem od tego, jaki status przyznamy tezie Newmana. Niektórzy – jak np. Gerard Casey – idą jeszcze dalej niż Achten, twierdząc że analizy dzisiejszego Doktora Kościoła w żadnym stopniu nie są argumentem, ponieważ nie spełniają warunków, które sam Newman przypisał wszelkiemu wnioskowaniu: formalnemu, nieformalnemu czy naturalnemu. Można je zatem traktować wyłącznie jako „artykulację intuicyjnie uchwyconych cech pewnych aktów mentalnych, równoczesnych ze świadomością” (CASEY 1984, 70). Podobnie widzi to Eberhard Schockenhoff:

W fenomenologicznej analizie doświadczenia sumienia, którą przedstawia w *Grammar of Assent*, Newman nie chce przeprowadzać moralnego dowodu na istnienie Boga, który odpowiadałby wymaganiom wnioskującej myśli. Ogranicza się on do ukazania fenomenologicznie nieodpartej obecności idei Boga w sumieniu i wychodzącego z niej przymusu bezwzględnego jej uznania (SCHOCKENHOFF 2006, 113).

Innego zdania są Jan Hendrik Walgrave i Edward Sillem. Obaj zgadzają się co do tego, że argument Newmana nie jest argumentem metafizycznym

„w żadnym sensie”; nie jest także klasycznym argumentem moralnym, wychodzącym albo od prawa naturalnego albo od moralnej powinności – to jednak, że nie można go zaliczyć do argumentów metafizycznych lub moralnych, nie oznacza jednak jego nieracjonalności. Różnią się natomiast ze sobą co do oceny wartości argumentu. Walgrave piszę, że Newmanowi nigdy nie udało się wypracować „jego dowodu na rzecz istnienia Boga” i że sam przyznał w *Apologia pro vita sua*, że w tym obszarze poniósł porażkę (WALGRAVE 1960, 358–361). Z kolei Sillem uważa, że nigdy celem Newmana nie było stworzenie klasycznego argumentu teistycznego, wzorującego się na „dowodzie ontologicznym” Anzelma z Canterbury czy *quinque viae* Tomasza z Akwinu (SILLEM 1964, 381–382; 392–393). Jego zdaniem przyszły Doktor Kościoła od początku zamierzał opisać swój stan umysłu, wyrazić swoje doświadczenie, licząc na to, że inni również odkryją w sobie podobne odczucia i wyciągną z nich podobne wnioski jak on. „Jego argument fenomenologiczny nie zastępuje metafizycznego argumentu na rzecz istnienia Boga” (SILLEM 1964, 400), ale też nigdy nie taki był cel. Newman skupił się przede wszystkim nie na relacjach Boga z tym, co nas otacza, lecz z Jego głębokim związkiem z naszym wnętrzem – i fakt, że blisko 140 lat po jego śmierci wciąż dyskutujemy o „jego własnym wybranym dowodzie” wyraźnie świadczy o tym, że ten zamiar się powiódł.

ZAKOŃCZENIE

W 1996 roku Telewizja Polska nagrała trzydzieści wykładów Leszka Kołakowskiego, poświęconych trzydziestu kluczowym dla końca drugiego tysiąclecia pojęciom. Wśród nich znalazł się – jako dwudziesty z kolei – wykład poświęcony sumieniu, w którym Kołakowski trafnie opisuje zamieszanie, jakie współcześnie związane jest z naturą sumienia:

Kto wydaje te nakazy i zakazy? Socjolog pewnie powie: społeczeństwo, które w nas mieszka, któreśmy sobie zinternalizowali. Freudysta: *superego*. Teolog powie raczej: głos sumienia to jest obecne w nas, przez Boga nam zaszczerpione prawo naturalne. Wyznawca ideologii, która nazywa sama siebie socjobiologią, pewnie powie: wszystkie czy prawie wszystkie gatunki zwierząt są wyposażone w hamulce, które utrudniają czynienie szkody i zabijanie osobników własnego gatunku; w gatunku ludzkim – doda – te mechanizmy są znacznie osłabione, stąd też sprytna natura, dla wsparcia interesu gatunkowego, kazała ludziom wymyślić sobie różne doktryny moralne albo religiję i Boga – różne siły, które mają nas zastraszać

