

Analityczne rozumienie analogii w orzekaniu o Bogu u Richarda Swinburne'a

MAŁGORZATA WIERTLEWSKA

Celem niniejszego artykułu jest prezentacja poglądów Richarda Swinburne'a na to, czym jest i czemu służy analogia, kiedy chrześcijanin mówi o Bogu. Nakreślony w pierwszej części zarys problematyki analogii w powiązaniu z podejściem metafizycznym służy uwypukleniu specyfiki stanowiska Swinburne'a. Część druga zawiera omówienie jego poglądów, część trzecia natomiast ukazuje praktyczne zastosowanie przez niego analogii do rozumienia zdania, iż Bóg jest osobą.

I. WPROWADZENIE. ANALOGIA JAKO CECHA MYŚLENIA METAFIZYCZNEGO

Myślenie metafizyczne wiąże się ze zdolnością umysłu ludzkiego do refleksji porządkującej nasze z konieczności fragmentaryczne poznanie świata. Dostrzeżone powiązania, zależności i relacje pomiędzy wielorakimi rzeczami składającymi się na świat jawią się nam jako prawidłowość, która umożliwia nam zadomowienie się w rzeczywistości – to właśnie owa regularność, umożliwiająca przewidywanie skutków naszych działań, sprawia że jesteśmy w stanie wyznaczać sobie różnorodne cele i wytrwale dążyć do ich urzeczywistnienia. Wiemy, co możemy lub powinniśmy zrobić w dużej mierze dzięki temu, że wiemy jak rzeczy oddziałują na siebie, tworząc spójny, dynamiczny i stabilny układ, który daje nam poczucie bezpieczeństwa i stwarza możliwość własnej aktywności.

Relacje między wyróżnionymi według określonych kryteriów elementami rzeczywistości można opisywać w zależności od obranej perspektywy, czyli pytania, na które pragniemy znaleźć odpowiedź. Spośród wielości możliwych perspektyw, na szczególną uwagę zasługują dwa krótkie pytania, które dotyczą rzeczywistości jako jednej, choć niejednorodnej całości i usiłują dotrzeć do fundamentu owej jedności. Jedno brzmi *jak?* a drugie *dłaczego?* Pierwsze ma za cel poznanie mechanizmu, drugie zaś sensu (celu), oba natomiast ogarniają wszelki możliwy przedmiot poznania i sieć oddziaływań w jaki jest zaangażowany, choć czynią to w sposób uprasz-

czający, koncentrując się na tych elementach, które wydają się być nośnikami istotnych treści. Taka celowa i świadoma aspektowość niesie z sobą obietnicę uchwycenia, a w dalszym etapie również zrozumienia czegoś nowego, co być może okaże się pomocne przy następnym zagadnieniu podobnego rodzaju, prowadząc do coraz pojemniejszej teorii wyjaśniającej coraz szerszy zakres rzeczywistości. Najprościej można więc powiedzieć, że to co jest różne, inne i nowe poznajemy dzięki ustaleniu pewnego wspólnego elementu z tym co już znane i zdomowione w naszym życiu. W przypadku podobieństwa relacji, możemy je ująć bądź to w postaci modelu, który pozwoli nam zrozumieć przebieg procesu i mechanizm wzajemnych powiązań między częściami rozpatrywanego układu, bądź to w postaci analogii, która określa dlaczego w rzeczach nawet bardzo różnych dostrzegamy poprzez intelektualną refleksję jakieś podobieństwo formalne, tj. wynikające ze wspólnej zasady istnienia, która jest jakościowo różna od jakichkolwiek fizycznych części składowych. Model stara się przybliżyć dynamikę układu, ułatwić zrozumienie jego działania, często posługuje się wizualizacją. Analogia jest bardziej statyczna i operuje pojęciami abstrakcyjnymi, przez co też jest mniej precyzyjna. Z modelami najczęściej mamy do czynienia w naukach przyrodniczych, które wyjaśniają jak działa świat, na czym polegają prawa rządzące jego fizycznymi składowymi. Domeną analogii jest metafizyka – system uogólniających sądów wykraczających poza to, co fizyczne i zjawiskowe, które wyjaśniają dlaczego w ogóle jest świat i dlaczego jest właśnie taki, podlega takim właśnie, uzgodnionym między sobą prawom. Myślenie metafizyczne wiąże się więc z przypisywaniem znaczeń.

