

S t a n i s ł a w R u c z a j

Sumienie jako droga do Boga – krytyczna analiza stanowiska J.H. Newmana*

Słowa kluczowe: *J.H. Newman, sumienie, etyka, Bóg, filozofia religii, źródła wiary*

W jaki sposób człowiek dochodzi do przekonania o istnieniu Boga? Jednej z klasycznych odpowiedzi na to pytanie udzielił kardynał J.H. Newman w *Logice wiary* (1874) (Newman 1989; dalej będę używać skrótu LW), dziele poświęconym kwestii genezy oraz racjonalności wiary religijnej. Według Newmana, jednostka zaczyna wierzyć, ponieważ postrzega Boga w głosie sumienia i towarzyszących mu emocjach. W artykule krytycznie analizuję propozycję słynnego konwertyty. Podstawowym przedmiotem mojej analizy będzie „argument z sumienia” z piątego rozdziału *Logiki wiary*. Interesuje mnie przede wszystkim kwestia genezy wiary, a nie jej racjonalności. Dlatego skupię się na zbadaniu, czy Newmanowski opis powstawania przekonania o istnieniu Boga jest zadowalający. W szczególności, chcę odpowiedzieć na dwa pytania: 1) W jakim sensie można powiedzieć, że jednostka doświadcza Boga w swoim sumieniu? 2) Czy doświadczenie to w jednoznaczny sposób wskazuje na Boga, tak jak chciałby tego Newman?

Najpierw wprowadzę centralne dla Newmana pojęcie „przyświadczenia realnego” (*real assent*). Następnie pokażę, jaką rolę odgrywa sumienie w poznaniu Boga w *Logice wiary*. Sugeruję, by odczytywać doświadczenie Boga w sumieniu jako rodzaj percepcji, przy której ważną rolę kognitywną odgrywają emocje.

* Artykuł powstał dzięki grantowi Narodowego Centrum Nauki „PRELUDIUM 9”, pt. „Czym jest wiara? O warunkach koniecznych i wystarczających dla powstania przekonań religijnych”, nr rejestracyjny 2015/17/N/HS1/02117.

W dalszej kolejności argumentuję, że fenomenologia doświadczenia sumienia nie narzuca wcale jednoznacznie teistycznej interpretacji. Trzeba zatem przyjąć dodatkowe w stosunku do doświadczenia mechanizmy, które wyjaśniają, dlaczego jednostka przyjmuje teistyczną (a nie jakąś inną) interpretację sumienia. W dziele Newmana można wyróżnić trzy takie mechanizmy.

1. Przyświadczenie realne i wiara religijna

Kluczową kategorią w badaniach Newmana nad naturą wiary religijnej jest „przyświadczenie realne”¹. Samo słowo „przyświadczenie” oznacza kategorię (bezwarunkowe) uznanie pewnych zdań czy sądów za prawdziwe (LW: 32). Takie uznanie usamodzielnia się wobec uznania racji za prawdziwością tychże zdań czy sądów (LW: 25–26, 75). Przyświadcza realnie jakiemuś zdaniu, jeśli wyraża ono dla mnie konkretną (a nie abstrakcyjną) rzeczywistość; w terminologii Newmana, chodzi o zdania, które „pojmuję realnie” (*real apprehension*) (LW: 38). Przyświadczeniu realnemu przeciwstawione jest przyświadczenie pojęciowe (*notional assent*). Przyświadcza pojęciowo pewnemu zdaniu, jeśli pojmuję je pojęciowo, to znaczy jeśli wyraża ono dla mnie pojęcia (abstrakcje) i relacje między nimi. Jedno i to samo zdanie może być pojmowane w sposób realny i w sposób pojęciowy przez tę samą osobę (LW: 30–31).

Kiedy zdanie wyraża dla mnie konkretną rzeczywistość? Newman stwierdza, że pojmowanie realne dotyczy „zdań pojmowanych jako przeżycia i obrazy, to jest oznaczających rzeczy” (LW: 51). Jay Newman wskazuje, że o różnicy między dwoma sposobami pojmowania decyduje m.in. obecność wrazeniowego korelatu przedmiotu w pierwszym przypadku i jego brak w drugim: „Kiedy postrzegamy, pamiętamy, co postrzegamy, lub wyobrażamy sobie, nasz umysł ma przed sobą wrażenia i sensacje, które nie towarzyszą pojmowaniu zdań pojęciowych” (Newman 1986: 44–45)². Zatem żeby realnie pojmować zdania o jakimś przedmiocie, muszą posiadać jego „obraz” (*image*), tj. nie-pojęciową, wrazeniową reprezentację tego przedmiotu. Przykłady podawane przez kardynała Newmana sugerują, że może chodzić o obraz zmysłowy rzeczy danej aktualnie lub w przeszłości w doświadczeniu („pamięć ładnej melodii

¹ W dalszej części tego rozdziału dla wygody utożsamiam realne przyświadczenie zdaniu o istnieniu Boga z żywieniem przekonania religijnego o treści „Bóg istnieje”. Pozwoli to nawiązać do współczesnego języka debaty w filozofii religii. Trzeba przy tym pamiętać, że nie każde przekonanie o treści religijnej jest przyświadczeniem realnym, ale tylko takie, które w odpowiedni sposób wiąże się z doświadczeniem jednostki i wpływa na jej życie.

² „By introspection we realize that real apprehension is accompanied by vivid imagery. When we perceive, remember what we perceive, or imagine, our mind has before it impressions and sensations that do not accompany apprehension of notional propositions”.

lub woni pewnego kwiatu”, LW: 39), skonstruowaną przez wyobraźnię wizualizację (wyobrażenie śmierci Cezara, LW: 41–42) lub reprezentację obiektu danego w introspekcji (Newman pisze o aktach „nadziei, dociekania, wysiłku, triumfu, rozczarowania, podejrzania, nienawiści (...)”, LW: 40).

