

Grzegorz Klicki

Jednoznaczność w języku religijnym? Analiza krytyczna koncepcji William Alstona

Słowa kluczowe: *W. Alston, funkcjonalizm, język religijny, wiedza, działanie*

Debata o języku religijnym ma za sobą długą, obejmującą tysiąclecia, historię. Pamiętamy rozważania, jakie w tym temacie prowadzili neoplatonicy – to właśnie oni dali początek tak zwanej teologii negatywnej, wedle której istota najwyższa tak bardzo jest inna niż wszystko to, co można wyrazić w twierdzeniach pozytywnych, że jedynym sposobem mówienia o niej jest używanie zdań negatywnych, czyli stwierdzających, czym owa istota nie jest. Radykalną inność czy też transcendencję istoty najwyższej, i co za tym idzie, niemożność powiedzenia o niej niczego, co byłoby prawdziwe w klasycznym sensie, podkreślało też wielu teologów czy też filozofów chrześcijańskich z Tomaszem z Akwinu na czele. Tak więc można śmiało powiedzieć, że projekt wysunięty przez amerykańskiego filozofa Williama Alstona (1921–2009), który próbował dowieść, że pewne kategorie językowe mogą być odniesione do Boga jednoznacznie, a więc w tym samym znaczeniu, w jakim odnosimy je do ludzi, jest projektem oryginalnym. Spróbujmy przyjrzeć się w szczególach temu pomysłowi.

Zacznijmy od metody, jaką się Alston posługuje opracowując ów projekt. Metoda ta opiera się na funkcjonalizmie, stanowisku wypracowanym w filozofii umysłu, służącym do takiego oto interpretowania stanów mentalnych: *stan mentalny M to taki stan, który pojawia się w podmiocie na skutek jakiegoś bodźca zewnętrznego, po czym po odpowiedniej interakcji z innymi czynnikami mentalnymi wytwarza określone zewnętrzne zachowanie tego podmiotu*. Jak widać, funkcjonalistyczne podejście do zjawisk psychicznych celowo pomi-

ja sprawę ich natury – fizycznej, biologicznej – koncentrując się wyłącznie na funkcjach, jakie one pełnią¹. Zauważmy, że właśnie ta cecha funkcjonalizmu pozwala sensownie pytać o występowanie stanów mentalnych u innych niż ludzie podmiotów czy organizmów. Pytania o to, czy – i ewentualnie jak – myślą rzeczy materialne, ściślej komputery, postawiono właśnie w oparciu o funkcjonalizm. W tej właśnie cesze tego stanowiska – w tym, powtórzmy, że nie wysuwa ono żadnych propozycji co do wewnętrznej istoty przedmiotów, jakimi się zajmuje – ujrzał Alston szansę na realizację swego projektu, wedle którego człowiek może stosować pewne wyrażenia językowe do Boga tak samo, jak stosuje je do siebie. Bo skoro mówiąc na przykład o „stanie mentalnym” nie wchodzimy – na gruncie funkcjonalizmu – w pytania o jego naturę, a przez to możemy odnosić te słowa do różnych ontycznie przedmiotów, to czemu jednym z owych „przedmiotów” nie miałby być Bóg? – pyta Alston. Jednakże mimo stanięcia na funkcjonalistycznej pozycji natura Boga musi być przynajmniej ogólnie określona, jeśli chcemy wskazać te „miejsca”, gdzie można o nim mówić jednoznacznie. Alston przypomina nam cechy Boga, jakie zazwyczaj wymieniane są przez różnych myślicieli:

- a) bezcielesność,
- b) nieskończoność,
- c) beczasowość,
- d) absolutna prostota (brak złożzeń jakiegokolwiek rodzaju),
- e) Bóg nie tyle jest bytem, ile Czystym Istnieniem.

Punkty d) i e) wykluczają jakikolwiek moment wspólny między Bogiem a człowiekiem. Gdyby przyjąć, że Bóg jest rzeczywiście taki, jak w nich się sugeruje, wówczas możliwość jednoznacznego mówienia o nim z miejsca by odpadła. Alston jednak ma te sugestie za nieprzekonujące. Przyjmuje jednocześnie, że punkty a), b) i c) wcale nie przeszkadzają nam używać pewnych wyrażeń do Boga tak, jak używamy ich do siebie samych². Bóg zatem jest – wedle Alstona – bezcielesny, nieskończony i beczasowy, ale nie jest aż tak prosty, jak chciał Tomasz z Akwinu, ani nie jest Czystym Byciem samym w sobie

Ważną rzeczą jest tu podkreślenie, że tymi wyrażeniami ludzkiej mowy, pod jakie w tym samym ich znaczeniu podpada też Bóg są, pisze Alston, przede wszystkim terminy psychologiczne, takie jak „stan mentalny”, „żywić pogląd”, „chcieć coś zrobić”, „poznać coś” „działać”, „kochać”³.

¹ Por. J. Bremer, *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków 2010, s. 121–136.

² W. Alston, *Functionalism and theological language*, w: tenże, *Divine Nature and Humane Language*, Cornell University Press, Ithaca and London 1989, s. 64.

³ Tamże, s. 65.