Dorothy Emmet w książce pt. *The Nature of Metaphysical Thinking*¹ wylicza pięć znaczeń terminu analogia w sądach metafizycznych:

1. Znaczenie dedukcyjne – opiera się na przekonaniu o istnieniu jednego nadrzędnego wzorca ładu we wszechświecie, który stanowi uzasadnienie konkretnych pojedynczych przypadków. Np. św. Ireneusz uzasadniał przyjęcie przez Kościół czterech ewangelii kanonicznych ogólniejszym naturalnym porządkiem czterech stron świata.

2. Analogia między pojęciami wyprowadzonymi z doświadczenia świata, a zjawiskiem, do którego są następnie odniesione, tak że pojęcia te reprezentują (symbolizują) określoną rzeczywistość. W tym sensie możemy mówić np. o odpowiedniości, analogiczności poziomicy na mapie i wzniesień terenu. W tym ujęciu nieprzekraczalną barierą jest przenoszenie tak ukształtowanych pojęć na to, co nie jest dane w doświadczeniu. Np. nazywanie Boga Ojcem jest projekcją znaczenia na rzeczywistość, która leży poza zasięgiem naszego poznania, a więc również wykracza treściowo poza nasze pojęcia. Jest to ujęcie zawężające, gdyż bogatszą treściowo rzeczywistość staramy się zamknąć w nie do końca dla niej adekwatnych pojęciach.

¹ Dorothy Emmet, *The Nature of Metaphysical Thinking*, Macmillan & Co. Ltd., 1961, s. 8-14.

3. Uprawnione jest budowanie hipotez dotyczących całości wszechświata na podstawie analogii zachodzącej między jego fragmentami. To z kolei jest ujęcie rozszerzające. Klasycznym przykładem jest tomistyczny argument z celowego zamyśłu. Hume i Kant podnosili przeciw takiemu podejściu zastrzeżenie, iż z pewnego wycinkowego doświadczenia nie możemy orzekać praw ogólnych. To, iż jakieś działanie odbieramy jako celowe, nie stanowi dostatecznej podstawy, by twierdzić, iż cały świat zmierza do określonego celu. Co najwyżej można to przedłożyć jako prawdopodobną hipotezę.

4. Analogia koordynująca przyjmuje za punkt wyjścia jakąś ideę lub pojęcie zaczerpnięte z doświadczenia intelektualnego lub duchowego, która z tego względu posiada szczególne znaczenie. Następnie rozszerza się zakres jej oddziaływania na inne sfery rzeczywistości. Przykładem tego typu analogii mogłaby być koncepcja duszy w filozofii starożytnej Grecji.

5. Analogia metafizyczna wyraża relację do przedmiotu poznania, który jest częściowo dostępny doświadczeniu, a częściowo niedostępny. Jest próbą powiedzenia czegoś o relacjach między nami, tzn. podmiotem poznającym, a jakimś innym bytem, istniejącym poza naszym umysłem i niezależnie od naszej takiej czy innej jego interpretacji. Wypowiedzi o naturze i przymiotach Boga będą należały do tej grupy analogii.

Analogia metafizyczna jest więc przeniesieniem relacji znanych nam z naszego ograniczonego doświadczenia i poznania, na określenie charakteru relacji z przedmiotem, który przekracza nasze możliwości pozanawcze i językowe, jak ma to miejsce w przypadku zdań religijnych². Nie chodzi więc tutaj o sady uogólniające, ale o powiedzenie na czym w przybliżeniu polega relacja w jakiej się znajdujemy względem jakiegoś porządku nadrzędnego i za pośrednictwem tej relacji nadanie treści pojęciu odpowiadającemu owemu nadrzędnemu porządkowi. Analogiami metafizycznymi będą np. zdania: Czas jest kategorią względną; Bóg jest światłem.