Warunkiem możliwości przyświadczenia realnego jest zatem uzyskanie wraźniowej reprezentacji przedmiotu, którego dotyczy dane zdanie. Dotyczy to również sądów religijnych, takich jak „Bóg istnieje”. „Zdanie, że jest jeden osobowy i wszechobecny Bóg, można rozumieć dwojako: albo jako prawdę teologiczną, albo jako fakt religijny, a więc jako rzeczywistość” (LW: 105). Przyświadczenie pojęciowe temu pierwszemu zdaniu można zinterpretować jako uznanie, że pewien kompleks pojęć (pewna deskrypcja) posiada odniesienie; jest jeden byt, który „jest Osobą, Początkiem, Trwaniem i Końcem wszelkich rzeczy, życiem Prawa i Porządku, Władcą moralności, Istotą Najwyższą i Jedyną (...)” (LW: 93). Możliwość udzielenia przyświadczenia realnego takiemu zdaniu wiąże się z „obrazowym pojmowaniem [tej myśli]”, „wiarą tak, jakbym widział” (LW: 93–94). Chodzi zatem o utworzenie „obrazu” Boga, co wymaga „przeżycia lub pamięci faktu” (LW: 94), którego dotyczy zdanie. Zgrabnie uchwytuje różnicę między pojmowaniem pojęciowym a realnym zdania „Bóg istnieje” Mark Wynn:

(...) różnica między posiadaniem pojęcia a posiadaniem realnego obrazu Boga sprowadza się do różnicy między czysto werbalnym pojmowaniem Boskiej natury („dla celów dowodzenia” itp.) oraz pojmowaniem zakorzenionym w jakimś bezpośrednim, doświadczeniowym spotkaniu z Bogiem (...) (Wynn 2005: 18)³.

Uprawnione jest stwierdzenie, że – w kontekście religijnym – kategoria przyświadczenia realnego służy do wyrażenia „żywej wiary”. Dla kogoś, kto ma taką wiarę, sądy religijne nie wyrażają abstrakcyjnych prawd metafizycznych ale konkretną rzeczywistość, z którą związany jest „obraz”. Z tego powodu przyświadczenie realne różni się od pojęciowego, również jeśli chodzi o wymiar praktyczny, intensywność i subiektywność. Newman zauważa, że „fakt przyjęcia jakiegoś twierdzenia z przyświadczeniem realnym jest ubocznie zapowiedzią, że twierdzenie to będzie wprowadzone w czyn” (LW: 81), ponieważ związane z przyświadczeniem realnym obrazy oddziałują na emocje i pobudzają przez to do działania znacznie bardziej, niż abstrakcyjne idee (LW: 31, 81). Przyświadczenie realne charakteryzuje się również tym, że w wyższym stopniu niż przyświadczenie pojęciowe angażuje podmiot – „jest udzielane z osobistym zaangażowaniem się tego, kto go udziela” (LW: 51).

³ „(...) the distinction between having a notion and having a real image of God amounts to the distinction between having a verbal appreciation of the divine nature (for ‘purposes of proof’ and the like) and having an understanding that is grounded in some direct, experiential encounter with God (...)”.

2. Sumienie i poznanie Boga

Jako punkt wyjścia do analizy koncepcji kardynała Newmana posłuży mi historia o uczniach w drodze do Emaus z rozdz. 24 Ewangelii Łukasza:

Tego samego dnia dwaj z nich byli w drodze do wsi zwanej Emaus, oddalanej sześćdziesiąt stadiów od Jerozolimy. Rozmawiali oni z sobą o tym wszystkim, co się wydarzyło. Gdy tak rozmawiali i rozprawiali z sobą, sam Jezus przybliżył się i szedł z nimi. Lecz oczy ich były niejako na uwięzi, tak że Go nie poznali. (...) Gdy zajął z nimi miejsce u stołu, wziął chleb, odmówił błogosławieństwo, połamał go i dawał im. Wtedy oczy im się otworzyły i poznali Go, lecz On zniknął im z oczu. I mówili nawzajem do siebie: „Czy serce nie pałało w nas, kiedy rozmawiał z nami w drodze i Pisma nam wyjaśniał?”

Chciałbym zwrócić uwagę na to, że uczniowie wędrowali przez długi czas obok Jezusa, ale nie poznawali go. Dopiero po tym, jak przełamał przy nich chleb i zmówił błogosławieństwo, rozpoznali jego prawdziwą tożsamość. Co jednak kluczowe dla moich rozważań, już wcześniej na pewnym poziomie zdawali sobie sprawę, że to właśnie z Jezusem mieli do czynienia: „pałało w nich serce”, kiedy z nim rozmawiali. Rozpoznanie Jezusa dokonało się zatem w dwóch etapach. W pierwszym etapie uczniowie „wyczuwali”, że to właśnie Jezus idzie obok nich, chociaż intelektualnie nie zdawali sobie jeszcze z tego sprawy. W drugim etapie rozpoznanie Jezusa miało już charakter intelektualny – uczniowie uformowali sobie przekonanie, że to był Jezus, i zinterpretowali swoje wcześniejsze przeżycia emocjonalne przez pryzmat tego przekonania.

Sugeruję, że z podobnym, dwuetapowym procesem poznania Boga mamy do czynienia w koncepcji sumienia J.H. Newmana. Jak zaraz zobaczymy, Newman zakłada, że osoba, która ma poczucie obowiązku, tak naprawdę słyszy głos Boga. Jednostka wyczuwa, że poczucie obowiązku ma Boskie źródło. Przejawia się to w jej emocjach – tak samo, jak to, że uczniowie rozpoznali Jezusa już w drodze do Emaus, manifestowało się w ich „pałającym sercu”. Ten etap poznania Boga trzeba jednak odróżnić od etapu, na którym jednostka intelektualnie interpretuje swoje doświadczenie jako doświadczenie Boga (co wiąże się z udzieleniem przyświadczenia realnego zdaniu, że Bóg istnieje – czy też, mówiąc inaczej, utworzeniem przekonania o takiej treści).

