

Sylwia Wilczewska

## Problem wiedzy o Bogu w ujęciu A. Kenny’ego i D.Z. Phillipsa – analiza porównawcza

*Słowa kluczowe:* D.Z. Phillips, A. Kenny, agnostycyzm, teologia naturalna, język religii, istnienie Boga, kontemplacyjna filozofia religii

### 1. Agnostycyzm Kenny’ego i filozofia kontemplacyjna Phillipsa

Na mapie poglądów składających się na współczesną filozofię religii Anthony Kenny (ur. 1931) i Dewi Z. Phillips (1934–2006) zajmują dość odległe pozycje. Kenny (1983: 88) nazywa swe stanowisko agnostycyzmem kontyngentnym (*contingent agnosticism*), przez co zdaje się rozumieć to, co Graham Oppy (1994: 147–148) określa jako agnostycyzm słaby (*weak agnosticism*). Phillips określał się jako zwolennik „kontemplacyjnej filozofii religii” (1999: 163–165), gdzie „kontemplacja” wiąże się z wyłączeniem elementu normatywnego z filozoficznych rozważań nad religią<sup>1</sup>. Podczas gdy Kenny nawiązuje do teologii negatywnej, Phillips jest przedstawicielem „szkoły wittgensteinowskiej” (Bloemendaal 2006: 105). Mimo różnic w ostatecznych wnioskach, łączy ich nie tylko wiele tematów, ale też sposobów ich ujęcia – przede wszystkim tam, gdzie filozofia religii krzyżuje się z filozofią języka.

Takich punktów przecięcia jest w ich filozofii wiele. Przede wszystkim, zarówno Kenny, jak Phillips wychodzą w swych rozważaniach od problematyki języka, którym mówi się o Bogu. Próbując ustalić, na czym polega specyfika tego języka, zauważają, że pojęcie Boga jest w ramach języka filozoficznej

---

<sup>1</sup> Określenie „fideista”, którym bywa czasem określany, Phillips uznaje za pejoratywne, a nawet obraźliwe (Carroll 2010: 101–102).

argumentacji bardzo problematyczne, a w rezultacie – zarysowują między religią i teologią a filozofią ostrą granicę, wynikającą z trudnych do przewyżnienia różnic pomiędzy językami używanymi na obszarze tych dziedzin.

Po drugie, obaj zwracają uwagę na niecielesność Boga jako istotny czynnik wpływający na zrozumiałość i kryteria prawdy wygłaszanych o nim twierdzeń. Zgadniają się przy tym, że Bóg, nie posiadając ciała, nie może być uczestnikiem języka na tej samej zasadzie co człowiek, i wyciągają z tego wniosek, że predykaty orzekane o Bogu nie znaczą tego samego co te same predykaty orzekane o kimkolwiek innym. W związku z tym znaczna część rozważań obu filozofów stanowi próbę określenia różnicy między tymi dwiema sytuacjami i ustalenia znaczeń predykatów orzekanych o Bogu.

Z tym wiąże się trzeci wspólny punkt: uznanie, że teologia naturalna – niezależne od objawienia dowody i argumenty na poparcie tezy o istnieniu Boga i posiadaniu przezeń konkretnych cech – nie dostarcza wiedzy o istnieniu Boga, podobnie jak przeprowadzana podobnymi metodami argumentacja za tezę, że Bóg nie istnieje. Phillips i Kenny zarówno analizują z osobna poszczególne argumenty za i przeciw istnieniu Boga (w tym argument ontologiczny Anzelm z Canterbury i problem zła), jak i sygnalizują problemy towarzyszące z konieczności wszelkim próbom takiej argumentacji.

Po czwarte – nie tylko zgadzają się co do tego, że znaczenie pojęcia Boga w języku argumentacji filozoficznej jest niejasne, ale też stwierdzają, że język ten nie najlepiej nadaje się do mówienia o Bogu.

Po piąte wreszcie, obaj uznają na marginesie swoich rozważań, że udzielenie pozytywnej odpowiedzi na pytanie o istnienie Boga nie jest koniecznym warunkiem uczestnictwa w przynajmniej niektórych praktykach religijnych: aby się modlić – mówić do Boga, licząc, że zostanie się usłyszonym – nie trzeba być najpierw przekonanym, że Bóg istnieje.

Wszystkie wymienione wyżej punkty wiążą się z kwestią natury i możliwości wiedzy o Bogu. Wiedza o Bogu stanowi jednocześnie problem, przy którym drogi obu filozofów się rozchodzą. Najistotniejszy element odróżniający Phillipsa od Kenny'ego – i od większości filozofów religii – to założenie Phillipsa, że filozofia religii powinna być czysto opisowa, a więc wychodzić od opisu praktyk religijnych i związanego z nimi języka, w oderwaniu od których nieuprawnione jest mówienie o Bogu czy modlitwie. Phillips broni tezy, którą można określić jako metodologiczną: jak mówi, zgadza się z Peterem Munzem, którego zdaniem odnoszenie do religii jakichkolwiek zewnętrznych standardów racjonalności sprawia, że filozofia religii staje się normatywna, co jest nieuprawnione (Phillips 1981: 6). Pociąga to za sobą rezygnację z filozoficznej obrony prawdziwości jakiegokolwiek konkretnej religii, lecz jednocześnie czyni religię arbitrem sensowności wypowiedzi o Bogu. Zgodnie z koncepcją Phillipsa, nie tylko nie da się mówić o Bogu w oderwaniu od religii, ale też można

go poznawać tylko za jej pośrednictwem – poprzez uczestnictwo w jej praktykach. Kenny, który nie przyjmuje istnienia odrębnego, rządzącego się własnymi regułami języka religii (Kenny 2005: 16), nie może się z tym zgodzić.