i działają jako niedoskonałe namiastki tych zmarniałych hamulców. [...] Nie jest moim zamiarem dyskutować te wyjaśnienia ani nawet pytać ich autorów, skąd oni to wiedzą. Możemy zastanawiać się nad sprawą sumienia, nie przesądzając, czy od Boga czy od biologii albo od społeczeństwa ono pochodzi, czy może od tych wszystkich trybunałów razem, lecz zakładając próbnie, że to my sami, czyli każdy z nas z osobna wydaje te orzeczenia czy nakazy, ale tak je wydaje, że nie jest w jego mocy zmieniać je wedle własnego widzenia; ja je wydaję, ale są one we mnie obecne jako bezosobowi nadzorcy; są częścią mojego doświadczenia, więc jakby częścią mnie samego, ale zarazem pojawiają się jako zewnętrzna, ode mnie niezawisła siła (KOŁAKOWSKI 2022, 164).

Cytuję ten fragment, ponieważ – moim zdaniem – Kołakowski uchwycił tu sedno rozumowania Newmana. Możemy się spierać co do natury sumienia, jego pochodzenia, obowiązywalności jego werdyktów. Ale raczej nie ma sporu co do tego, że sumienie istnieje, jest częścią człowieczeństwa i doskonale znamy jego głos, łączący się z poczuciem spokoju, lub przeciwnie – z wyrzutami. Sumienie jest czymś w nas, lecz nie z nas: jawi się „jako zewnętrzna, ode mnie niezawisła siła”. I zarówno chrześcijanin, jak i freudysta, socjolog czy socjobiolog będą musieli się z tym fenomenem zmierzyć.

Sama ta obserwacja wystarcza, żeby sobie postawić identyczne pytania, nad którymi w swoich najważniejszych filozoficznych tekstach pochylił się John Henry Newman, a które przedstawiłem pokrótce w trzeciej części niniejszego artykułu. Pomimo tego, że kiedy próbował ułożyć „swoją własną wybrany dowód”, uzasadniający jego osobistą pewność co do istnienia Boga „w kształt logiczny”, nieustannie natrafiając na nieprzewidywalne trudności (NEWMAN 2009, 354–355), to jednak przez całe życie utrzymywał, że „jeśli mnie zapytają, dlaczego wierzę w Boga, odpowiadam, że dlatego, iż wierzę w siebie, ponieważ czuję, że jest niemożliwe wierzyć w moje własne istnienie (a tego faktu jestem zupełnie pewny) bez wierzenia także w istnienie Tego, który żyje jako Istota Osobowa, wszystko widząca, wszystko osądzająca w moim sumieniu” (NEWMAN 2009, 301). I dlatego uważał, że nawet jeśli jego argument nie będzie spełniał rygorystycznych wymagań logiki sylogistycznej, to „jest pewna mocna prawdziwa myśl w tym, co mówię, która wytrzyma egzamin” (NEWMAN 2009, 302).

I proszę mi pozwolić podzielić się na koniec osobistą historią związaną z kardynałem Newmanem. Gdy niemal ćwierć wieku temu byłem na drugim roku studiów, na zajęciach z historii filozofii nowożytnej krótko omawialiśmy – gdzieś pomiędzy Kierkegaardem a Nietzschem – filozofię Johna Henry’ego Newmana. Pamiętam, że było to dość pochmurne popołudnie, podobne do

wielu wcześniejszych i późniejszych. Ale tym, co spowodowało, że ten moment wbił mi się głęboko w pamięć, był fragment wykładu, poświęcony właśnie argumentowi z sumienia na rzecz istnienia Boga. Zdążyłem wtedy zanotować w swoim zeszycie ledwie kilka zdań: „Istnienia Boga nie da się wykazać za pomocą rozumowania abstrakcyjnego. Ludzie jednak mają przeświadczenie o istnieniu Boga. O Bogu mówi świat materialny, przyroda (Stwórca, prawodawca), lecz jednocześnie go ukrywa. O wiele pewniejsza jest droga refleksji o ludzkim sumieniu. Sumienie jest faktem niekwestionowalnym, więc poprzez sumienie każdy może poznać istnienie Boga i Jego charakter”. Pamiętam, że to właśnie wtedy po raz pierwszy w życiu pomyślałem o karierze naukowej. I o tym, że jeśli kiedyś będę przygotowywał doktorat, to chciałbym poświęcić go Newmanowskiej teorii sumienia – i tak się stało kilka lat później. Myślę, że to, w jaki sposób spotkanie z myślą Newmana może inspirować ludzi na całym świecie kilkanaście dekad po jego śmierci, jest najlepszym dowodem na aktualność Newmana i jego filozofii.