Wyjaśnianie przez analogię jest cechą – nie zawsze uświadamianą – refleksji intelektualnej jako takiej. Jest metodą niejednorodną, gdzie obok dedukcji mamy wnioskowanie indukcyjne, a obok uściślającego wyważania proporcji otwartość mówienia metaforycznego. Chociaż więc zakres stosowania analogii jest dość rozległy, ona sama rzadko jest przedmiotem odrębnych analiz. Pełniąc rolę narzędzia, pozostaje na drugim planie, a rozważania na jej temat pojawiają się przy okazji zagadnień, w których okazuje się szczególnie pomocna, lub też odwrotnie – zdaje się być zupełnie nieprzydatna. Okresem szczególnego zainteresowania analogią była średniowieczna scholastyka, która stawiała sobie za cel budowę wielkiego systemu metafizycznego. Przeniesienie punktu ciężkości w poznaniu świata z filozofii i teologii na nauki przyrodnicze zaowocowało odrzuceniem analogii jako zbyt słabego

² Tamże, s. 169.

i nieprecyzyjnego narzędzia poznawczego na rzecz coraz doskonalszego pomiaru. Zasadniczym zastrzeżeniem wobec analogii był obecny w niej element negatywny, wskazujący na granicę poznania, jaką jest inność poznawanego przedmiotu, która sprawia, że nasza wiedza o nim jest z góry uznana za niepełną i jedynie prawdopodobną. Najostrzejszej krytyce poddano opracowaną przez Tomasza z Akwinu analogię proporcjonalności, szczególnie w odniesieniu do wypowiedzi o Bogu. Podnoszono na przykład, że stwierdzenie, iż dobroć Boga pozostaje w takim stosunku do natury Boga, jak dobroć człowieka do natury człowieka nie niesie żadnych treści poznawczych, jeśli już uprzednio i skądinąd nie wiemy czegoś o naturze Boga. Natomiast przy założeniu całkowitej odmienności natur Boskiej i ludzkiej, analogia proporcjonalności może nas jedynie utwierdzić w agnostycyzmie³.

Pozytywistyczny i scjentystyczny zwrot w filozofii XX-wiecznej doprowadził m.in. także do postawienia raz jeszcze pytania o treść pojęć religijnych. Całkowita dyskredytacja języka religii przez przedstawicieli koła Wiedeńskiego, jako wyrażen pustych znaczeniowo, stopniowo przyczyniła się na zasadzie reakcji do powrotu kwestii metafizycznej⁴. Systematyczna refleksja nad metafizycznymi założeniami wiary chrześcijańskiej, takimi jak wiara w istnienie Trójjedynego Boga, stwórcy i zbawcy świata, który jest nieskończenie dobry, wszechmocny i wszechwiedzący, paradoksalnie przyczyniła się na zasadzie sprzężenia zwrotnego do wyjaśnienia niektórych mechanizmów poznania naukowego, np. roli zaufania do autorytetu w procesie przekazywania wiedzy, czy interpretacji danych. Zaczęto wskazywać na bardziej fundamentalne cechy racjonalności (prostota i spójność teorii, jej zasięg i zdolność przewidywania zdarzeń, zasady przypisywania znaczenia terminom), niż podział na to co naukowe i nienaukowe, obiektywne i subiektywne. Podniesiono metafizyczne implikacje nauk przyrodniczych w postaci tzw. światopoglądu naukowego. Zajęto się analizą języka nauki, wiary i mowy potocznej. W tym kontekście powróciła kwestia analogii jako narzędzia myślenia metafizycznego, które przenika nie tylko sferę duchowości, ale i naukowego wyjaśniania świata.