Aby uzasadnić moją interpretację, dokonam teraz analizy tekstu Newmana. Następnie zwrócę uwagę na to, w jakim sensie poznanie Boga przez sumienie można określić jako „postrzeganie” Boga i jaką rolę w tym postrzeganiu pełnią emocje. W kolejnym paragrafie zbadam krytycznie, w jakiej relacji znajduje się doświadczenie sumienia do jego teistycznej interpretacji.

W ujęciu Newmana, sumienie „jest jedną rzeczywistością, która ma dwie różne funkcje” (Magill 2015: 148). Te funkcje to zmysł moralny i poczucie obowiązku. Zmysł moralny ocenia, czy dany czyn jest moralnie dobry, czy zły.

Z kolei poczucie obowiązku działa jako „autorytatywny doradca” (LW: 96), który wydaje jednostce polecenia („Zrób coś”, „Nie rób czegoś”). Dostarcza także afektywnej sankcji dla dobrego postępowania: „sumienie ciągle nakazuje nam groźbami i obietnicami, że musimy czynić dobro i unikać zła”. Chodzi o sankcje w postaci „spokojnego” i „niespokojnego” sumienia (LW: 96–97).

Newman zauważa, że z realizacją nakazów sumienia wiąże się „żywa świadomość powinności i odpowiedzialności”. Wskazuje ona na to, że sumienie „nie polega na sobie samym, lecz niepewnie sięga do czegoś poza sobą i niejasno dostrzega dla swych decyzji sankcję wyższą od siebie”. Mówiąc inaczej, napięcie, jakie towarzyszy podejmowaniu decyzji moralnej, zakłada, że – na pewnym poziomie – jednostka zdaje sobie sprawę, że nie chodzi w niej tylko o nią samą (o jej korzyść, dobre samopoczucie czy też estetyczną satysfakcję). To nie ona jest źródłem nakazów sumienia, ale przychodzą one z zewnątrz, od jakiejś rzeczywistości, wobec której czuje się odpowiedzialna („czy zachowam się tak, jak należy?”) i w stosunku do której odczuwa powinność („muszę to zrobić”). Z tego powodu sumienie określa się mianem „głosu” (LW: 97).

Dalej, zastosowanie się lub niezastosowanie do nakazu sumienia wzbudza w jednostce określone uczucia. Chodzi o uczucia takie jak: „wyrzuty robione samemu sobie, pałący wstyd, zgryzota, zimne przerażenie na myśl o przeszłości oraz ich przeciwieństwa, gdy sumienie jest spokojne, równie realne, choć mniej silne; zadowolenie z siebie, wewnętrzny spokój, lekkość serca (...)” (LW: 98). Jak zauważa Newman, sumienie „jest zawsze emocjonalne”, co odróżnia je od innych władz intelektualnych, takich jak rozsądek, zmysł praktyczny czy gust (tamże). Obecność tych emocji sugeruje, że na pewnym poziomie jednostka zdaje sobie sprawę, że rzeczywistość, od której pochodzą nakazy moralne (którą „słyszcy” w postaci głosu sumienia), jest osobowa.

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 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 uczucia są tego rodzaju, że wymagają jako swej przyczyny sprawczej istoty rozumnej (LW: 99).

Czuję się tak, a nie inaczej, kiedy zrobię coś, co uznaję za złe albo za dobre, ponieważ wyczuwam obecność pewnej osoby (posiadam jej „obraz”), która przemawia do mnie w sumieniu, nakazując i zabraniając mi pewnych czynów,

i której moje niemoralne zachowanie sprawia przykrość, a dobre uczynki ją cieszą. Ta osoba jest ze mną w pewnej relacji, którą można porównać do relacji rodzica z dzieckiem lub przełożonego z podwładnym.

Newman zauważa, że z obecności Boga zdają sobie sprawę już małe dzieci. Twierdzi, że dziecko wyczuwa, że znajduje się w obecności Boga, zanim jeszcze potrafi zwerbalizować swoje doświadczenie, podobnie jak niemowlę zdaje sobie sprawę z obecności matki (LW: 100). Dziecko posiada obraz Boga, „zanim stał się przedmiotem refleksji i zanim dziecko uznało go za pojęcie” (LW: 102). W jakimś stopniu zatem pojmuje ono realnie prawdy wiary, nim zacznie pojmować je pojęciowo. Ten drugi rodzaj pojmowania zakłada bowiem posiadanie rozbudowanego schematu pojęciowego.

Chociaż dziecko nie umie objaśnić lub zdefiniować słowa „Bóg”, to kiedy mu każą go używać, z jego czynów widać, że dla niego jest ono czymś więcej niż słowem. (...) ma w sobie coś, co naprawdę drga, reaguje i nadaje głębokie znaczenie lekcjom o woli i Opatrzności Bożej udzielanym mu przez jego pierwszych nauczycieli (LW: 102).

O tym, że dziecko posiada już obraz Boga, świadczy fakt, że spontanicznie akceptuje teistyczną interpretację swojego doświadczenia moralnego (identyfikuje swoje doświadczenie jako doświadczenie Boga). Dziecięcy „umysł silnym przecuciem sięga do myśli o moralnym Władcy, który jest nad nim, który pamięta o nim i jest sprawiedliwy. Myśl ta przychodzi do niego jak impuls naturalny” (LW: 101). Warunkiem tego, aby dziecko dokonało takiej identyfikacji, jest jednak – prawdopodobnie – jakiś rodzaj wpływu z zewnątrz. Istniejąca w dziecku wrażliwość na Boga musi zostać „uruchomiona” przez czynniki zewnętrzne, na przykład edukację religijną lub działanie łaski (LW: 103). Przyjęcie teistycznej interpretacji doświadczenia moralnego jest więc wynikiem zderzenia czynników zewnętrznych wobec dziecka z istniejącym już w nim w niepełnej postaci obrazem Boga. Uzyskany w ten sposób obraz Boga może być następnie pogłębiany i poszerzany w toku życia osoby (LW: 103). Otwiera się tu szeroka przestrzeń dla wolnego działania jednostki. Poznanie Boga przez sumienie nie kończy się zatem w momencie przyjęcia teistycznej interpretacji sumienia. Jest raczej tak, że przyjęcie takiej interpretacji daje jednostce punkt zaczepienia, który umożliwia jej dalszą eksplorację Boskiej natury. Utworzenie realnego obrazu Boga oznacza, że wiara jednostki zostaje „osadzona” w jej doświadczeniu. Jednostka może następnie – przez pryzmat doświadczenia Boga w sumieniu – dokonać reinterpretacji rzeczywistości.