BIBLIOGRAFIA

- ACHTEN, Rik. 1995. *First Principles and Our Way to Faith. Fundamental-Theological Study of John Henry Newman's Notion of First Principles*. Frankfurt: Peter Lang.
- ANZELM Z CANTENBURY. 1992. *Monologion. Proslogion*. Tłum. Tadeusz Włodarczyk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- ARMOUR, Leslie. 1986. „Newman, Anselm and Proof of the Existence of God”. *International Journal for Philosophy of Religion* 19 (1-2): 87–93. <https://doi.org/10.1007/BF00160921>.
- BOEKRAAD, Adrian J. 1956. „Newman's Argument to the Existence of God”. *Philosophical Studies* 6: 50–71.
- BOEKRAAD, Adrian J. 1978. „Newman's 'Own Chosen Proof' for the Existence of God. The Pivot of His Thought”. W: *Newman and Gladstone. Centennial Essays*, red. James D. Bastable, 197–210. Dublin: Veritas Publications.
- BOEKRAAD, Adrian J. i Henry TRISTRAM. 1961. *The Argument from Conscience to the Existence of God According to Newman*. Louvain: Editions Nauwelaerts.
- CASEY, Gerard. 1984. *Natural Reason. a Study of the Notions of Inference, Assent, Intuition, and First Principles in the Philosophy of John Henry Cardinal Newman*. Frankfurt: Peter Lang.
- Dokumenty Soborów Powszechnych. Tom IV (1511–1870)*. 2005. Red. Arkadiusz Baron i Henryk Pietras. Kraków: WAM.
- DULLES, Avery. 2002. *Newman*. London: Continuum.
- FOTA, Marek. 1995. „Kategoria sumienia w koncepcji filozoficznej Johna Henry'ego Newmana”. *Universitas Gedanensis* 13 (1): 46–55.

- GAGE, Logan Paul. 2020. „Newman’s Argument from Conscience: Why He Needs Paley and Natural Theology After All”. *American Catholic Philosophical Quarterly* 94 (1): 141–157. <https://doi.org/10.5840/acpq20191217191>.
- GAŁECKI, Sebastian. 2012. *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry’ego Newmana*. Kraków: Universitas.
- GAWLIK, Wiesław. 1969. „Poznanie Boga przez sumienie u Newmana”. *Znak* 21 (2): 161–177.
- HARROLD, Charles Frederick. 1945. *John Henry Newman. An Expository and Critical Study of His Mind, Thought and Art*. London: Longmans, Green & Co.
- KARPIŃSKI, Piotr. 2008. *Kardynał John Henry Newman*. Kraków: WAM.
- KER, Ian. 2002. *John Henry Newman. a Biography*. Oxford: Oxford University Press.
- KOŁAKOWSKI, Leszek. 2022. *Mini wykłady o maxi sprawach. Trzy serie*. Kraków: Znak.
- LEWIS, Clive Staples. 2013. *Koniec człowieczeństwa*. Tłum. Magda Sobolewska. Kraków: Esprit.
- MACKIE, John L. 1997. *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*. Tłum. Bohdan Chwedeńczuk. Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN.
- MORGAN, Drew. 2007. „Newman, Doctor of Conscience: Doctor of the Church?”. W: *John Henry Newman. In His Time*, red. Philippe Lefebvre i Colin Mason, 243–267. Oxford: Family Publications.
- MYERS, William F. 2013. *The Thoughtful Heart: The Metaphysics of John Henry Newman. With a Fully Annotated Reader’s Text of Newman’s Discursive Enquiries on Metaphysical Subjects*. Milwaukee: Marquette University Press.
- NEWMAN, John Henry. 1871. *Kalista czyli obraz historyczny z III. wieku*. Tłum. Eleonora Ziemięcka. Kraków: Wydawnictwo Dzieł Katolickich Władysława Jaworskiego.
- NEWMAN, John Henry. 1873. *The Idea of a University. Defined and Illustrated*. Wyd. 3. London: Basil Montagu Pickering.
- NEWMAN, John Henry. 1904. *Sermons Preached on Various Occasions*. London: Longmans, Green & Co.
- NEWMAN, John Henry. 1907. *Parochial and Plain Sermons*. T. 6. London: Longmans, Green & Co.
- NEWMAN, John Henry. 1908. *Parochial and Plain Sermons*. T. 2. London: Longmans, Green & Co.
- NEWMAN, John Henry. 1913. *Sermon Notes 1849–1878*. Red. Fathers of the Birmingham Oratory. London: Longmans, Green, and Co.
- NEWMAN, John Henry. 1961. *Philosophical Readings in Cardinal Newman*. Red. James Collins. Chicago: Henry Regnery Company.
- NEWMAN, John Henry. 1967. *Rozmyślenia i modlitwy*. Tłum. Zygmunt Kubiak. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- NEWMAN, John Henry. 1970. *The Philosophical Notebook*. Red. Edward Sillem. T. 2. Louvain: Editions Nauwelaerts.
- NEWMAN, John Henry. 1989. *Logika wiary*. Tłum. Paweł Boharczyk. Wyd. 2. Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- NEWMAN, John Henry. 1990. *Idea uniwersytetu*. Tłum. Przemysław Mroczkowski. Warszawa: PWN.
- NEWMAN, John Henry. 2000. *Kazania uniwersyteckie. Piętnaście kazań wygłoszonych przed Uniwersytetem Oksfordzkim między 1826 a 1843 rokiem*. Tłum. Piotr Kostyło. Kraków: Znak.
- NEWMAN, John Henry. 2002. *List do księcia Norfolk. O sumieniu*. Tłum. Anna Muranty. Bydgoszcz: Homini.
- NEWMAN, John Henry. 2009. *Apologia pro vita sua*. Tłum. Stanisław Gąsiorowski. Warszawa: Fronda.