Po drugie, terminy te, choć wedle Alstona mogą być użyte w tym samym znaczeniu w stosunku do człowieka i Boga, to jednak znaczenie to nie zawsze ściśle będzie się pokrywać z tym znaczeniem, jakie mają w mowie potocznej. Często wymagają one bowiem pewnej funkcjonalistycznej modyfikacji znaczeniowej – trzeba je, jeśli wolno tak powiedzieć, przepuścić przez filtr funkcjonalizmu.

Konieczność trzeba też za Alstonem zauważyć, że także sam funkcjonalizm, jeśli chcemy go wykorzystać w argumentacji z filozofii religii, nie może być ściśle tym, czym był w tradycyjnej filozofii umysłu. Przede wszystkim zmienione muszą zostać występujące w funkcjonalistycznych wyjaśnieniach kwestie przyczynowości.

W ludziach czy w komputerach zjawiska mentalne mogą być, czy też są powodowane przez jakieś przyczyny – ból to skutek przyczyny, jaką może być choćby ukłucie ręki igłą. Jednak takie relacje jak relacja przyczyny do skutku, jeśli mają faktycznie zachodzić, przebiegają w czasie. Wklucie igły w rękę czasowo wyprzedza ból, jaki w rękę odczuwamy. Jasne jest jednak, że nic takiego nie może zachodzić w przypadku bezczasowego bytu, jakim jest Bóg. Nie można powiedzieć, że Jego stany mentalne są powodowane przez jakieś bodźce, że – innymi słowy – Bóg nie miał jakiegoś stanu mentalnego x , po czym pod wpływem przyczyny y stan ten się w nim pojawił. Taki obrót rzeczy zakładałby czas, a przecież jego upływ w żadnym stopniu Boga nie dotyczy.

Tak więc o ile funkcjonalizm używany jako teoria objaśniająca ludzki umysł tłumaczył przyczynowo wszystko to, co się w tym umyśle pojawia, to funkcjonalizm zastosowany do umysłu boskiego musi tę przyczynowość odrzucić – i tak właśnie Alston czyni. Po tej korekcie, funkcjonalizm nie składa się już z trzech czynników: (a) przyczyna stanu mentalnego, (b) związek stanu mentalnego z innymi takimi stanami, (c) odpowiednia reakcja podmiotu na tę przyczynę – ale tylko z dwóch spośród tych czynników: (b) i (c).

Dwuczłonowy funkcjonalizm wymaga jednak dalszej przeróbki. Tym razem chodzi o relacje między jednym stanem mentalnym Boga a innymi stanami, jakie w nim występują. W komputerze czy też w umyśle człowieka stany mentalne wiążą się ze sobą czasowo. Na przykład po pomyśleniu o czymś następuje wyobrażenie sobie tego czegoś, jeszcze potem chęć albo niechęć postąpienia według tej myśli czy wyobrażenia, itp. Jedne zjawiska psychiczne następują po drugich, drugie po trzecich itd., a wszystko to, rzecz jasna, dzieje się w czasie. Nic takiego nie może zachodzić w Bogu. W nim stany mentalne istnieją symultanicznie – wszystkie naraz, czy raczej wszystkie w „wiecznym teraz”.

Alston podkreśla, że w człowieku również podobny symultанизm spotykamy – na przykład wtedy, gdy chcemy uzyskać pewną rzecz a , ale do jej uży-

skania konieczne jest uczynienie rzeczy *b*; jeśli *b* jest warunkiem *a*, i wiemy, że uczynienie *b* jest możliwe, to czynimy *b* przez wzgląd na *a*. Cel, dla jakiego działamy, i działanie warunkujące realizację tego celu zbiegają się w nas w jedno – to znaczy zachodzą jednocześnie.

Możemy wręcz, wedle Alstona, mówić o czymś w rodzaju przypominającej prawo (ang. *lawlike*) zasady, która poucza, że zawsze, gdy jedna rzecz jest warunkiem uzyskania innej, to będziemy tę pierwszą – a więc warunkującą – rzecz czy czynność wykonywać. Gdy pominiemy czasowość, która działa w ludzkiej psychice, a skoncentrujemy się tylko na takich symultanicznych prawidłach ludzkiej psychiki, to na ich bazie będziemy mogli opisywać dosłownie także boską psychikę.

Teza ta jednak jest – podkreślmy od siebie – bardzo wątpliwa. Nawet jeśli przyjmiemy, że ludzki umysł działa w pewnych obszarach symultanicznie w omówionym powyżej sensie, to i tak nie jest to taki sam symultanizm, jak ten, który ma miejsce w psychice boskiej – a właśnie ludzki i boski umysł musiałyby być w tym samym sensie symultaniczne, jeśli pewne pojęcia psychologiczne miałyby się odnosić tak samo do Boga i człowieka.

Symultanizm to coś, co w sensie ścisłym nie istnieje w ludzkiej psychice, i przykład owego symultanizmu, jaki powyżej za Alstonem zarysowałem, jest przykładem chybionym. Pomyślmy tylko: wedle Alstona, jeśli – przykładowo – moim celem jest uzyskanie tytułu zawodowego magistra, a ponadto wiem, że mogę taki tytuł uzyskać i środkiem do uzyskania tego tytułu jest pilne przykładanie się do studiów magisterskich – to cel działania i środek, jaki do niego prowadzi, zbiegają się tu w czasie (to ma być przykład „jednoczesności” czy też symultanizmu, jaki występuje w ludzkim umyśle). Zauważmy jednak, że przykład ten nie ukazuje żadnej jednoczesności – cel i środek, który ma ów cel zrealizować, wcale nie dzieją się tutaj w tym samym czasie: studia magisterskie i nadanie tytułu magistra to osobne wydarzenia, w żadnym razie nie pokrywające się czasowo.