Jaka wizja poznania Boga przez sumienie wyłania się z powyższej analizy? Tworzą ją trzy kluczowe elementy. Po pierwsze, jednostka zdaje sobie sprawę z tego, że głos sumienia jest tak naprawdę głosem Boga. Ta wiedza manifestuje się w jej emocjach. Po drugie, obraz Boga, będący wynikiem zetknięcia z Bogiem w sumieniu, posiadają nawet małe dzieci – dziecko „wyczuwa”

obecność Boga, zanim posiada odpowiednie pojęcia, by to wyrazić. Po trzecie, obraz Boga musi być zinterpretowany jako obraz Boga. Dopiero wówczas – kiedy jednostka nie tylko wyczuwa Boga, ale także jest przekonana, że to właśnie jego wyczuwa – może przyświadczyć realnie zdaniu, że Bóg istnieje. Wracając do zainspirowanego historią uczniów z Emaus podziału poznania Boga na dwa etapy, z przykładu z dzieckiem wynika, że przejście od jednego do drugiego etapu dokonuje się spontanicznie.

W tym miejscu należy doprecyzować, o jakim rodzaju poznania Boga przez sumienie mówimy u Newmana. Sądzę, że chodzi mu o to, że jednostka postrzega Boga w swoim sumieniu. Niektórzy autorzy mają tu pewne wątpliwości (por. Sillem 1964: 394; Price 1969: 341–344), jednak za taką interpretacją przemawia język, jakim posługuje się Newman: mówi o „wierzeniu tak, jakbym widział” (LW: 94) czy „dostrzeganiu” Boga w sumieniu (LW: 100). Szczególnie ilustratywny jest następujący cytat:

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 (LW: 99).

Grzesznik odczuwa lęk i niepokój, chociaż nikt poza nim nie wie o jego grzechu. Jest tak dlatego, że w introspekcji „dostrzega” Boga, który jest jego sędzią i którego się obawia. Za tym, by mówić o postrzeganiu Boga w sumieniu, przemawia też koncepcja obrazu, jaką posługuje się Newman. Wskazuje on, że – poza przypadkami wizualizacji będących dziełem wyobraźni – do powstania obrazu obiektu wymagane jest jego doświadczenie (Newman 1974; Newman 1986). Z tych też powodów Wynn porównuje Newmanowskie ujęcie doświadczenia religijnego do koncepcji percepcji Boga autorstwa Williama Alstona. Według Alstona, o percepcji Boga można mówić wtedy, kiedy Bóg – pośrednio, przez jakiś obiekt stworzony, lub bezpośrednio, jak w wizji mistycznej – prezentuje się jednostce jako posiadający pewną cechę lub wchodzący z nią w pewną relację (zob. Alston 1991). Doświadczenie sumienia w ujęciu Newmana jest właśnie „doświadczeniem Boga (lub w każdym razie «Boskiego głosu», jak nazywa on to gdzie indziej), a nie doświadczeniem czegoś innego, co [tylko] wskazuje na Boga” (Wynn 2005: 18)⁴.

Jak widzieliśmy, w poznaniu Boga przez sumienie znaczącą rolę odgrywają emocje. Ich rolę w poznaniu można rozumieć dwojako, w zależności od tego, czy przypiszemy im wartość kognitywną, czy nie. W pierwszym rozumieniu, emocje można utożsamić z rodzajem percepcji, który pozwala nam „zobaczyć

⁴ „(...) the experience to which he is alluding is of God (or at any rate, of God's 'voice', as he puts it elsewhere), and not of something else as pointing towards God”.

lub zarejestrować, i dzięki temu zrozumieć i docenić, różne rodzaje wartości w świecie, łącznie z wartościami moralnymi, religijnymi i estetycznymi” (West, Pelsler 2015: 300)⁵. W przypadku rozważanym przez Newmana chodzi o to, że emocje towarzyszące poczuciu obowiązku pozwalają na odkrycie pewnych własności Boga, lub jednostki jako znajdującej się w relacji do Boga. Na przykład lęk, jaki odczuwa grzesznik, jest medium, przez które odkrywa on, że Bóg jest na niego zagniewany; spokój sumienia jest z kolei medium, przez które jednostka odkrywa, że Bóg jest z niej zadowolony, itd. Za kognitywną interpretacją roli emocji w poznaniu Boga w koncepcji Newmana opowiada się M. Wynn, który rozważa też możliwość, że część z własności Boga nie może być zarejestrowana w inny sposób niż przez reakcje emocjonalne jednostki: „treść realnego obrazu Boga wykracza poza nasze możliwości werbalizacji i może być uchwycona w pełni tylko przez odpowiednie, nacechowane afektywnie doświadczenie moralne” (Wynn 2005: 19)⁶. W takiej wizji poznanie Boga, które dokonuje się poprzez emocjonalny wymiar sumienia, nie jest w pełni propozycjonalne.