Filozofia analityczna religii, która jest przemyśleniem prawd wiary w świetle zastrzeżeń podnoszonych przez neopozytywistów, w znaczący sposób nawiązała do myśli starożytnej i scholastycznej, upatrując w niej wzór dyskursu metafizycznego poddanego dyscyplinie intelektu. Dlatego pogląd Richarda Swinburne'a na analogię jest po części polemiką, po części zaś kontynuacją ujęć średniowiecznych (szczególnie Tomasza z Akwinu i Dunska Szkota), bazujących na klasykach. Co istotne i niejednokrotnie podkreślane przez autora, kartą analogii należy grać jedynie wówczas, kiedy użycie słów w ich normalnych sensach nie jest możliwe, z tego względu, że przedmiot, do którego się odnoszą (w wypadku słów wiary i teologii

³ Ian G. Barbour, *Mity, modele, paradygmaty*, SIW Znak, Kraków 1984, s. 28.

⁴ Odnosnie do problematyki metafizycznej we współczesnej anglosaskiej filozofii analitycznej zob. *Metafizyka w filozofii analitycznej*, T. Szubka (red.), Lublin 1995.

przedmiotem wypowiedzi analogicznych jest Bóg) daleko odbiega od przyjętych w języku potocznym wzorców znaczeniowych. Jednakże tam, gdzie tylko to możliwe także w odniesieniu do Boga język wiary posługuje się słowami w ich zwykłym znaczeniu, a więc jednoznacznie. Swinburne utrzymuje, że mówiąc o tzw. doskonałościach Boga, tj. Jego dobroci, mądrości, wolności, sprawiedliwości czy niezmienności, rozumiemy te terminy jednoznacznie, czyli zgodnie z ich potocznym użyciem, tyle tylko, że do Boga odnoszą się one w o wiele wyższym stopniu niż do ludzi, ponieważ Bóg nie podlega ograniczeniom natury ludzkiej. Nawiązuje tym samym do Dunska Szkota, który w imię zrozumiałości naszych wypowiedzi o Bogu opowiadał się za jednoznacznością powyższych terminów, ale z drugiej strony można tu widzieć również Tomaszową *via eminentia*, drogę uwznioślenia, która jest według niego sposobem analogicznego orzekania pojęć o Bogu.

II. ANALOGIA W ROZUMIENIU RICHARDA SWINBURNE'A

Na temat tego jak rozumie analogię, Richard Swinburne wypowiada się wyraźnie w dwóch książkach: *The Coherence of Theism*⁵ i *Revelation. From Metaphor to Analogy*⁶. W pierwszym przypadku wyjaśnienia są częścią rozważań nad językiem teologii, a ściślej biorąc nad regułami przypisywania znaczeń słowom wiary chrześcijańskiej, w drugim dotyczą rozumienia Objawienia zapisanego w Biblii. Przyjrzyjmy się pokrótce wypowiedziom na temat analogii w obu książkach.

Rozpocznijmy od chronologicznie wcześniejszej *Spójności teizmu*, która poświęcona jest analizie sensu i spójności twierdzenia, że istnieje Bóg. Po omówieniu warunków spójności, autor przechodzi do dyskusji nad znaczeniem słów używanych w teologii. Rozpatrywane są dwie proste hipotezy: 1. teologia używa słów języka potocznego w ich normalnych sensach; 2. teologia nadaje nowe sensy słowom języka potocznego. Istnieją też słowa specyficznie teologiczne, jak np. *wszechmocny* i *zbawienie*, ale dają się one zdefiniować za pomocą słów potocznych.