Chcąc obronić Alstonowy przykład ktoś mógłby powiedzieć, że cel działania i działanie, które ma ów cel ziścić, nie są wprawdzie jednoczesne, ale jednoczesne jest działanie i *myślenie* o celu działania (studiując na studiach magisterskich, nieustannie myślę o tym celu, jakim jest uzyskanie tytułu magistra; dopiero tu spotykamy się z jednoczesnością).

Niestety i tą furtką nie możemy wyjść z trudnego położenia, w jakim się przez Alstona znajdujemy: myślenie o celu działania i samo działanie także nie są jednoczesne. Nie sięgając po wyszukane ilustracje, wystarczy przypomnieć, że student studiów magisterskich, gdy przebywa na wyjeździe wakacyjnym, wciąż – przynajmniej niekiedy – myśli o zdobyciu tytułu magistra, ale nie robi wtedy nic, by go osiągnąć. Myślenie o celu działania i samo działanie nie dzieją się tu zatem w jednym czasie.

Ludzka psychika jest czasowa, boska psychika jest wręcz pozaczasowa.

Wydaje się w związku z tym, że nawet gdyby („na uparteo”, jak się kolokwialnie mówi) wskazać takie procesy w ludzkim umyśle, które byłyby jednocześnie, to nie mogłyby one być podstawą tworzenia pojęć opisujących dosłownie boską psychikę. Zauważmy choćby, że nawet gdybyśmy ostatecznie zgodzili się nazwać „jednocześnie” posiadanie zamiaru realizacji jakiegoś celu i samo działanie w kierunku tej realizacji, to byłby to tylko bardzo luźny, niemal metaforyczny sens słowa „jednocześnie”. Nie da się jednak w oparciu o ludzką psychikę, która może bywa niekiedy w takim luźnym sensie „jednoczesna”, utworzyć pojęć, które będą dosłownie ujmować pozaczasową psychikę Boga.

Pojęcia psychologiczne urobione w oparciu o tezę o istnieniu jednoczesnych zjawisk w psychice ludzkiej mogłyby tylko metaforycznie czy analogiczne zostać odniesione do umysłu boskiego. A że mówiąc o Bogu człowiek używa tylko metafor czy analogii, jest w refleksji o języku religijnym tezą prawie banalną i rozważania Alstona nie okazują się niczym innym jak tylko funkcjonalistyczną wersją tej starej tezy.

Spójrzmy teraz na przykłady analiz, jakie przeprowadził Alston, a które dotyczą takich pojęć jak „wszechwiedza”, „doskonała dobroć” „wszechmoc” – czyli typowych pojęć odnoszonych do Boga. Uważam, że jest rzeczą jasną, iż w wyniku tych analiz pojęcia te nie stają się dosłowne, a pozostają takie, jakimi zawsze były, to jest co najwyżej analogiczne.

Każde z tych religijnych pojęć, pisze Alston, wiąże się ze zwykłymi pojęciami, takimi jak „przekonanie” i „chcenie” te zaś, zwłaszcza na gruncie funkcjonalizmu, związane są z zachowaniem się podmiotu. Tak na przykład „chcenie” czy też „posiadanie woli zrobienia czegoś” podpada pod funkcjonalistyczny schemat takiej oto treści: jeśli *S* chce *p*, ale wierzy, że uczynienie *A* spowoduje *p*, to *S* będzie robił *A*.

Ludzie jednak – pisze Alston – nie zachowują się na tak prostej zasadzie. Może być przecież wiele powodów, dla których mimo tego, że *A* jest warunkiem uzyskania *p*, *S* nie czyni *A*, chociaż chce *p*. Najzwyczajniej *S* może nie mieć okazji, by robić *A*, może też nie mieć możliwości, by robić *A*, może ono budzić w nim odrazę itp.

Alston zatem modyfikuje ten schemat przywołując pojęcie skłonności czy też tendencji do robienia czegoś – w nowej wersji schemat wygląda tak: gdy *S* chce *p*, ale warunkiem jego osiągnięcia jest uczynienie *A*, to *S* będzie miał skłonność do czynienia *A*. Czy tak rozumiane „chcenie” może stosować się do Boga?

Jeśli uznamy, że pojęcie „chcenia” i pojęcie „skłonności do robienia czegoś” są tym samym, nie unikniemy problemu, który nurtował już starożytnych: jak pogodzić to, że Bóg chce czegoś, z tym, że jest doskonały? Jeśli Bóg cze-

gość chce, czy też ma skłonność do robienia czegoś, to musi to oznaczać, że czegoś mu brakuje. Nie musimy jednak, wedle Alstona, ulegać tej trudności. Można bowiem uznać, że chcenie czy też skłonność do czegoś pełni wyłącznie funkcję ustanawiania celów działania. „Chcieć coś zrobić” to, mówi Alston, najzwyczajniej ustalić cel działania⁴.