W drugim rozumieniu, emocje tylko pojawiają się *przy okazji* poznania Boga, natomiast same nie są medium, przez które dokonuje się to poznanie. Lęk, jaki odczuwa grzesznik w przykładzie Newmana, nie jest sposobem, w jaki grzesznik rejestruje pewną cechę Boga, ale wyłącznie konsekwencją spostrzeżenia, że Bóg jest na niego zagniewany. Rola emocji w tym odczytaniu sprowadza się do bycia wskaźnikiem, który pozwala jednostce rozpoznać, że ma do czynienia z Bogiem (tak jak emocje kryjące się za zwrotem „pałanie serca” były dla uczniów wskaźnikiem, że rozmawiali z Jezusem). To drugie ujęcie roli emocji prowadzi do pewnej trudności. Można bowiem zapytać: jeżeli emocje nie pełnią funkcji kognitywnej, to w jaki sposób jednostka zdaje sobie sprawę, że głos sumienia, który słyszy, należy w ogóle do osoby Boskiej? Z analiz Newmana wynika, że samo poczucie obowiązku („głos sumienia”) nie mówi jeszcze nic o tym, że jego źródło ma charakter osobowy (ani tym bardziej Boski) – wskazują na to emocje, jakie mu towarzyszą. Jednak w rozważanym ujęciu, emocje te są *konsekwencją* rozpoznania Boskiego charakteru źródła głosu sumienia; to rozpoznanie (odkrycie, że głos sumienia pochodzi od Boga) musi dokonać się zatem przez jakieś inne medium. Jeżeli tak, to trzeba by przyjąć, że istnieje jakieś dodatkowe medium, przez które jednostka rejestruje Boski charakter głosu sumienia. Newman nie daje żadnej wskazówki,

⁵ „(...) to see or recognize, and thus to understand and appreciate, various kinds of value in the world, including moral, religious, and aesthetic value”.

⁶ „(...) the content of a real image of God exceeds our powers of verbalisation, and can only be grasped in full by way of relevant morally and affectively informed experience”.

czym mogłoby być to medium. Dlatego też założeń w dalszych rozważaniach kognitywną interpretację roli emocji.

Jednostka doświadcza zatem głosu Boga w swoim sumieniu poprzez poczucie obowiązku i emocjonalnie rejestruje Boski charakter tego głosu. Ten opis dotyczy pierwszego etapu poznania Boga przez sumienie. W drugim etapie zachodzi interpretacja doświadczenia obecnego w pierwszym etapie *jako* doświadczenia Boga. Przykład małego dziecka wskazywał, że interpretacja taka dokonuje się spontanicznie: w momencie, w którym jednostka uzyska odpowiednie pojęcia, zinterpretuje swoje doświadczenie w kategoriach teistycznych. Inny fragment sugeruje jednak, że proces ten może mieć charakter stopniowy: dziecko „(...) w nakazie sumienia bez uprzednich doświadczeń lub analogicznego rozumowania potrafi stopniowo dostrzegać głos, czy echa głosu, Pana żywego, osobowego i wszechmogącego” (LW: 100). Można też wyobrazić sobie, że taka interpretacja w ogóle nie ma miejsca: osoby niewierzące również mają poczucie obowiązku i związane z nim emocje. Co więcej, nawet osoby wierzące (a przynajmniej przyświadczonej pojęciowo zdaniom religijnym) mogą nie interpretować swojego doświadczenia moralnego w sposób teistyczny, choćby dlatego, że nie zwróciły uwagi na związek między swoimi przekonaniem a zjawiskami sumienia. Dlatego wydaje się, że możliwe jest faktyczne oddzielenie tych dwóch etapów poznania Boga. Jak pisze S. Gałęcki (2012: 285): „Obiektywnie doświadczenie sumienia jest doświadczeniem Boga; subiektywnie jednak może to być niedostrzegane. Zdaniem Newmana nie zmienia to jednak faktu, iż Bóg przemawia do nas także poprzez głos sumienia”.

Czy ma jednak sens mówienie, że jednostka postrzega Boga, jeśli postrzeżenie to ma charakter wyłącznie obiektywny, to znaczy kiedy jednostka nie zdaje sobie sprawy z tego, że to właśnie Boga postrzega? Sądzę, że odpowiedź na to pytanie jest twierdząca, co zgrabnie ilustruje przywołany już W. Alston:

Może istnieć rzeczywista świadomość Boga, której podmiot nie traktuje jako takiej. Po pierwsze, podmiot może jej tak nie traktować, ponieważ nie poświęca temu uwagi, chociaż – gdyby powstała taka kwestia – tak właśnie zinterpretowałby to doświadczenie. Druga możliwość dotyczy tego, że ktoś może faktycznie doświadczać Boga, nie posiadając nawet dyspozycji do tego, by zidentyfikować obiekt doświadczenia jako Boga, gdyby powstała taka kwestia, tak samo, jak ktoś może widzieć cyklotron, nie będąc świadomym, że to, co widzi, to cyklotron (Alston 1991: 11–12)⁷.

⁷ „There can be genuine awareness of God that the subject does not take as such. First, no such taking may occur because the subject is not attending to the matter, though she would so construe the experience if the question arose. A second possibility is that one may actually be experiencing God without even being disposed to identify the object of the experience as God if the question arose, just as one can see a cyclotron without realizing that what one sees is a cyclotron”.

Przyjmując kategorie Alstona, możemy utożsamić „rzeczywistą świadomość Boga, której podmiot nie traktuje jako takiej” z pierwszym etapem poznania Boga przez sumienie. Należy teraz zapytać, jak dokonuje się przejście od takiej świadomości Boga do jej zinterpretowania w kategoriach teistycznych? Co takiego w doświadczeniu sumienia motywuje jednostkę do zinterpretowania tego doświadczenia teistycznie? Jest to pytanie o treść doświadczenia w relacji do treści przekonania religijnego.