Dla jasności dalszego wywodu wyjaśnijmy reguły rządzące poprawnym użyciem słów w zdaniach dowolnego języka. W językoznawstwie przyjęło się wyróżniać reguły semantyczne, syntaktyczne i pragmatyczne. Najogólniej, reguły semantyczne ustanawiają relację odpowiedniości pomiędzy słowem, a przedmiotami, do których słowo to jest stosowane (np. prawidłowym użyciem słowa *stół* jest odniesienie go do mebla z nogami i płaskim blatem, przy którym piszemy i jemy). Reguły

⁵ Richard Swinburne, *The Coherence of Theism*, Oxford University Press 1993, wyd. pol. *Spójność teizmu*, tł. Tadeusz Szubka, Wydawnictwo Znak, Kraków 1995, s. 89-132.

⁶ Richard Swinburne, *Revelation. From Metaphor to Analogy*, Clarendon Press Oxford 1995, s. 39-52.

syntaktyczne określają relacje formalne pomiędzy poszczególnymi słowami w zdaniu (np. w poprawnym zdaniu języka polskiego przyimek może występować przed, a nie po rzeczowniku – *Pies leży przy kominku*, ale nie *Pies kominku przy leży*). Reguły pragmatyczne opisują jak słowami posługują się użytkownicy języka, w zależności od sytuacji i potrzeb⁷. Widzimy więc, że dla reguł semantycznych ważne są standardowe przykłady, które posiadają w stopniu wybitnym jakąś wspólną cechę, stanowiącą podstawę orzekania o nich danego słowa – np. słowa *przeszłość* o dniu wczorajszym, treści podręcznika historii i wspomnieniu z dzieciństwa. W regułach syntaktycznych ważną rolę odgrywają definicje, które wytyczają granice użycia słowa, przez powiązanie ich z zakresem użycia innych słów – np. reguła stosowania słowa *wzrost* wyklucza sensowność zdania *Wzrost mierzymy w kilogramach*. Kluczem do reguły pragmatycznych jest intencja mówiącego, wyrażająca się w zrozumiałej dla odbiorcy formie – np. zagadnięcie przechodnia na ulicy słowem *Przepraszam*, kiedy chcę spytać o drogę. Reguły pragmatyczne wyrastają z powszechnej akceptacji i przestrzegania przez ludzi mówiących danym językiem jego reguł semantycznych i syntaktycznych. Dlatego Swinburne dopowiada, że *Jeżeli reguły syntaktyczne i semantyczne użycia słowa nie prowadzą do zgody ludzi, kiedy dane słowo jest poprawnie używane, to nie podają one skutecznie znaczenia słowa*⁸. Te techniczne wyjaśnienia pomogą nam zrozumieć koncepcję analogii w ujęciu Swinburne'a, który wiąże ją z rozluźnieniem zasad syntaktycznych – słowa otrzymują możliwość łączenia się z innymi w niestandardowy sposób.

W myśl pierwszej hipotezy, słowa teologii oznaczają własności znane nam z doświadczenia potocznego, ale przedstawiają świat, w którym własności te występują w nieznanym nam z życia ziemskiego połączeniach i natężeniu. Odwołując się do Hume'a Swinburne wskazuje, że mając proste pojęcia wywodzące się z bezpośredniego doświadczenia możemy je łączyć i budować złożone konstrukcje myślowe, odbiegające od obrazu świata wynikającego z tego, co znamy na co dzień. Niewątpliwie wchodzi tu w grę wyobraźnia, jednak nie taka jak w przypadku opowieści fantastycznych o istotach zamieszkujących odległe światy. Język wiary, mówiąc o rzeczywistości niewidzialnej nie zaludnia naszego umysłu nieprawdopodobnymi postaciami i zdarzeniami. Wprost przeciwnie – mówi o naszym świecie, tym który już znamy i który poznajemy na wielu płaszczyznach. Wyjaśnia dlaczego jest on właśnie taki, i co z tego dla nas wynika, wskazując, że gruntowna refleksja nad światem i naszym w nim miejscem odsyła nas do bardziej jeszcze podstawowego wymiaru niż przedmioty naszych zmysłów i ich pojęciowe reprezentacje. Tym pierwotniejszym fundamentem, do którego odsyła nas świat jest osobowy byt duchowy

⁷...Syntaktyka bada, jak się mają znaki do siebie nawzajem. Semantyka bada, jak te znaki mają się do rzeczy. Pragmatyka zaś bada, jak się mają do ludzi John Lyons, *Semantyka*, t. 1, tł. Adam Weinsberg, Warszawa 1984, s.117.