Oczywiście u człowieka tak rozumiane „chcenie” będzie realizować się na różnych poziomach: cielesnym (potrzeby żywotne), emocjonalnym, racjonalnym. Bóg jest jednak prosty – i chcenie czegoś, czyli ustanawianie celów dla działania, rozgrywa się tylko na jednym poznawczym poziomie. Zauważa Alston przy tym, że nie ma w Bogu sprzeczności czy choćby tylko niezgodności między tym, czego on „chce”, a tym, co „rozpoznaje jako najlepsze”. A zatem „rozpoznanie, że coś jest dobre” jest lepszym określeniem boskiego chcenia niż „ustanawianie celów”, jeśli mówimy o Bogu. Ale to nie wszystko! W boskim podmiocie nie może być różnicy między wolą, a więc „rozpoznanie, że coś jest dobre”, a działaniem realizującym to, co zostało tak rozpoznane, ponieważ Bóg nie podlega żadnym ograniczeniom i jego możliwości są zawsze perfekcyjne. Okazuje się zatem, że boskie „chcenie” jest albo „rozpoznanie tego, co najlepsze, by to zrealizować”, albo po prostu samym działaniem realizującym owo rozpoznane dobro.

Wedle Alstona, nic nie stoi na przeszkodzie, by również ludzkie chcenie rozumieć najzwyczajniej jako „rozpoznanie najlepszego i jego realizację (czy też próbę realizacji)”. Mamy tu więc – pisze Alston – przykład pojęciowej jednoznaczności, czyli sytuacji, w której pojęcie „chcieć coś zrobić” możemy odnosić do Boga w tym samym znaczeniu, w jakim odnosimy je do ludzi.

Nie wydaje się jednak, byśmy naprawdę mieli tu do czynienia z przykładem jednoznaczności. Nie możemy bowiem rozumieć pojęcia „rozpoznanie najlepszego celu działania” inaczej, jak tylko czasowo. W związku z tym można owo pojęcie mieć za równoznaczne z pojęciem „chcenia” tylko wtedy, gdy opisujemy chcenie ludzkie, gdyż tylko ono dzieje się w czasie.

Gdybyśmy jednak powiedzieli, że Bóg rozpoznaje cel działania, i w tym sensie „chce czegoś”, to owe boskie „rozpoznanie” musielibyśmy rozumieć jakoś pozaczasowo. Pojawia się jednak pytanie: czy jesteśmy w stanie zrozumieć, co to znaczy „rozpoznać cel pozaczasowo”? Zdaje się, że czegoś takiego nie możemy zrozumieć. Funkcjonalistyczny znak równości między „chceniem” a „rozpoznanie celu działania” nie pozwala nam zatem na mówienie, że Bóg i człowiek „chcą czegoś” w tym samym sensie.

⁴ „What we need for our purposes, and for purposes of human psychology, is a sense in which we want in any ‘goal-setting’ state”, tamże, s. 75.

Rozwiązanie Alstona, które krytycznie przedstawiłem powyżej, może być co najwyżej przykładem nowej (funkcjonalistycznej) wersji tezy o analogicznym (*resp.* metaforycznym) charakterze języka religijnego.

Funkcjonalizm ściśle wiąże psychikę i zewnętrzne zachowanie. W tym punkcie do pewnego stopnia kontynuuje on tradycję behawioryzmu. Jak wiadomo, behawioryzm utożsamiał stany psychiczne i zachowanie z tego powodu, aby umożliwić ich intersubiektywny opis. Jeśli przykładowo emocje jakiegoś osobnika *x* (np. gniew czy radość) uznamy za tożsame z jego cielesnym zachowaniem, to staną się one dostępne obserwacji dla wszystkich, którzy zechcą je obserwować. Przez taki zabieg pojęcia „gniew” czy „radość” zaczynają mieć znaczenie wspólne dla większej ilości podmiotów poznania, dzięki czemu staje się możliwa jakakolwiek obiektywna wiedza o tych zjawiskach.

Wyznaczonym przez behawioryzm tropem poszedł funkcjonalizm, gdy podkreślał, że stany mentalne muszą wiązać się z działaniem zewnętrznym. Także tutaj chodziło o to, by sądy psychologiczne – o gniewie, wyobrażeniach, myślach – były intersubiektywne. Funkcjonalizm nie szedł tak daleko jak behawioryzm, bo w odróżnieniu od tego ostatniego nie przyjmował, że zdarzenia mentalne są tym samym co działania zewnętrzne, a pozostawiał tym zdarzeniom pewną autonomię; niemniej oba stanowiska wiązały psychikę z zachowaniem, by uczynić ją dostępną intersubiektywnej obserwacji. Związanie psychiki z działaniem zewnętrznym to jedyny sposób, by sądy dotyczące psychiki mogły znaczyć to samo dla większej liczby obserwatorów. Zapytajmy jednak, czy takie związanie psychiki z działaniem można odnieść także do Boga?

Alston w sposób pomysłowy próbuje to zrobić, ale, jak pokażę, przykłady boskich „działań”, które podaje, nie mogą sprostać podstawowemu celowi, dla którego wiązano psychikę z działaniami, to znaczy nie mogą być podstawą intersubiektywnych sądów na temat boskiej psychiki. W konsekwencji cały sens łączenia psychiki z działaniem po prostu tu upada.