- PALEY, William. 2019. „Teologia naturalna – fragmenty”. Tłum. Bartosz Bukatko. *Studia z historii filozofii* 10 (2): 49–59. <https://doi.org/10.12775/szhf.2019.015>.
- PLATON. 1999. *Obrona Sokratesa*. W: Platon. *Dialogi*. Tłum. Władysław Witwicki. T. 1, 553–583. Kęty: Antyk.
- SCHOCKENHOFF, Eberhard. 2006. *Jaką pewność daje nam sumienie? Orientacja etyczna*. Tłum. Alojzy Marcol. Opole: Redakcja Wydawnictw Wydziału Teologicznego Uniwersytetu Opolskiego.
- SILLEM, Edward A. 1964. „Cardinal Newman’s «Grammar of Assent» on Conscience as a Way to God”. *The Heythrop Journal* 5 (4): 377–401. <https://doi.org/10.1111/j.1468-2265.1964.tb01062.x>.
- TATARKIEWICZ, Władysław. 1948. „Filozofia Newmana”. *Znak* 1 (3): 1–7.
- TOMASZ Z AKWINU. 2023. *Summa teologii, I, Q. 1–26*. Tłum. Mikołaj Olszewski i in. Toruń: W drodze.
- WALGRAVE, Jan Hendrik. 1960. *Newman the Theologian. The Nature of Belief and Doctrine as Exemplified in His Life and Works*. Tłum. A.V. Littledale. London: Sheed & Ward.

ARGUMENT Z SUMIENIA ZA ISTNIENIEM BOGA

STRESZCZENIE

Niedawno ogłoszony Doktorem Kościoła, John Henry Newman od kilkunastu lat jest odkrywany przez świat filozoficzny jako niezwykle interesujący i oryginalny myśliciel. Wiele z wątków, którym poświęcił swoje publikacje – równoległość poznania naukowego i potocznego, proces rozwoju idei, natura uniwersytetu, metoda personacji – są na nowo odkrywane i badane. Jednak najciekawszym z nich – i jako pierwszy kojarzącym się z Newmanem – jest jego teoria sumienia oraz argument z sumienia za istnieniem Boga. W niniejszym artykule została przedstawiona historia zmagania Newmana z jego argumentem, a także próba sformalizowania argumentu oraz krytyka, z jaką się spotkał.

Słowa kluczowe: sumienie; teizm; argument; istnienie Boga; John Henry Newman

THE ARGUMENT FROM CONSCIENCE FOR THE EXISTENCE OF GOD

SUMMARY

John Henry Newman, who has recently been proclaimed a Doctor of the Church, for the last few decades has been recognized by the philosophical community as a remarkably interesting and original thinker. Many of the topics covered in his works – the parallelism of scientific and everyday knowledge, the development of ideas, the nature of the university, the method of personation – are being rediscovered and explored. However, the most interesting of them (and the first to come to mind) is his theory of conscience and the argument from conscience for the existence of God. This article presents the history of Newman’s struggle with his “own chosen proof”, his attempt to formalize it, and the criticism it faced.

Keywords: conscience; theism; argument; existence of God; John Henry Newman