3. Obraz Boga i jego interpretacja

Aby odpowiedzieć na pierwsze pytanie, trzeba przypomnieć, że jednostka uświadamia sobie, że żyje w obecności Boga, kiedy zwraca uwagę na charakter emocji, jakie odczuwa. Newman w swoich notatkach pisze: „Posiadam w umyśle pewne uczucie i gdy tylko mam ku temu sposobność, odkrywam, że to jest właśnie takie uczucie, jak moje uczucia wobec rodzica lub życzliwego przełożonego” (Boekraad 1956: 67)⁸. Tym, co stanowi motywację do zinterpretowania doświadczenia sumienia w kategoriach teistycznych, jest zatem rozpoznanie podobieństwa między emocjami, jakie wiążą się z funkcjonowaniem sumienia, a emocjami odczuwanymi w relacjach międzyludzkich. Konsekwencją tego rozpoznania może być natychmiastowe lub stopniowe udzielenie przyświadczenia realnego zdaniu, że Bóg istnieje.

Wydaje się jednak, że rozpoznanie tego podobieństwa nie tłumaczy jeszcze, dlaczego doświadczenie zostaje zinterpretowane teistycznie. W introspekcji odkrywam, że czuję się tak, jakbym znajdował się w relacji do jakiejś osoby, której moje złe czyny wyrządzają przykrość, a dobre ją cieszą, wobec której odczuwam odpowiedzialność i powinność. Problem polega na tym, że opisane w ten sposób doświadczenie jest samo w sobie wieloznaczne. Wieloznaczność ta zachodzi na trzech poziomach. Po pierwsze, treść doświadczenia sumienia nie wskazuje wyraźnie na osobowe źródło tego doświadczenia. Po drugie, nawet jeśli treść doświadczenia sumienia wskazuje na takie źródło, to nie określa, czy chodzi o jedną, czy o wiele osób. Po trzecie, nawet jeśli treść doświadczenia sumienia wskazuje, że źródło doświadczenia jest jednoosobowe, to nie przesądza ona, że ta osoba jest Boska. Rozważmy te uwagi po kolei.

Trzeba zauważyć, że czym innym jest uświadomienie sobie podobieństwa (lub mówiąc inaczej, analogii) między dwoma zjawiskami, a czym innym – określona interpretacja tego podobieństwa. Rozpoznanie, że zarówno sumienie, jak i relacje międzyludzkie są w podobny sposób nacechowane emocjonalnie,

⁸ „I have a feeling in my mind, which as soon as I have occasion to recognise my feelings towards a parent or a kind superior, I find interpreted by it”.

nie musi mnie prowadzić w kierunku, jaki opisuje Newman. Można sobie wyobrazić, że odkrycie to prowadzi mnie do wniosku, że dobre i złe czyny po prostu *mają to do siebie*, że po ich popełnieniu czuję się tak, jakbym kogoś skrzywdził lub jakbym zasłużył na czyjąś pochwałę, niezależnie od tego, czy faktycznie przyniosły one komuś krzywdę lub korzyść. Taka interpretacja wskazuje na specyfikę ludzkiej reakcji na dobro i zło, a nie na osobowe źródło doświadczenia (por. Mackie 1983: 105).

Założmy jednak, że doświadczenie sumienia skłoni mnie do zinterpretowania go w kategoriach osobowych. Nawet w takiej sytuacji nasuwają się wątpliwości. W treści doświadczenia sumienia nie ma bowiem informacji o tym, czy emocjonalny wymiar sumienia związany jest z jedną osobą, czy też z wieloma, ani czy za każdym razem, kiedy takie emocje się pojawiają, odnoszą się one do tej samej osoby, co poprzednio (por. Oppy 2006: 370). Również w tym wymiarze treść doświadczenia sumienia jest więc niedookreślona.

Wreszcie, nawet jeśli treść doświadczenia sumienia jest na tyle wyraźna, że zmotywuje mnie do zinterpretowania go w kategoriach postrzeżenia jednej i zawsze tej samej osoby, to można twierdzić, że w treści tej nie zawiera się informacja o Boskości tej osoby. Newman poświęca dużo uwagi podobieństwu między emocjonalnym wymiarem sumienia a emocjonalnym wymiarem relacji z innymi ludźmi. Wydaje się jednak, że – aby wytłumaczyć powstanie przekonania o istnieniu Boga – emocjonalny charakter sumienia powinien nie tylko wskazywać na odniesienie osobowe, które leży u jego podstaw, ale także na Boską naturę tego odniesienia. Jeżeli zaś wskazuje na Boską naturę tego odniesienia, to czy dalej można mówić o podobieństwie między emocjonalnym wymiarem sumienia a emocjonalnym wymiarem relacji międzyludzkich? Sądzę, że są dwie możliwe odpowiedzi na tę wątpliwość.

Pierwsza odpowiedź wskazuje na fakt, że chociaż emocje w obydwu przypadkach są różne, to jednak nie są na tyle różne, by nie można było mówić o znaczącym podobieństwie. Na przykład można wskazywać, że istnieje taka specyficznie religijna emocja, jaką jest poczucie grzechu. W istotnym sensie przypomina ona poczucie winy, którego jednostka nabiera, kiedy uświadomi sobie, że wyrządziła komuś niesprawiedliwość. Jednocześnie poczucie grzechu nie sprowadza się tylko do poczucia winy⁹. W tym sensie poczucie grzechu może motywować mnie do zinterpretowania go w kategoriach teistycznych. Wydaje się jednak, że nie dokonam takiej interpretacji, jeśli nie posiadam już uprzednich przekonań o tym, że takie poczucie jest właśnie poczuciem

⁹ Różnice między „świeckimi” a „religijnymi” kategoriami etycznymi uchwytuje trafnie Wittgenstein (1995: 159): „Ludzie są religijni w takiej mierze, w jakiej uważają się nie tyle za niedoskonałych, co za chorych. Każdy jako tako przyzwoity człowiek uważa się za wysoce niedoskonałego, lecz człowiek religijny uważa się za nędznika”.

grzechu, to jest – wskazuje na Boga. Mówiąc inaczej, muszę już posiadać kryteria, które określają, że określone cechy doświadczenia świadczą o tym, że jednostce objawia się właśnie Bóg. Jak pisze Alston:

(...) jeżeli obiekt prezentuje się jako cechujący się czymś lub robiący coś takiego, że można naturalnie i rozsądnie spodziewać się, że Bóg będzie się tym cechował lub to robił, i/lub jeśli ktoś reaguje tak, jak spodziewamy się, że by zareagował w obecności Boga, to wspiera to twierdzenie, że to właśnie Bóg jest tym, kto prezentuje się w percepcji (Alston 1991: 98)¹⁰.