Problem wiedzy o Bogu stanowi centrum filozofii zarówno Phillipsa, jak i Kenny'ego – porównanie poglądów obu filozofów na ten temat pomaga więc prześledzić zależności między różnymi elementami ich filozofii. Porównanie to może być interesujące również dlatego, że przykład Phillipsa i Kenny'ego ukazuje pokrewieństwo, które mimo decydujących różnic łączy fideizm z agnostycyzmem – nawet jeśli jasne jest, że nie wszystkie spostrzeżenia dotyczące tych autorów można uogólniać na reprezentowane przez nich stanowiska.

Porównując stanowiska Kenny'ego i Phillipsa dotyczące wiedzy o Bogu, skoncentruję się przede wszystkim na trzech kwestiach, które omówię kolejno w drugiej, trzeciej i czwartej części tekstu: konsekwencjach tezy o niecielesności Boga, specyfice pojęcia Boga w relacji do języka argumentacji filozoficznej i ocenie możliwości teologii naturalnej. Dlatego też nie będę się zajmować rozważaniami Kenny'ego związanymi z dowodami kosmologicznymi na istnienie Boga i z determinizmem, będącymi tematem książek *The Five Ways* i *The God of the Philosophers*. W przypadku Phillipsa skrótowo potraktuję to, co w *The Problem of Evil and the Problem of God* pisze on o problemie zła i jego konsekwencjach dla filozofii religii. W piątej części tekstu podsumuję omówione wcześniej różnice i podobieństwa między poglądami obu autorów, krótko opiszę ich przyczyny i niektóre konsekwencje.

Za podstawę porównania posłużą mi przede wszystkim książki *The Unknown God: Agnostic Essays* Kenny'ego i *The Concept of Prayer* Phillipsa, czasem będę jednak sięgać także do innych tekstów. Dokonuję takiego wyboru, aby uniknąć tematu zmian, jakie zachodziły w poglądach Phillipsa i Kenny'ego na przestrzeni czasu; w przypadku obu autorów zmiany te są na tyle znaczące, że wzięcie ich pod uwagę znacznie zwiększyłoby długość i zakres tematyczny mojej pracy.

## 2. Niecielesność Boga i jej konsekwencje poznawcze

Podstawowe pytanie, jakie zadają w swych rozważaniach Anthony Kenny i Dewi Z. Phillips, brzmi: czy da się w ogóle coś o Bogu powiedzieć – a jeśli tak, to co? Aby znaleźć odpowiedź, obaj autorzy analizują znaczenie pojęcia Boga i zwracają uwagę na trudności związane z posługiwaniem się nim. Pojęcie to wyróżnia się pod wieloma względami, co sprawia, że sens wypowiedzi, w których się pojawia, nie jest do końca jasny. Zarówno u Kenny'ego, jak u Phillipsa większość z przyczyn tych trudności wiąże się z faktem, że Bóg ma status osoby, a jednocześnie nie posiada ciała.

Obaj autorzy wskazują podobne związane z tym problemy. Jak zauważa Phillips (1981: 43–45), przez osobę zwykle się rozumie istotę zdolną do komunikacji z innymi. Osoby wyróżnia więc posługiwanie się językiem, a dokładniej – przynależność do grupy uznającej wspólne reguły językowe, będące warunkiem komunikacji. Wzajemne kontakty osób w ramach konkretnej społeczności kształtują język i decydują o tym, jakie wypowiedzi zostaną uznane za sensowne; posługiwanie się językiem nie jest więc możliwe bez uczestnictwa w życiu społecznym. Grupa, wyznaczając reguły języka, nadaje jednocześnie status osoby jego użytkownikom. Co więcej, reguły językowe pociągają za sobą reguły etyczne – pewnych rzeczy nie można robić, podobnie jak nie można wygłaszać pewnych wypowiedzi. Phillips (1981: 45) przywołuje tu z aprobatą pogląd Petera Wincha, że więzi interpersonalne wynikają z języka i zakorzenionego w nim wyjątkowego statusu prawdy.

W ramach wspólnoty językowej pragnienia i przekonania przypisywane są osobom na podstawie obserwacji ich zachowań – znaczenia predykatów mentalnych są więc ściśle powiązane z obserwowalnymi stanami ciał. Dlatego też trudno powiedzieć, co w odniesieniu do Boga miałyby znaczyć predykaty mentalne. Mamy tu do czynienia z paradoksem: z jednej strony Bogu, który posiada umysł, przysługują mentalne predykaty – a z drugiej, skoro Bóg nie posiada ciała, predykaty mentalne tracą ustalone znaczenie, gdy się je do niego odnosi. Predykaty mentalne (odnoszące się zarówno do pragnień, jak do przekonań) przypisywane Bogu nie mogą zatem mieć tego samego znaczenia co te same predykaty przypisywane ludziom.

Zarówno Phillips, jak i Kenny przyjmują opisane wyżej założenia i dostrzegają powstający na ich gruncie paradoks. O ile jednak Phillips koncentruje się na odmienności Boga jako podmiotu wypowiedzi kierowanych do innych osób, Kenny wskazuje na specyfikę Boga jako przedmiotu wypowiedzi wygłaszanych przez innych. Wynika to z różnicy w początkowych założeniach obu badaczy: w kontemplacyjnej filozofii religii Phillipsa Bóg jest tym, za kogo uznaje go tradycja religijna, a więc przede wszystkim kimś, kto mówi do ludzi i działa w ich życiu; religijny przekaz o słowach i działaniu Boga określa, co da się o nim powiedzieć. U Kenny’ego, przeciwnie, od tego, co da się powiedzieć o Bogu, zależy znaczenie ewentualnych pochodzących od niego komunikatów. Jak zobaczymy, różnica ta wpływa na odmienność końcowych wniosków Kenny’ego i Phillipsa.