Możemy przyjąć, że ze zjawiskiem psychicznym, takim jak przykładowo poznawanie, wiążą się określone zachowania, a następnie zgodzić się między sobą, że znaczenie terminu „poznawanie” będziemy wiązać z owymi zachowaniami. W ten sposób znaczenie tego terminu jest dla nas wspólne, bo zgadzamy się, że dotyczy ono działań, które wszyscy tak samo widzimy, słyszymy itp. Gdy jednak przyjrzymy się temu, co Alston wskazuje jako działania Boga, od razu stanie się jasne, że nie mogą one być podstawą żadnej intersubiektywnej zgody semantycznej. Spójrzmy teraz na szczegóły tej kwestii.

Pierwsze, co Alston robi, gdy próbuje wykazać, że boską psychikę można częściowo rozumieć w kategoriach boskich działań, to odpowiednio przerabia pojęcia działania. Musi, jak pisze, to zrobić, bo działanie takie, jakie występuje u ludzi, jest przede wszystkim działaniem cielesnym, a więc polegającym na poruszaniu częściami ciała, jak ręce, nogi, mięśnie itp. Gdyby, mówi Alston,

pojęcie działania musiało znaczyć tyle, co działanie cielesne, to nie można by sensownie mówić o jakimkolwiek działaniu Boga, który przecież ciała nie ma.

Trudność tę Alston uchyla zauważając, że poruszanie ciałem (dłońmi, rękami, nogami itp.) nie musi wchodzić w skład tego, co nazywamy działaniem. Działanie – pisze Alston – to przede wszystkim „powodowanie skutków w świecie”, „tworzenie, względnie niszczenie czegoś”, a „poruszenie części ciała” wiąże się z tak rozumianym działaniem tylko przygodnie, to znaczy równie dobrze może się ono odbywać bez owego poruszania, po prostu samą wolą uczynienia czegoś – i tak to jest w przypadku Boga. Działa on, czyli sprawia, że zachodzą zmiany w świecie, po prostu chcąc, by te zmiany zaszły, nie potrzeba tu ruchów ciała⁵.

Tak właśnie Alston przerabia pojęcie „działania”, po czym w funkcjonalistycznym duchu łączy je ze zjawiskami z boskiej psychiki.

Zauważmy jednak ze swej strony, że po obdarciu pojęcia działania z cielesnych (fizycznych) elementów łączenie takie traci jakikolwiek sens, gdyż nie może już być podstawą intersubiektywnych porozumień w sprawie znaczenia pojęć psychologicznych.

Jeśli na przykład myślenie przestanie przejawiać się w cielesny, postrzegalny zmysłami sposób, a uznamy, że przejawia się ono jakimś niewidzialnym działaniem – to takie niewidzialne działanie nijak nie może być nam pomocne, gdy będziemy chcieli w szerszej grupie ludzi ustalić, co znaczy termin „myślenie”. Niewidzialne działanie jest przecież tak samo – jeśli nie bardziej – niedostępne intersubiektywnemu oglądowi, jak czysto mentalny akt myślenia.

Alston, kierując się funkcjonalizmem, łączy boskie poznanie z boskim działaniem, ale nie może on osiągnąć celu, dla którego funkcjonalizm łączy poznanie z działaniem, czyli intersubiektywnego sensu kategorii „akt poznawczy”. Nie można bowiem intersubiektywnie ustalić i wiedzieć, co znaczy boskie poznanie na podstawie boskiego działania, gdyż to ostatnie jest tak samo niedostępne intersubiektywnej obserwacji, jak to pierwsze.

Spójrzmy teraz na to, jak wedle Alstona ma się w boskim umyśle połączenie poznania z działaniem. Pierwszym, na co zwraca on uwagę, jest to, że w Bogu nie występują żadne poznania, których prawdziwość byłaby dla Boga wątpliwa: poznanie boskie jest całe prawdziwe i ma on całkowitą pewność

⁵ „If such concepts are to apply to God, then God will have to be capable of behavior, and it might be thought that this is impossible without a body. If God has no body to move, how can He do anything, in the same sense in which an embodied human being does things? But this is not an insuperable difficulty. The core concept of human action is not movement of one's own body, but rather bringing about a change in the world – directly or indirectly – by an act of will, decision or intension. That concept can be intelligibly applied to a purely spiritual deity”, tamże s. 72.

tej prawdziwości⁶. Takie poznanie może być przewodnikiem działania tylko wtedy – twierdzi Alston – kiedy Bóg nie stwarza świata w każdym najdrobniejszym szczególe, ale kiedy jest w świecie coś faktycznie niezależnego od jego stwórczych aktów. Przykładem czegoś takiego, mówi Alston, jest wolna wola ludzi⁷. Aby poznawać to, co kierujący się nią człowiek robi ze swoim życiem, i ewentualnie jakoś w to życie ingerować, Bóg musi owe wolne ludzkie decyzje poznawać. I właśnie wszystkie te ingerencje w życie człowieka są przykładem boskich działań, którym przewodzi Boskie poznanie (dotyczące ludzi).

W ten sposób – wedle Alstona – ma się w Bogu realizować funkcjonalistyczny wymóg łączenia zjawisk mentalnych (tu: poznania i wiedzy) z obserwowalnym intersubiektywnie działaniem. Po drugie zaś mamy przykład ludzkiego pojęcia – pojęcia poznania – które możemy stosować do Boga w tym samym sensie, w jakim stosujemy je do człowieka.