Można powiedzieć, że poczucie grzechu jest emocją, której należy się spodziewać, jeśli to właśnie Bóg prezentuje się w moim sumieniu. Z interpretacją tą wiąże się jednak oczywisty problem: zakłada ona już, że jednostka posiada szereg przekonań w tle, dotyczących natury Boga i sposobów, w jaki może się On objawiać. Jeśli nie posiada takich przekonań, samo doświadczenie nie skłoni jej do teistycznej interpretacji. Dlatego rację może mieć Mackie (1983: 105), który zauważa, że wnioskowanie Newmana zaakceptuje tylko osoba, która już wierzy w Boga.

Druga odpowiedź zakłada, że co prawda treść doświadczenia sumienia nie zawiera informacji o Boskości jego źródła, ale że informację tę można w stosunkowo prosty sposób wywnioskować, traktując treść tego doświadczenia jako przesłankę. W takim ujęciu jednostka dochodziłaby do uznania, że we własnym sumieniu spotyka się z Bogiem, obserwując swoje doświadczenie oraz dokonując odpowiedniego rozumowania. Rozważania Newmana w piątym rozdziale *Logiki wiary* można potraktować właśnie jako kombinację obserwacji oraz wnioskowania. Dodatkowo można przyjąć, że wnioskowanie takie dokonuje się *implicite* (por. rozważania o roli „zmysłu wnioskowania”, *sensus illativus*, w dochodzeniu do przyświadczenia realnego zdaniu „Bóg istnieje” w Magill 2015: 165) i mogą przeprowadzać je nawet małe dzieci. Przykładem takiego wnioskowania może być odkrycie, że osoba, z którą jednostka styka się w sumieniu, jest wszechwiedząca. Wniosek ten można wyprowadzić z faktu, że jednostka odczuwa wyrzuty sumienia, „choćby nawet czyn nie miał żadnych świadków” (LW: 98). Świadczy to, że Bóg wie nawet o tych uczynkach człowieka, o których nie wie żaden inny człowiek.

Jasne jest, że Newmanowi chodzi przy tym o to, że wnioskowania prowadzące do przyjęcia teistycznej interpretacji sumienia są *poprawne*. Dlatego ocena tej odpowiedzi zależy od oceny siły tych wnioskowań. Można potraktować je jako rozumowania abdukcyjne, które pokazują, że hipoteza teistyczna jest najlepszym wyjaśnieniem pewnych własności zjawisk sumienia. Nie

¹⁰ „(...) if the object presents itself as being or doing what it would be natural or reasonable to expect God to be or do, and/or if one reacts as one would expect to react to the presence of God, that supports the claim that it is indeed God Who is perceptually presented”.

zamierzam rozważać szczegółowo, czy faktycznie udaje im się to pokazać. Sądzę jednak, że wszystkie przedstawione wyżej zarzuty przeciwko tezie, że doświadczenie sumienia jednoznacznie wskazuje na Boskie źródło, są też jednocześnie zarzutami przeciwko poprawności rozumowania za tezą, że istnienie Boga najlepiej tłumaczy to doświadczenie (podobnie myślą Boekraad 1956: 54–55 oraz Oppy 2006: 390). Sam Newman co prawda zastrzeżę w jednym miejscu, że nie ma zamiaru „przytaczać argumentów na korzyść wiary w te doktryny, lecz zbadać, co znaczy wierzyć w nie, co robi umysł, co ogląda, gdy spełnia akt wiary”. Zauważa jednak po chwili, że „te same elementarne fakty, które tworzą przedmiot dla przyświadczenia, dostarczają także materiału do wniosku. Pokazując zaś, w co wierzymy, niechybnie pokażą też w pewnym stopniu, dlaczego wierzymy” (LW: 92). Każę to mniemać, że jeśli dane sumienia, do których odwołuje się Newman, nie narzucają jednostce jednoznacznej interpretacji teistycznej, to zagrożona jest konkluzja argumentu, głosząca, że teistyczna interpretacja jest interpretacją poprawną.

Jakie wnioski można wysnuć z powyższych analiz? Sądzę, że treść doświadczenia sumienia nie jest sama w sobie na tyle wyraźna, by wystarczająco tłumaczyła, dlaczego podmiot interpretuje to doświadczenie w kategoriach teistycznych. Potrzebne są dodatkowe czynniki, które sprawią, że jednostka przyjmie taką interpretację. Na podstawie piątego rozdziału *Logiki wiary* da się wyróżnić trzech kandydatów na takie dodatkowe czynniki. Pierwszym kandydatem jest jakiś rodzaj wrodzonej skłonności do interpretowania danych w sposób teistyczny (Wainwright 1995: 65). Ta możliwość szczególnie wyraźnie dochodzi do głosu w przypadku małego dziecka (LW: 100). Jak widzieliśmy, dziecko w naturalny sposób przyjmuje teistyczne interpretacje sumienia. Warunkiem tego, by taka skłonność została uruchomiona, jest odpowiedni impuls z zewnątrz, w postaci edukacji religijnej lub działania łaski. Innym czynnikiem, który powoduje, że jednostka przyjmuje teistyczną interpretację sumienia, są jej uprzednie przekonania na temat Boga. W szczególności chodzi tu o przekonania, że Bóg istnieje, że życie moralne jednostki rozgrywa się „w obecności” Boga, oraz że Bóg jest skłonny objawiać się w pewien określony sposób. Przekonania te jednostka może nabyć – w formie przyświadczeń pojęciowych – w drodze edukacji religijnej. Doświadczenie sumienia zostaje zidentyfikowane przez pryzmat tych przekonań jako doświadczenie Boga. Trzecim czynnikiem, który może odpowiadać za dokonanie teistycznej interpretacji sumienia, jest wnioskuwanie. Chociaż sama treść doświadczenia na pierwszy rzut oka nie daje jednostce motywacji do interpretacji teistycznej, taka motywacja pojawia się, kiedy jednostka zaczyna wyprowadzać wnioski z informacji zawartych w tej treści.