Analizując znaczenie odnoszących się do Boga predykatów mentalnych, Phillips (1981: 47) stwierdza, że Bóg komunikuje swe przekonania i pragnienia nie poprzez ciało, lecz za pośrednictwem wybranych ludzi (np. proroków). Zadaniem tych ludzi jest wierne przekazanie powierzonej im wiadomości, która ma w określony sposób wpłynąć na sytuację i postępowanie odbiorców. Taka jest też rola zawartych w tych komunikatach predykatów mentalnych

odnoszących się do Boga. Wiadomość o gniewie czy miłości Boga nie informuje o zmianie, której uległy Boże stany mentalne, ale o sytuacji człowieka i jego relacji z Bogiem, która domaga się określonych wyborów i zachowań. Uczestnictwo w języku religii jest umiejętnością odczytywania komunikatów o sobie i własnej egzystencji ze zdań zawierających predykaty odnoszące się do Boga (Phillips 1981: 50–51). Umiejętność ta pomaga człowiekowi poznać samego siebie (Phillips 1981: 66) w odniesieniu do Boga i wspólnoty.

Charakterystyczną cechą języka zawierającego określenia ludzkich stanów mentalnych jest możliwość wymiany w zdaniu jednego podmiotu na inny: jeśli *A* mówi, że się cieszy, *B* słyszy „*A* się cieszy” i rozumie to zdanie, bo wie, co znaczy „cieszyć się” w odniesieniu do osób posiadających ciała takie, jak ciało *A*, a także wie, w jakiej sytuacji sam powiedziałby tak o sobie. Takiej możliwości brak w języku zawierającym określenia odnoszące się do Boga: człowiek nie może powiedzieć o sobie nic, co mówi o sobie Bóg (Phillips 1981: 49–50, 136). Zdolność rozumienia zdań, w których Bóg mówi o sobie, ma zatem inne źródło niż w przypadku zdań wygłaszanych o sobie przez ludzi. Wiedza o znaczeniu predykatów mentalnych odnoszących się do ludzi płynie ze znajomości reguł języka, którym posługuje się wspólnota – lecz aby właściwie pojąć te same predykaty, gdy mówią one o Bogu, trzeba uczestniczyć w wspólnym doświadczeniu religijnym (Phillips 1981: 50–51). Predykaty mentalne oznaczają zatem co innego w odniesieniu do Boga i do ludzi. Pokazuje to ich całkowitą odmienną znaczeniową w obu tych przypadkach.

Dla Phillipsa wyraźna różnica między znaczeniem wypowiedzi Boga i człowieka stanowi potwierdzenie prawomocności koncepcji kontemplacyjnej: Bóg komunikuje się z ludźmi inaczej, niż ludzie komunikują się między sobą, więc język, w którym ludzie mówią o sobie nawzajem, nie wystarczy, by mówić o Bogu. Właściwych narzędzi do mówienia o Bogu dostarcza tylko język wyrastający z tradycji religijnej wytworzonej w ramach konkretnej wspólnoty.

U Kenny'ego konsekwencje niecielesności Boga przedstawiają się zupełnie inaczej. Stwierdza on, że jeśli przypisujemy stany mentalne komuś lub czemuś niebędącemu człowiekiem, to tylko dlatego, że ten ktoś lub to coś zachowuje się podobnie do człowieka lub stanowi jego narzędzie. Kenny (2005: 44, 62–76) podaje tu przykłady zwierząt i ludzkich wytworów. Przypisujemy zwierzętom odczucia i przekonania, bo pod pewnymi istotnymi względami ich zachowanie przypomina zachowanie człowieka. Zdarza nam się także przypisywać przekonania czy zamiary czemuś stworzonemu przez człowieka: maszynie (jak komputer) czy instytucji (jak rząd), mimo że nie zachowują się one jak człowiek – wówczas jednak doszukujemy się w nich sygnałów informujących o celach i przekonaniach ludzkiego konstruktora. Zachowanie artefaktu lub instytucji interpretujemy wtedy tak, jak zachowanie ludzkiego ciała

– ich fizyczność zastępuje ludzką cielesność w roli medium przekazującego informacje o umyśle. W przypadku Boga nie istnieje żaden odpowiednik ciała, trudno więc podać kryterium pozwalające odczytać stany Boskiego umysłu.

Z niecielesnością wiążą się dwie inne cechy przypisywane tradycyjnie Bogu, które Kenny (2005: 77–80) uznaje za problematyczne: prostota i niezmienność. W przypadku ludzi czas jest czynnikiem kluczowym dla pragnień i przekonań. Podstawowe kryteria, na podstawie których oceniamy sprawność umysłów innych, to szybkość przyswajania informacji, zdolność adaptowania się do nowych okoliczności i pokonywania ograniczeń w procesie spełniania swych celów – a żadne z nich nie daje się pomyśleć w oderwaniu od czasu i przestrzeni. Język opisujący ludzkie stany mentalne, tak poznawcze, jak afektywne, z konieczności zakłada, że w umysłach zachodzą zmiany. Zmiany te dotyczą różnych władz i funkcji umysłu (jak np. wyobraźnia) i zależą od położenia ciała w czasie i przestrzeni. W odniesieniu do niezłożonego i nieograniczonego Boga pojęć tych nie da się stosować.

Wszystko to potwierdza według Kenny'ego (2005: 80) tezę o niepoznawalności Boga, od dawna obecną w teologii negatywnej. Skoro jednak Kenny nie przyjmuje istnienia języka religii, w którym kryteria sensowności byłyby inne niż zazwyczaj, nie może pójść dalej taką drogą – pytania odnoszące się do Boga pozostają dlań zatem otwarte.

### 3. Pojęcie Boga w obszarze języka

Specyficzna rola pojęcia Boga w języku, będąca konsekwencją jego niecielesności, domaga się wyjaśnienia w ramach filozofii języka. Phillips udziela go rozwijając swą teorię języka religii, Kenny – stwierdzając metaforyczność sądów odnoszących się do Boga. Obaj zgadzają się więc, że pojęcie Boga w ramach dyskursu filozoficznego rodzi liczne problemy, lecz różnią się proponowanym przez siebie sposobem ich rozwiązania.