Pomińmy na razie problem jednoznaczności, a skoncentrujmy się na relacji poznania i działania, jaka zachodzi w Bogu wedle Alstona. Pierwsze, co rzuca się w oczy, to wielkie pęknięcie między relacją poznanie-działanie, gdy występuje ona w człowieku, a tą samą relacją, gdy występuje ona w Bogu. Różnica ta polega na tym, że w przypadku człowieka wiadomo, które działania należy wiązać z poznaniem czy wiedzą, dzięki czemu wewnętrzne zjawisko, jakim jest poznawanie, może uzyskać intersubiektywny sens.

Jeśli jakiś człowiek *x* mówi, że coś poznał, czy też że wie coś w jakiejś sprawie, to w tym wypadku pojęcia poznania czy wiedzy nie muszą pozostawać tajemniczymi faktami dziejącymi się we wnętrzu tego człowieka – dokładnie wiemy bowiem, jak się ów człowiek zachowa: na przykład odpowie, gdy zadamy mu pytania, wyjaśni, gdy poprosimy o wyjaśnienia, ukaże źródła posiadanej wiedzy, gdy tego zażądamy, itp. W ten sposób funkcjonalizm wiąże pojęcie wiedzy (*resp.* poznania) z pojęciem zachowania, a robi to po to, by pierwsze z tych pojęć można było rozumieć intersubiektywnie (*resp.* publicznie).

Tymczasem boskie ingerencje w ludzkie życie, które łączą się z rozpoznawaniem przez Boga wolnych decyzji ludzi, nie mogą być podstawą intersubiektywnego porozumienia w sprawie znaczenia pojęcia „boskie rozpoznawanie”.

⁶ „Belief’ in the sense in which it is contrasted with knowledge, ‘mere belief’, does not apply to God. Since God is a perfect cognizer, He has no beliefs that do not count as knowledge”, tamże, s. 76.

⁷ „Suppose, on the other hand, that God does not determine every detail of creation. He voluntarily abstains from determining the choices of free agents like human beings. This means that there will be certain aspects of creation that He does not know about just by knowing His own creative acts. With respect to the choices of free agents and states of affair affected by them, he will have to ‘look and see’ how things came out in order to know what they are”, tamże, s. 77.

Jest tak dlatego, że nie da się pokazać takiej ingerencji boskiej w ludzkie życie, która byłaby boską ingerencją dla wszystkich zainteresowanych obserwatorów. Na przykłady takich ingerencji nie nadają się nawet jakieś nadzwyczajne wydarzenia („cuda”) dziejące się niekiedy z ludźmi. Dla wierzącego będą one cudami, które zdziałał Bóg, dla ufologa sygnałami, jakie wysyłają nam istoty zamieszkujące pozaziemskie cywilizacje, z kolei ateiście przypomną, że nasza wiedza jest na etapie bardzo jeszcze nierozwiniętym i są zdarzenia, których wyjaśnić nie umiemy. Gdyby ingerencje Boga w ludzkie życie były takie, że każdy ich obserwator widziałby w nich działanie Boga, bo nic innego widzieć by w nich nie mógł, to rzeczywiście byłoby tak, że ingerencje te mogłyby służyć jako podstawa do intersubiektywnego rozumienia takich pojęć, jak „boska wiedza” czy „boskie rozpoznawanie”. Ingerencje te takie jednak nie są.

Nie można zatem połączyć boskiego poznania z boskim działaniem, by zobiektywizować znaczenie pierwszego z tych dwóch pojęć. Oznacza to, że celu, dla którego funkcjonalizm łączył poznanie z działaniem, nie da się w przypadku Boga zrealizować. To z kolei czyni bardzo wątpliwym sam pomysł aplikowania funkcjonalizmu do psychiki Boga.

Wspomniane zostało pokrótce wyżej, że relacja działanie-poznanie, która zachodzi nie tylko w ludzkim, ale i w boskim umyśle, jest, według Alstona, podstawą tezy o tym, że pojęcie poznania może być jednoznacznie odniesione do obu typów umysłów.

Jak ta teza o jednoznaczności przedstawia się teraz, gdy ukazaliśmy, że na boskich działaniach nie da się zbudować intersubiektywnie sensownych pojęć? Wygląda ona mianowicie tak: jeśli w duchu funkcjonalistycznym uznamy za Alstonem, że rozumiemy pojęcie boskiego poznania tylko o tyle, o ile jesteśmy w stanie pokazać boskie działania, to okazuje się, że tego pojęcia nie rozumiemy w ogóle – nie możemy bowiem owych działań pokazać.

Podążając za Alstonem, doszliśmy do sytuacji, w której z jednej strony mamy ludzki umysł, którego poznawanie rozumiemy dzięki temu, że przejawia się ono w intersubiektywny sposób, z drugiej zaś strony umysł Boga, którego poznania nie rozumiemy wcale, bo nie możemy związać go z żadnymi „namacalnymi” przejawami.

Zestawiamy tu zatem ze sobą dwa pojęcia: jedno zrozumiałe, drugie niezrozumiałe, zatem oczywiste jest, że nie może między nimi zachodzić żadna jednoznaczność.