⁸ *Spójność teizmu*, s. 69.

– nieskończenie dobry i mądry Bóg. Język wiary wskazuje na Boga i duchowy wymiar świata poszerzając znaczenie zwykłych słów, tak że odnoszą się one do rzeczywistości niefizycznej, niedostępnej samej w sobie, ale danej nam wspólnie z doświadczeniem świata. Swinburne wskazuje, że podobnego rozszerzenia znaczeniowego dokonuje również język nauki, używając znanych słów w znanych sensach do opisanie rzeczy leżących poza naszym doświadczeniem. Zmiana ta dokonuje się na mocy odmiennego sposobu dochodzenia do poznawanego przedmiotu, który jest wspólny dla obu kontekstów znaczeniowych – ustalonego i nowego. *Czytając podręcznik naukowy odnosi się wrażenie, że gdy naukowiec mówi o 'masie' atomu, to mówi o tej samej własności co wtedy, gdy mówi o masie ołowianej kuli; różnica między nimi polega tu tylko na tym, że dla ustalenia ich wartości potrzebujemy odmiennych technik*⁹. Dotychczasowy tok rozumowania sprowadza się do zasadniczej jednoznaczności terminów teologii i mowy potocznej. Tym, co w teologii jest nowe to kontekst, w jakim słowa te zostają umieszczone. Jednoznacznie ujęta treść gwarantuje zrozumiałość zdań religii i przedstawienie sobie przez odbiorcę rzeczywistości, jaką opisują.

Scharakteryzujmy teraz pokrótce stanowisko drugie – teologia używa słów w nowych sensach. Oczywiście jest, że nie są to sensory całkowicie nowe, tym niemniej różnica jest na tyle istotna, że nie uda się ze zwykłego użycia wyprowadzić znaczenia terminu teologicznego. Tak radykalna zmiana może się dokonać przez modyfikację reguł semantycznych, na mocy wprowadzenia nowych przypadków do okoliczności poprawnego użycia danego słowa lub też przez zmianę rozumienia roli istniejących przypadków standardowych. Prowadzi to do stosowania określonego słowa do szerszej niż poprzednio klasy rzeczywistych i dających się pojąć przedmiotów. Aby nowe reguły semantyczne faktycznie weszły do użycia, potrzebna jest także zmiana reguł syntaktycznych, które określają warunki użycia jakiegoś słowa przez podanie jego definicji, lub w inny sposób nakładają ograniczenia na jego użycie, wiążąc jego znaczenie ze znaczeniami innych terminów. Modyfikacja reguł syntaktycznych prowadzi do rozluźnienia utartych związków znaczeniowych. Zilustrujmy to przykładem słowa *przyczyna*. Standardowa reguła syntaktyczna mówi, że nie jest możliwe, żeby przyczyna była późniejsza w czasie niż jej skutek. Gdybyśmy więc chcieli wprowadzić takie użycie terminu *przyczyna*, musielibyśmy zmienić nie tylko reguły użycia tego jednego terminu, ale także innych z nim związanych, jak *przeszłość*, *przyszłość*, *działanie*.