Według Phillipsa, pojęcie Boga nie pasuje do reguł języka argumentacji filozoficznej po prostu dlatego, że jest zaczerpnięte z innego języka – języka religii. Jest to język posiadający swoje własne, wewnętrzne kryteria prawdziwości, w którego reguły wpisane jest pojęcie Boga, a który rodzi się z praktyk religijnych zakorzenionych w pewnej społeczności i wywodzących się z konkretnej tradycji. O Bogu można więc mówić sensownie tylko w języku religii. Poznanie języka religii i zrozumienie, co oznacza w nim pojęcie Boga, jest możliwe dzięki uczestnictwu w praktykach religijnych, które w odpowiedni sposób kształtują życie uczestników. Szczególne miejsce zajmuje wśród tych praktyk modlitwa, a jej filozoficzny opis stanowi źródło wiedzy o Bogu dostępnej w ramach konkretnego języka religijnego (Phillips 1981: 12–14).



Aby więc zrozumieć, w jaki sposób pojęcie Boga przejawia się w języku, należy przyrzeć się charakterystycznej wypowiedzi, jaką jest modlitwa. Ponieważ pojęcie Boga pochodzi właśnie z języka religii, wyjaśnia to, dlaczego w innych językach – jak dyskurs filozoficzny – nie jest ono zgodne z obowiązującymi regułami.

Znaczenie tak rozumianego pojęcia Boga wyklucza możliwość nieistnienia jego desygnatu: stwierdzenie takiej możliwości spowodowałoby wewnętrzną sprzeczność w ramach języka religii, w którego obrębie Bóg istnieje odwiecznie i w sposób konieczny. Pytanie o istnienie Boga nie ma więc sensu ani w języku religii, ani poza nim. Poza językiem religii pojęcie Boga pozbawione jest sensu, a wewnątrz niego pojęcie nieistnienia nie ma sensu w odniesieniu do Boga: Bóg stanowi w nim podstawę całej rzeczywistości, w tym wszystkich aspektów egzystencji człowieka. Próba nadania znaczenia pytaniu, czy istnieje Bóg, jest więc deklaracją niezrozumienia języka religii. Oznacza to, że nie tylko teza o istnieniu czy nieistnieniu Boga, ale również zdanie „Nie wiadomo, czy Bóg istnieje” nie mają żadnego sensu.

W ten sposób Phillips oddala zarzuty niespójności i bezsensowności, których możliwość zawsze kryje się w analizie językowej pojęcia Boga. Zarzuty tego rodzaju wynikają z zastosowania kryteriów zewnętrznych wobec języka religii, są więc nieuzasadnione, bo sens i spójność danego pojęcia można oceniać tylko w odniesieniu do reguł języka, do którego ono należy (Phillips 1981: 10–12). Tylko badanie religii pozwala zrozumieć, kim jest Bóg, i tylko badanie języka religii pozwala zrozumieć pojęcie Boga. Pogląd ten jest naturalną konsekwencją założenia, że filozofia religii nie powinna ingerować w przedmiot swych badań: ocena wypowiedzi w języku religii na podstawie kryteriów innego języka – jak język dyskursu filozoficznego – wprowadza do filozofii religii niepożądany element normatywny.

Takie postawienie sprawy nasuwa pytanie, czy w ogóle możliwa jest ocena poprawnych wypowiedzi w języku religii pod kątem prawdziwości wydawanych w nich sądów na temat Boga. Jako kryterium takiej oceny Phillips proponuje zgodność z tradycją religijną, w ramach której wytworzył się język danej religii. Zdanie odnoszące się do Boga może być błędne – i dzieje się tak, gdy pojęcia „Bóg” używa się w sposób odbiegający od rozumienia ukształtowanego przez tradycję (Phillips 1981: 36–37).

Języki poszczególnych religii można jednak w jakimś stopniu oceniać także z zewnątrz, poprzez porównanie z modelową tradycją religijną wyznaczającą rozumienie pojęcia Boga. Takim modelem jest według Phillipsa tradycja chrześcijańska. Chrześcijaństwo wyróżnia się bowiem tym, że obecny w nim Bóg jest Bogiem prawdziwie „nadprzyrodzonym” (*supernatural*), w przeciwieństwie do „naturalnego” (*natural*) Boga judaizmu i wielu innych tradycji religijnych (Phillips 1981: 83). Znaczy to, że zgodnie z ujęciem chrześcijańskim

bardziej niż w innych ujęciach nie da się postrzegać Bożych decyzji i czynów w tych samych kategoriach, w jakich postrzega się i ocenia człowieka – Bóg jest krańcowo odmienny od ludzi i ta jego pozycja znajduje odzwierciedlenie w języku.

W inną stronę podąża rozwiązanie przedstawione przez Kenny'ego, który nie przyjmuje istnienia odrębnego języka religii i wydaje się zakładać istnienie uniwersalnych kryteriów spójności i zrozumiałości pojęć. Zgadza się on z Phillipsem, że znaczenie pojęcia Boga wyklucza rozumienie odnoszonych do niego określeń w taki sposób, w jaki są one rozumiane w odniesieniu do czegokolwiek innego. Potwierdza też diagnozę Phillipisa, że przyczyną takiego stanu rzeczy jest obcość tego pojęcia w stosunku do języka, do którego należy dyskurs filozoficzny – pochodzi ono spoza tego języka i nie stosuje się do panujących w nim reguł.

Zdania odnoszące się do tego rodzaju obcych pojęć Kenny (2005: 36–37) określa jako metaforyczne, rozumiejąc przez to, że zdanie takie nie działa zgodnie z regułami języka, w związku z czym jego znaczenie nie może być do końca jasne. Są tylko dwie sytuacje, w których takie pojęcie nabiera wyraźnego znaczenia (Kenny 2005: 37–39). Po pierwsze, może ono na stałe wejść do języka, tworząc w ten sposób nową regułę – metafora staje się wtedy martwa, bo nie ma już rozdźwięku między pojęciem a regułami. Po drugie, treść metafory może zostać wyrażona w sposób dosłowny, przy użyciu pojęć należących do języka i podporządkowanych jego regułom. W obu przypadkach obcość pojęcia i problemy z posługiwaniem się nim zostają przezwyciężone – w pierwszym przez jego przyswojenie, w drugim przez pozbycie się go w drodze wyjaśnienia. Możliwość takiego rozwiązania oznacza, że napotkanie w języku metafory nie musi stanowić niemożliwej do pokonania przeszkody w poznaniu.