Zagadnienie poznania zawiera jeszcze jeden moment, gdzie – według Alstona – jednoznaczność pojęciowa między umysłami człowieka i Boga występuje. Przyjrzyjmy się tej sprawie w szczegółach.

Ludzkie poznanie bardzo często odbywa się na zasadach dedukcji, czyli wnioskowania, w którym z przesłanek wyprowadzamy wnioski. Takie procesy wymagają jednak czasu do tego, by mogły zostać przeprowadzone. Bóg,

jak już podkreślaliśmy, jest beczasowy, więc nie może w jego umyśle żadna dedukcja być przeprowadzona; nie ma zresztą takiej potrzeby, bo wszystkie wnioski, do jakich mogłaby ona go prowadzić, jako doskonały podmiot poznania zna on bezpośrednio. Bóg po prostu nie musi opierać się na żadnych przesłankach, by znać poznawcze wnioski⁸. Alston zauważa jednak, że Bóg zna dedukcyjne wnioski, jakie wynikają z całej posiadanej przez niego doskonałej i bezpośredniej wiedzy; Bóg po prostu zna wszystko to, co dedukcyjnie z tej wiedzy wynika. Zna zatem wszystkie jej logiczne konsekwencje, zarówno pewne, jak i prawdopodobne, oraz ma pełną wiedzę na temat tego, co jest z jego wiedzą sprzeczne. My, ludzie, też na ogół uświadamiamy sobie większość, a przynajmniej niektóre z takich logicznych konsekwencji tego, co już wiemy. Przyjmowanie tych konsekwencji, a odrzucanie tego, co naszej wiedzy zaprzecza, można uznać za konstytutywną cechę stanu nazywającego się poznaniem ludzkim.

Kiedy pojęcia poznania czy wiedzy odnosimy do Boga, to możemy rozumieć je tak samo jak wtedy, gdy odnosimy je do nas samych. Jest tak dlatego, że Bóg zna konsekwencje logiczne swej boskiej wiedzy, tak jak my znamy konsekwencje naszej wiedzy ludzkiej.

Oczywiście – podkreśla Alston – Bóg zna logiczne konsekwencje swej wiedzy doskonale, my zaś i w tej kwestii natrafiamy na mnóstwo przeszkód, na przykład nie znamy wszystkiego, co z naszej wiedzy logicznie wynika. Dlatego trzeba tu znowu – wedle Alstona – przywołać pojęcia tendencji czy też skłonności. Człowiek jest niedoskonały i dlatego chcąc być ścisłymi, musimy uznać, że ma on co najwyżej skłonność do rozpoznawania tego, co logicznie wynika z jego wiedzy.

Krytyczne oko jednak nie może nie zauważyć kilku poważnych niedociągnięć w tym Alstonowym rozumowaniu. Z pewnością słuszną jest intuicja, że sens pojęcia wiedzy zależy przynajmniej częściowo od tego, czy zdaję sobie sprawę, co logicznie pociąga za sobą ta wiedza. Nie mogę powiedzieć, że wiem, iż pada deszcz, kiedy nie potrafię wyprowadzić stąd takich wniosków, jak „będzie mokro na podwórzu” czy „zmoknę, gdy wyjdę z mieszkania”. Jednak, jak zresztą sam Alston zauważa, w doskonałym podmiocie poznania (w Bogu) nie może zachodzić proces przechodzenia od przesłanek do wniosków – gdyż przechodzenie to musiałoby rozgrywać się w czasie.

Należy zatem powiedzieć, że umysł doskonały nie tylko nie może dochodzić do jakichś konkluzji poprzez przesłanki, ale nie może też z „gotowej”

⁸ „Now a timeless deity will not carry out inferences, since this requires a temporal duration. Indeed, an omniscient deity will not derive any of its knowledge from inference, or even from an atemporal analogue of inference; for any true proposition, *p*, such a deity will automatically know that *p* without needing to base it on something else He knows”, tamże.

posiadanej przez siebie wiedzy wyprowadzać konsekwencji logicznych. Takie wyprowadzanie także bowiem musiałby działać się w czasie – byłoby to najzwyczajniejsze wnioskowanie dedukcyjne, z tym że rolę przesłanek pełniłaby tu całość doskonałej wiedzy, jaką Bóg dysponuje. Trzeba wobec tego stwierdzić, że doskonały umysł boski dysponuje wiedzą, a wszystko to, co z niej wynika, nie tyle poznaje na zasadzie logicznego wnioskowania, ile bezpośrednio, czyli poprzez pewnego rodzaju doskonałą intelektualną percepcję. W dodatku owa percepcja rzeczy wynikających z boskiej wiedzy musiałaby być jednoczesna z aktualnym poznawaniem, jakie odbywa się w Bogu. Jasne jest wobec tego, że znajomość logicznych konsekwencji wiedzy jest czymś tak różnym w przypadku Boga i człowieka, że nie może ona być podstawą jednoznacznego zastosowania pojęcia poznania do obu tych podmiotów.

Między owymi podmiotami może zachodzić co najwyżej pewnego rodzaju analogia. Ludzkie dedukcje wyprowadzane z przesłanki, jaką jest wiedza, oraz boskie bezpośrednio postrzeganie tego, co wynika z boskiej wiedzy nadają się być może na to, by mówić o analogii między obiema operacjami poznawczymi.