Zakończenie

Rozważania Newmana w piątym rozdziale *Logiki wiary* można zinterpretować jako analizę warunków powstawania przekonań religijnych. Brytyjski teolog wprowadza kategorię przyświadczenia realnego, aby wyrazić naturę przekonań religijnych, które towarzyszą żywej wierze. Warunkiem udzielenia przyświadczenia realnego zdaniu „Bóg istnieje” jest zetknięcie się z Bogiem w doświadczeniu sumienia. Każdy człowiek „słyszy” głos (lub „echo głosu”) Boga, który nakazuje mu lub zabrania pewnych czynów, oraz rejestruje własności Boga w swoich reakcjach emocjonalnych. Doświadczenie Boga na tym etapie można określić jako percepcję Boga – w rozumieniu Alstona.

Co ważne, jednostka nie musi zdawać sobie sprawy z tego, że obiektywnie postrzega Boga w sumieniu. Dlatego żeby przyświadczyć realnie zdaniu o istnieniu Boga, jednostka musi dodatkowo zinterpretować swoje doświadczenie w kategoriach teistycznych („to – moje doświadczenie – jest właśnie Bożym głosem”, „jestem smutny, bo Bóg jest na mnie zagniewany” itd.). Starałem się pokazać, że – nawet jeśli faktycznie mamy do czynienia z obiektywnym, nieuświadomionym postrzeganiem Boga w sumieniu – treść tego doświadczenia nie jest wystarczająco jednoznaczna, by wyjaśnić, dlaczego ktoś interpretuje je w kategoriach teistycznych. Dlatego potrzebne jest wprowadzenie dodatkowych mechanizmów, które przeprowadzają podmiot od nieuświadomionego do świadomego postrzegania Boga. W dziele Newmana można wskazać trzy takie mechanizmy. 1) Jednostka posiada wrodzoną (naturalną) skłonność do interpretacji danych sumienia w kategoriach teistycznych. Spontanicznie akceptuje teistyczne wyjaśnienia sumienia oraz preferuje takie wyjaśnienia w stosunku do innych wyjaśnień. 2) W interpretacji danych sumienia kluczowe są uprzednie przekonania jednostki. Może chodzić o przekonania dotyczące istnienia Boga, jego natury jako etycznego prawodawcy i sędziego, oraz relacji, w jakiej znajduje się do jednostki. Dane sumienia interpretowane są przez pryzmat tych przekonań. 3) Aby powiązać dane sumienia z sądem o istnieniu Boga, jednostka musi dokonać wnioscowania, traktując treść danych sumienia jak przesłankę.

Bibliografia

- Alston A. (1991), *Perceiving God. The Epistemology of Religious Experience*, Ithaca: Cornell University Press.
- Boekraad J. (1956), *Newman's Argument to the Existence of God*, „Philosophical Studies” 6, s. 50–71.

- Gałecki S. (2012), *Spór o sumienie. Źródła i konsekwencje etyki Johna Henry'ego Newmana*, Kraków: Universitas.
- Mackie J.L. (1983), *The Miracle of Theism: Arguments For and Against the Existence of God*, Oxford: Oxford University Press.
- Magill G. (2015), *Religious Morality in John Henry Newman. Hermeneutics of the Imagination*, New York: Springer International Publishing.
- Newman J. (1974), *Cardinal Newman's Phenomenology of Religious Belief*, „Religious Studies” 10 (2), s. 129–140.
- Newman J. (1986), *The Mental Philosophy of John Henry Newman*, Waterloo: Wilfrid Laurier University Press.
- Newman J.H. (1989), *Logika wiary*, przeł. P. Boharczyk, Warszawa: Instytut Wydawniczy Pax.
- Oppy G. (2006), *Arguing about Gods*, Cambridge: Cambridge University Press.
- Sillem E.A. (1964), *Cardinal Newman's "Grammar of Assent" on Conscience as a Way to God*, „The Heythrop Journal” 5 (4), s. 377–401.
- Wainwright W. (1995), *Reason and the Heart. A Prolegomenon to a Critique of Passional Reason*, Ithaca: Cornell University Press.
- West R., Pelsler A.C. (2015), *Perceiving God through Natural Beauty*, „Faith and Philosophy” 32 (3), s. 293–312.
- Wittgenstein, W. (1995), *Wykłady o religii i etyce*, przeł. W. Sady, Kraków: Znak.
- Wynn M. (2005), *Emotional Experience and Religious Understanding: Integrating Perception, Conception and Feeling*, Cambridge: Cambridge University Press.

Streszczenie

Celem artykułu jest krytyczna analiza koncepcji J.H. Newmana, zgodnie z którą doświadczenie sumienia prowadzi jednostkę do wiary w Boga. Fenomenologiczna analiza doświadczenia moralnego prowadzi Newmana do wniosku, że doświadczenie to jest zrozumiałe tylko wtedy, jeśli zinterpretujemy sumienie jako głos Boga. Pokazuję – wbrew Newmanowi – że doświadczenie sumienia nie jest jednoznaczne. Nie da się wyjaśnić, dlaczego jednostka interpretuje je w kategoriach teistycznych, a nie jakichś innych. Potrzebne jest przyjęcie dodatkowych mechanizmów, które tłumaczą, dlaczego jednostka zinterpretowała swoje sumienie w kategoriach teistycznych. Wskazuję, że w dziele Newmana można wyróżnić trzy takie mechanizmy.