Problem polega na tym, że metafory, którymi posługujemy się mówiąc o Bogu, są nieredukowalne (Kenny 2005: 40): pojęcie Boga sformułowane jest w ten sposób, że nie można ani oddać jego znaczenia w sposób dosłowny, ani uznać go za nowe pojęcie o określonym znaczeniu. Pojęcie to nie należy do języka, a więc o jego desygnacie nie można się wypowiadać nie naruszając jego reguł (Kenny 2005: 43–45). Sytuacja jest więc nierozwiązywalna – pojęcie Boga musi pozostać na obrzeżu języka, pojawiając się jedynie w ramach metafor. Gdy zatem mówimy o Bogu, przypisując mu określone cechy, przekonania czy odczucia, nie rozumiemy tego, co mówimy. Konkluzja Kenny'ego brzmi: Bóg i odnoszące się do niego pytania znajdują się poza granicą dosłownego języka.

Kenny zauważa też, że metaforyczność jest nieodłączną cechą języka poetyckiego. Język ten dobrze nadaje się do mówienia o Bogu, bo jego wieloznaczność służy oddaniu paradoksu nierozzerwalnie związanego z tym tema-



tem. Kenny przywołuje tu przykłady takich autorów, jak Arthur Hugh Clough i Matthew Arnold (Kenny 2005: 17–21, 110–124), w których poezji często obecny jest temat niepoznawalności Boga. Podobny status Kenny przypisuje językowi religii i teologii, pełnemu nieredukowalnym metafor (Kenny 2005: 5). Zarówno poezja, jak teologia mogą dać pewne pojęcie o Bogu, a ich metaforyczność stanowi najlepszą ilustrację dla trudności związanych z wypowiedzeniem się o nim. Do filozoficznych rozważań niezbędna jest jednak jasność pojęć, stąd pewność istnienia (lub nieistnienia) Boga, podobnie jak posiadania (lub nieposiadania) przezeń konkretnych cech, znajduje się poza zasięgiem filozofii. Jest tylko jeden zrozumiały język – i w tym języku Bóg pozostaje nierozwiązywalnym problemem.

#### 4. Argumenty teologii naturalnej

O ile niecielesność Boga jest tylko jednym z problemów, dla których teologia naturalna musi zaproponować jakieś rozwiązanie, niedopasowanie pojęcia Boga do reguł języka dyskursu filozoficznego stanowi poważną barierę dla każdej próby argumentacji w jej ramach. Nie dziwi więc, że Kenny i Phillips nie oceniają zbyt pozytywnie osiągnięć teologii naturalnej (podobnie zresztą jak filozoficznej argumentacji wykazującej nieistnienie Boga). Obaj wskazują jej liczne ograniczenia, zwracając uwagę na fakt, że pociąga ona za sobą liczne trudności zarówno dla filozofii, jak i religii. Negatywna diagnoza Phillipsa jest jednak bardziej zdecydowana: już sama metoda teologii naturalnej skazuje ją, według niego, na porażkę. Kenny natomiast akceptuje rezultaty, do których doprowadziła go teologia naturalna, choć zdaje sobie sprawę z ich ubóstwa.

Według Phillipsa teologia naturalna nie jest w stanie wypowiadać się o prawdziwym Bogu obecnym w języku religii. Język teologii naturalnej, odnosząc do Bożych decyzji te same reguły, które dotyczą decyzji ludzkich, poddaje Boga powszechnym prawom natury i sprowadza do poziomu ludzi. Taki Bóg nie może już być ostatecznym punktem odniesienia – jest to Bóg „naturalny”, którego można poddać ocenie. Wnioski, do których dojdzie się w rozumowaniu odnoszącym się do takiego Boga, nie dotyczą Boga „nadprzyrodzonego”, o którym można mówić tylko w języku religii (Phillips 1981: 98–101)<sup>2</sup>. W ramach argumentacji pozwalającej wykazywać prawdziwość tez odnoszących się do Boga prawdziwy Bóg jest więc nieuchwytny. Nieuleczalna wada teologii naturalnej polega na tym, że rozmija się ona z religią.

Phillips nie poprzestaje na potępieniu metod teologii naturalnej, lecz opisuje i krytykuje osiągnięte przez nią rezultaty. Mówienie o Bogu „naturalnym”

---

<sup>2</sup> Bóg „naturalny” może się pojawiać także w niektórych religiach, które jednak, według Phillipsa, nie mówią o rzeczywistym Bogu.

musi według niego powodować uwikłanie się w liczne paradoksy i problemy etyczne. Aby to wykazać, opisuje konsekwencje poszczególnych argumentów teologii naturalnej i dowodzi, że nie mogą one odnosić się do Boga, o którym mówi język religii. Dla Kenny'ego rezultaty znanych do tej pory argumentów teologii naturalnej są o wiele bardziej istotne, bo ich wiarygodność stanowi dla niego najistotniejsze kryterium racjonalności wiary (Kenny 1983: 61–62). Każdy z nich prowadzi go jednak do tej samej konkluzji: na pytania dotyczące Boga nie da się odpowiedzieć.