Także więc i w tym przypadku można stwierdzić, że pomysł Alstona nie dostarcza podstaw do tezy o jednoznaczności, ale jest nową formą starej tezy o analogicznym charakterze pojęć odnoszących się do Boga (tu konkretnie pojęcia wiedzy). Przy takim zastrzeżeniu można go nawet uznać za udany.

Projekt Alstona, zgodnie z którym pewne wyrażenia językowe można odnosić w tym samym sensie do Boga, co do człowieka, jest pomysłem oryginalnym, ale nieudanym. Jest tak dlatego, że ludzka psychika jest w istotny sposób czasowa i nawet jeśli wskażemy pewne symultalizmy, jakie w niej działają, to i tak nie da się ich pozbawić czasowego wymiaru. Każde ludzkie pojęcie psychologiczne, nawet jeśli zostało utworzone w oparciu o symultanizm, pozostaje czasowe, nie może zatem odnosić się w tym samym znaczeniu do pozaczasowej psychiki Boga.

Nawet jeśli oprzemy się o funkcjonalizm i – przykładowo – pojęcie woli przetworzymy tak, że będzie znaczyło tyle, co rozpoznawanie celów działania, to i tak nie usuniemy przez to z niego elementu czasowego – „rozpoznawanie” musimy rozumieć czasowo, gdyż inaczej, jako ludzie, rozumieć go nie możemy. Nie osiągamy tu zatem pojęciowej jednoznaczności między „rozpoznawaniem” boskim i ludzkim (osiągamy jednak nowy przykład analogicznego rozumienia tego pojęcia).

Nie można też zastosować do umysłu boskiego funkcjonalistycznego połączenia pojęć poznania i działania. Każda tego rodzaju próba musi się skończyć niepowodzeniem, gdyż nie możemy wskazać niczego, co byłoby „działaniem

Boga” dla wszystkich obserwatorów. A zatem „działania” te nie mogą być podstawą dla ustalenia intersubiektywnego sensu wyrażenia „boskie poznanie” (innych psychologicznych wyrażań także). Zauważmy, że stawia to pod znakiem zapytania samą ideę interpretowania psychiki Boga przy pomocy funkcjonalizmu.

Mimo wszystko niepowodzenie koncepcji Williama Alstona, przekonującej nas, że język religijny może być w pewnej mierze jednoznaczny, nie jest całkowite – koncepcję tę można uznać za udaną nowoczesną wersję starej tezy, że o Absolucie można mówić językiem metafor i analogii.

Bibliografia

- Alston W. (1985), *Functionalism and theological language*, „American Philosophical Quarterly”, Vol. 22, No. 3 (Jul.), s. 221–230.
- Alston W. (1986), *Does God have beliefs?*, „Religious Studies”, Vol. 22, No. 3/4, s. 287–306.
- Alston W. (1988), *Referring to God*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 24, No. 3, s. 113–128.
- Alston W. (1989a), *Divine Nature and Human Language*, Cornell University Pres.
- Alston W. (1989a), *Epistemic Justification*, Cornell University Pres.
- Alston W. (1992), *The autonomy of religious experience*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 31, No. 2/3, s. 67–87.
- Alston W. (1993), *Perceiving God*, Cornell University Pres.
- Alston W. (1994a), *Précis of Perceiving God*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 54, No. 4, s. 863–868.
- Alston W. (1994b), *Reply to Commentators*, „Philosophy and Phenomenological Research”, Vol. 54, No. 4, s. 891–899.
- Alston W. (1996a), *The Reliability of Sense Perception*, Cornell University Pres.
- Alston W. (1996b), *A Realist Conception of Truth*, Cornell University Press.
- Alston W. (1997), *Swinburne and Christian theology*, „International Journal for Philosophy of Religion”, Vol. 41, No. 1, s. 35–57.
- Bombert Z. (2011), *Odstąpienie. Epistemologiczne podstawy filozofii języka religijnego w poglądach I. T. Ramseya*, Kraków: Universitas.
- Bremer J. (2010), *Wprowadzenie do filozofii umysłu*, Kraków.

Streszczenie

Myśl Williama Alstona (1921–2009), że pewne wyrażenia językowe można odnieść w tym samym sensie do Boga, co i do człowieka, jest oryginalna, ale jej wykazanie autorowi się nie powiodło. Ludzka psychika jest w istotny sposób czasowa i nawet jeśli działają w niej pewne symultanizmy, to nie mogą one dawać podstaw do pojęciowego ujęcia istotnie pozaczasowej psychiki Boga. Nie można też zastosować do umysłu boskiego funkcjonalistycznego połączenia pojęć poznania i działania. Próby takie muszą się kończyć niepowodzeniem, gdyż nie możemy wskazać niczego, co byłoby „działaniem Boga” dla wszystkich obserwatorów. A zatem „boskie działania” nie mogą być podstawą dla ustalenia intersubiektywnego sensu „boskiego poznania”, tak jak z kolei mogą nią być ludzkie działania w odniesieniu do ludzkiego poznania. Stawia to pod znakiem zapytania samą ideę interpretowania psychiki Boga przy pomocy funkcjonalizmu. Koncepcję tę można jednak uznać za udaną nowoczesną wersję starej tezy, że o Absolutcie daje się mówić językiem metafor i analogii.