Analizując problem zła, Kenny opiera się na refleksjach Austina Farrera na temat wspólnych elementów różnych argumentów za istnieniem Boga wychodzących od cech bytów skończonych (Kenny 2005: 81–82). Analizę tę zaczyna od wskazania analogii pomiędzy problemem zła, wspierającym tezę, że Bóg nie istnieje, a argumentem teleologicznym za istnieniem Boga (Kenny 2005: 86–87) – oba argumenty przechodzą od sfery wartości (zło i dobro do faktów (odpowiednio nieistnienie i istnienie Boga). O wartościach można mówić tylko w odniesieniu do istot posiadających punkt widzenia, czyli takich, dla których coś może być pod jakimś względem dogodne lub niedogodne – dobre lub złe. Nie da się jednak mówić o dobru w oderwaniu od zła ani odwrotnie: jeśli dla pewnej istoty coś jest dobre, musi istnieć coś, co będzie dla niej złe (Kenny 2005: 89–90), Bogu zaś trzeba przypisać odpowiedzialność za jedno i drugie. Znaczy to, że jeśli argument teleologiczny nie zawiera błędów, to i problem zła pozostaje w mocy – i *vice versa*, uznanie problemu zła pociąga za sobą akceptację argumentu teleologicznego (Kenny 2005: 91). W ten sposób oba argumenty znoszą się nawzajem. Kenny zauważa, że gdyby obecne na świecie dobro wyraźnie górowało nad złem, argument teleologiczny byłby decydujący, a gdyby więcej było zła, zostałby przewyciężony – lecz wiedza o proporcjach dobra i zła jest możliwa tylko dla Boga, którego istnienie mamy dopiero ustalić (Kenny 2005: 98–100). Problem zła, podobnie jak argument teleologiczny, prowadzi więc wyłącznie do wniosku, że Bóg i jego istnienie są niepoznawalne.

Bardzo podobne rozumowanie można znaleźć u Phillipsa (1981: 85–91), który zwraca uwagę, że jeśli w strukturze świata przejawia się celowość, to będące jej źródłem zamysły mogą odpowiadać lub nie odpowiadać mieszkańcom świata. Obie te sytuacje stanowią podstawę do wygłoszenia sądu, pozytywnego lub negatywnego, o autorze projektu – sądu, do którego nie mamy wystarczających danych, bo te znajdują się w wyłącznej gestii samego Boga. Phillips zauważa jednak, że niewystarczająca znajomość Bożych racji przez ludzi nie zwalnia Boga od odpowiedzialności za istniejące w świecie zło. Takie uwolnienie wymagałoby przeprowadzenia teodycei, która zdaniem Phillipsa (1981: 106) jest niewykonalna. Konkluzja ta stanowi dla niego dowód, że teologia naturalna prowadzi donikąd. Bóg wymagający obrony w postaci teodycei to Bóg „naturalny” – zaś Bóg „nadprzyrodzony”, obecny w języku religii,

z definicji wolny jest od takich zarzutów. Chociaż problem zła i wynikającego z niego cierpienia istnieje także w religii, oferuje ona własną na niego odpowiedź, w postaci wzoru, jaki przez dobrowolną mękę daje wierzącym Chrystus (Phillips 1996: 164–165). Rozwiązanie takie łatwo uznać za niesatisfakcjonujące filozoficznie, właśnie dlatego, że jest ono możliwe tylko przy akceptacji reguł języka religii – lecz jest ono całkowicie zgodne z założeniami filozofii Phillipsa.

Interesujące jest również porównanie sposobu, w jaki obaj autorzy interpretują dowód ontologiczny Anzelm z Canterbury. Kenny (2005: 29–30) zwraca uwagę, że zgodnie z rozdziałem XV *Proslogionu* nie tylko nie da się pojąć nic większego od Boga, lecz także sam Bóg jest poza granicami ludzkiego pojmowania. Stwarza to pewną trudność dla rozumowania z II rozdziału, którą Anzelm zauważa i stara się zbić w rozdziale IV, co jednak, zdaniem Kenny'ego, nie udaje mu się. Środek zaradczy Anzelm polega na wprowadzeniu rozróżnienia na „pojmowanie słowa” i „pojmowanie rzeczy”: to, co jest do pomyślenia w odniesieniu do samego wyrażenia, może nie dać się pomyśleć o odpowiadającej mu rzeczy. Tak właśnie jest z nieistnieniem Boga: zdanie mówiące, że Bóg nie istnieje, jest możliwe do pomyślenia na poziomie słów, bo w żaden sposób nie sprzeciwia się regułom języka, lecz jeśli weźmie się pod uwagę istotę Boga, niewyobrażalne jest, by mógł on nie istnieć. Kenny (2005: 32–33) uważa jednak, że nie rozwiązuje to problemu. Jeśli Bóg jest niepojęty, w umyśle głupca z *Proslogionu* – ani czymkolwiek innym – nie może powstać pojęcie Boga prowadzące do wniosku, że Bóg istnieje. Dowód ontologiczny nie wykazuje więc konieczności istnienia Boga, lecz, po raz kolejny, jego niepoznawalność.

Argument ontologiczny z *Proslogionu* jest również istotny dla Phillipsa, który – podobnie jak Kenny – przypisuje mu duże znaczenie dla pytania o możliwość filozoficznego wypowiedzania się o religii, a nawet traktuje jako model własnej filozofii (Phillips 1981: 21; 1976: 169–171). Swoje rozważania o argumencie Anzelm Phillips opiera na wcześniejszej interpretacji Normana Malcolma, według którego Anzelm dowodzi przede wszystkim, że istnienie Boga nie jest kontyngentne (przypadkowe). Znaczy to, że Bóg nie może nie istnieć nie dlatego, że są po temu niepowątpiewalne powody, lecz ponieważ zdanie „Bóg nie istnieje” nie miałoby żadnego sensu. Dla Phillipsa tak zinterpretowany argument ontologiczny stanowi model jego własnej filozofii religii. W filozofii tej „Bóg” ze zdania „Bóg nie istnieje” nie może być równoznaczny znaczeniowo z nadprzyrodzonym Bogiem religii – podstawą wszystkiego, co da się opisać w jej języku (Phillips 1981: 20–23).

## 5. Przyczyny różnic – filozofia języka

Jak widać, D.Z. Phillips i Anthony Kenny zgadzają się w wielu kwestiach, od wagi językowych konsekwencji tezy o niecielesności Boga po nieskuteczność filozoficznych argumentów za jego istnieniem lub nieistnieniem. Tym bardziej uderza, że nie zgadzają się w kwestii podstawowej: żaden z nich nie może przyjąć ostatecznego wniosku drugiego badacza. Agnostycyzm, który dla Kenny'ego stanowi punkt dojścia, Phillips (1981: 18) uznaje tylko za jedną z wielu gier językowych, różnych od związanej z religią. Kenny zaś nie może zaakceptować nakazu poznawania Boga tylko przez pryzmat religii i jej języka, bo nie uznaje istnienia odrębnych systemów kryteriów spójności i prawdziwości. Według Kenny'ego nie da się odpowiedzieć na pytanie o istnienie Boga, Phillips zaś twierdzi, że nie da się go nawet zadać.

Przyczyny tej różnicy, podobnie jak wymienionych na początku podobieństw, leżą na terenie przyjmowanej przez obu uczonych filozofii języka. Obaj autorzy czynią podstawowym kryterium w swych rozważaniach reguły języka, wyznaczające sensowność i prawdziwość konkretnych zdań – różnią się jednak wyborem języka, którego reguły uznają za decydujące. To właśnie ten wybór kształtuje wymagania, jakie stawiają swym rozważaniom, i określa dopuszczalne w tych rozważaniach metody<sup>3</sup>.

Ważną tezę Phillipsa (1981: 9; por. 2004: xviii) jest nieistnienie „języka potocznego”, który można by traktować jako podstawowy i centralny dla rozważań filozoficznych. Stanowczo krytykuje on filozofów (dla przykładu wymieniani są A. Flew i R.W. Hepburn), którzy analizując koncepcję Boga odwołują się do języka potocznego. Jak twierdzi Phillips, uznanie istnienia jednego języka potocznego pociąga za sobą przyjęcie, że znaczenie konkretnych wyrażeń zależne jest od zewnętrznej wobec języka rzeczywistości. Tymczasem zaś, jak powtarza Phillips za Wittgensteinem, właściwym kryterium znaczenia wyrażeń językowych jest ich użycie. Aby ustalić, co znaczy dane wyrażenie, musimy wiedzieć, w jaki sposób można, a w jaki nie można go użyć zgodnie z regułami języka, w którym występuje. Pojęcie „Bóg” tylko pozornie, w ramach powierzchownych reguł, może występować w tych samych kontekstach co

---

<sup>3</sup> Różnica poglądów Kenny'ego i Phillipsa może się wiązać z rozbieżnością ich interpretacji późnego Wittgensteina, na którego obaj się powołują. Phillips (1999: 51–52), idąc za Rushem Rheesem, ostrzega przed uznawaniem wittgensteinowskich gier językowych za nieskonfliktowane elementy jednego systemu, jakim jest język, i podkreśla niemożliwe do zatarcia różnice między nimi, które często uniemożliwiają porozumienie. Zdaniem Phillipsa, w filozofii Wittgensteina filozofia nie odgrywa żadnej roli normatywnej, a tylko opisuje relacje pomiędzy gramami językowymi. Kenny (2005: 211–212) uznaje natomiast, że terapeutyczna rola filozofii polega według Wittgensteina na wskazywaniu nonsensów pojawiających się w języku i oddzielaniu ich od wyrażeń sensownych, a więc rola filozofii jest po części normatywna.

pojęcia odpowiadające takim rzeczownikom jak „biurko” czy „okno”. Poznanie głębszych reguł, wynikających z praktyk religijnych, ujawnia, że pojęcie to zachowuje się w specyficzny, wyjątkowy sposób – i to właśnie te reguły trzeba wziąć pod uwagę przy analizie jego znaczenia. Sam fakt istnienia takich reguł informuje zaś o istnieniu odrębnego i autonomicznego języka religii.

W takim ujęciu ateizm i agnostycyzm, podobnie jak poszczególne religie, stanowią odrębne gry językowe, których reguły wykluczają się nawzajem. Ateizm, by zachować spójność, musi opierać się na uznaniu zdań języka religii za pozbawione znaczenia. Podobnie jedyna forma agnostycyzmu, jaką Phillips jest w stanie zaakceptować (1981: 19–21), polega na niezrozumieniu języka religii – w takim przypadku oczywiście nie da się stosować jego reguł, w których Bóg jest obecny na każdym kroku. Argumentacja filozoficzna w odniesieniu do zagadnienia Boga jest więc możliwa tylko na metapoziomiu i polega na opisie relacji pomiędzy poszczególnymi gramami językowymi, w których obrębie mówi się o Bogu.

Kenny, w którego filozofii teksty późnego Wittgensteina także odgrywają istotną rolę, zna tę koncepcję, lecz nie uważa jej za przekonującą (Kenny 2005: 5). Mimo że podobnie jak Phillips odrzuca weryfikację w roli kryterium sensowności języka, nie zgadza się, że żadne takie kryterium nie istnieje. Filozofia może nie tylko opisywać poszczególne gry językowe, badając zachodzące między nimi różnice i podobieństwa, lecz także oceniać je poprzez wskazywanie występujących w nich nonsensów. Nawet jeśli z różnych powodów można zgodzić się na przyjęcie reguł dopuszczających nonsens, nie zaczyna on przez to być sensowny. Zadaniem filozofii jest właśnie wskazanie, kiedy i jak nonsensy pojawiają się w języku, by w ten sposób uniknąć trudności wynikających z uznawania ich za sensowne. Tę właśnie rolę odgrywają rozważania oparte na analizie językowej, takie jak prowadzone przez Kenny'ego. Analiza nie powinna pomijać kontekstu, lecz sama musi znajdować się poza nim.

Różnicę założeń obu autorów można przedstawić jako kolejne wcielenie sporu między tradycją augustyńską, kładącą nacisk na konieczność doświadczenia Bożej łaski dla zrozumienia wiary, a tomistyczną, uznającą wiarę za owoc rozumienia. Kenny, opisując ten spór, stwierdza (1992: 66–67), że niezależnie od starań nie można wierzyć w coś, czego się nie rozumie: zanim zada się pytanie, czy dane zdanie jest prawdziwe, trzeba wiedzieć, czy jest ono sensowne. Teza ta stoi w głębokiej sprzeczności z założeniami filozofii Phillipsa, który w odnośnym sporze, jak można się spodziewać, poparłby raczej Augustyna. Phillips (1976: 2–3, 181) uważa, że w filozofii religii teoretyczne wątpliwości nie powinny iść dalej niż praktyczne, bo to życie i przyjmowane w nim postawy kształtują naszą wiedzę. Pytanie o sensowność tez odnoszących się do Boga można więc postawić tylko w kontekście tego, w co już się wierzy i co się praktykuje.

W związku z tą różnicą nawet tam, gdzie rozumowanie obu autorów pokrywa się, przypisują mu oni różny status. Phillips uznaje za nieprawomocne wszystko, co mówi się o Bogu w oderwaniu od języka religii, zaś według Kenny'ego wszystko, co opiera się na akceptacji nonsensu, jest niejasne, a więc filozoficznie niepełnowartościowe. Dlatego też te same rozumowania, które dla Kenny'ego świadczą o niepoznawalności Boga, według Phillipsa stanowią dodatkowy argument przeciwko teologii naturalnej. Gdy więc Kenny przyjmuje ich konkluzje za ostateczne, Phillips używa ich, by tak rzec, tylko jako przesłanek dowodu nie wprost.

Różnica ta powoduje także, że u Phillipsa filozofia Boga w znacznie większym stopniu niż u Kenny'ego uzależniona jest od filozofii religii. Według Phillipsa w porządku poznawczym religia poprzedza pojęcie Boga, bo to z niej czerpiemy wiedzę o nim, w przeciwnym razie niemożliwą do uzyskania. Kenny zaś uważa, że zagadnienie Boga można analizować w oderwaniu od religii, podobnie jak można to robić w oderwaniu od poezji – jednak zarówno religia, jak poezja mogą mówić o Bogu w trafny, choć niejasny sposób.

Poglądy D.Z. Phillipsa i A. Kenny'ego stanowią przykłady ważnych stanowisk w sporze o relację między filozofią a religią, ponieważ pozwalają lepiej dostrzec, jakie są konsekwencje przyznania decydującego głosu każdej z obu tych dziedzin.

## Bibliografia

- Bloemendaal P.F. (2006), *Grammars of Faith: A Critical Evaluation of D. Z. Phillips's Philosophy of Religion*, Leuven – Paris – Dudley: Peeters.
- Carroll T.D. (2010), *The Debate over »Wittgensteinian Fideism« and Phillips' Contemplative Philosophy of Religion*, w: I.U. Dalferth, H. von Sass (red.), *The Contemplative Spirit: D. Z. Phillips on Religion and the Limits of Philosophy*, Tübingen: Mohr Siebeck.
- Kenny A. (1986), *Faith and Reason*, New York: Columbia University Press.
- Kenny A. (1992), *What is Faith? Essays in the Philosophy of Religion*, Oxford – New York: Oxford University Press.
- Kenny A. (2005), *The Unknown God: Agnostic Essays*, London – New York: Continuum.
- Oppy G. (1994), *Weak Agnosticism Defended*, „International Journal for Philosophy of Religion” 36, s. 147–167.
- Phillips D.Z. (1976), *Religion without Explanation*, Oxford: Basil Blackwell.
- Phillips D.Z. (1981), *The Concept of Prayer*, New York: The Seabury Press.
- Phillips D.Z. (1996), *Introducing Philosophy*, Oxford – Cambridge, Massachusetts: Blackwell Publishers.



Phillips D.Z. (1999), *Philosophy's Cool Place*, Ithaca – London: Cornell University Press.

Phillips D.Z. (2004), *The Problem of Evil and the Problem of God*, London: SCM Press.

## Streszczenie

Celem artykułu jest opis i porównanie ujęcia problemu wiedzy o Bogu przez Anthony'ego Kenny'ego i Dewiego Z. Phillipsa. Trzy główne aspekty tego problemu omówione w tekście to: (1) teza o niecielesności Boga i jej konsekwencje dla języka, w którym mówi się o Bogu, (2) niedopasowanie pojęcia Boga do reguł języka argumentacji filozoficznej i (3) ocena skuteczności zarówno teologii naturalnej, jak argumentacji filozoficznej przeciwko istnieniu Boga. Obaj autorzy zgadzają się, że niecielesność Boga stawia pod znakiem zapytania możliwość przypisywania mu stanów mentalnych – Kenny traktuje tę trudność jako nierozwiązywalną, lecz według Phillipsa znaczenie predykatów mentalnych odnoszących się do Boga ma takie znaczenie, jakie przypisuje im odrębny i autonomiczny język religii. Istnieniem takiego języka Phillips wyjaśnia niezgodność pojęcia Boga z językowymi regułami dyskursu filozoficznego. Kenny, który nie przyjmuje istnienia języka religii, wyjaśnia tę niezgodność metaforycznością wyrażen odnoszących się do Boga. Obaj filozofowie są zgodni co do nieskuteczności filozoficznej argumentacji za i przeciw istnieniu Boga. Prowadzi ich do tego analiza poszczególnych argumentów, spośród których w artykule wspomniane zostały: dowód ontologiczny Anzelma z Canterbury, argument teleologiczny i problem zła. Końcowa część artykułu poświęcona jest opisowi przyczyn tego rozdźwięku, leżących przede wszystkim w przyjmowanej przez Kenny'ego i Phillipsa odmiennej filozofii języka.