Wzorcami znaczeniowymi poszczególnych słów są standardowe przedmioty tym słowem określane (np. czerwień jako kolor dojrzałego pomidora, truskawki, skrzynki pocztowej). Przy rozluźnieniu reguł semantycznych nowe przedmioty wchodzące w zakres terminu *W* będą poprawnie nazwane tym terminem, jeśli będą

⁹ *Spójność teizmu*, przypis na s. 93.

podobne do standardowych przykładów *W* bardziej niż do standardowych przykładów *nie-W*. Takie właśnie użycie słów w niestandardowych i rozszerzonych sensach nazywa Swinburne analogią. Ten sposób mówienia pojawia się wtedy, gdy pragniemy wyrazić myśl, której inaczej wyrazić się nie da. Nie mamy więc w analogii do czynienia z niedbałością intelektualną czy lekceważeniem reguł racjonalności, lecz z dążeniem do precyzji na tyle, na ile wydaje się ona możliwa w obliczu rzeczywistości odbiegającej od zwykłego porządku rzeczy.

Do rozszerzającego użycia słów odwołujemy się nie tylko mówiąc o wymiarze duchowym, co jest domeną religii, ale i w naukach przyrodniczych, kiedy jakieś zjawisko ze względu na swoje cechy wymyka się jednemu opisowi. Przykładem zastosowania analogii w fizyce jest definiowanie światła raz jako strumienia cząstek, raz jako fali. Czy można powiedzieć, że światło jest jednocześnie i jednym i drugim, skoro terminy te w standardowym użyciu wykluczają się nawzajem? Odpowiedź na to pytanie nie rozstrzygnie kwestii natury światła, ale nasza zdolność dokonywania opisu w terminach, które w ścisłym znaczeniu są nie do pogodzenia, wskazuje że po pierwsze, są takie teorie, których nie sposób wyrazić używając słów w zwykłych sensach; po drugie, że sensory rozszerzone – analogiczne – są tylko częściowo adekwatne do opisywanej rzeczywistości i kiedy się nimi posługujemy nasza wypowiedź jest o wiele mniej jasna, niż gdy stosujemy się do zastanych reguł językowych.

Swinburne konkluduje, że niektóre wypowiedzi o Bogu (np. że jest osobą) *będą tylko wtedy spójne, gdy niektóre ze słów występujących w zdaniach, za pomocą których są one wyrażone, mają odmienny sens od sensu normalnego*¹⁰. Jednak tam, gdzie słowo w swoim zwykłym użyciu odpowiada treści teologicznej nie należy przyjmować interpretacji rozszerzającej, która rozmywa znaczenie i osłabia siłę przekazu. Jako przykład potocznego sensu autor podaje orzecznik *dobry* odniesiony do Boga, który w zdaniu *Bóg jest dobry* wyraża wyższy stopień intensywności, ale nie wykracza poza zakres w jakim używamy go w odniesieniu do ludzi. Tam, gdzie Toamsz wprowadza rozróżnienie na *res significata* i *modus significandi* czyli orzekaną własność i sposób jej realizacji w określonym bycie, co prowadzi go do analogii proporcjonalności (każdy byt, któremu dana własność przysługuje, realizuje ją zgodnie ze swą naturą), Swinburne opowiada się za jednoznacznością. Idzie w tym za Dunsem Szkotem, który rozszerzył zakres transcendentaliów o doskonałości – np. mądrość, miłość – posiadające pierwotną intuicyjnie uchwytną jednoznaczność, logicznie uprzednią w stosunku do sposobu ich uwewnętrznienia przez poszczególne rodzaje bytów (*modus intrinsecus*). Jednoznaczność nie oznacza tu identyczności, lecz taką treść pojęcia, że przypisanie go i zaprzeczenie mu w odniesieniu do tego samego przedmiotu prowadzi do sprzeczno-

¹⁰ Tamże, s. 113.

ści. Dzieje się tak właśnie w przypadku transcendentaliów. Zdania *Bóg jest mądry* i *Bóg nie jest mądry* są sprzeczne, gdyż mamy tu do czynienia z jednym pojęciem. Natomiast zdania *Bóg nie ma względu na osobę* i *Nieprawda, że Bóg nie ma względu na osobę* nie są sprzeczne, gdyż zdanie pierwsze odnosi się do pojęcia *bezbosny*, a drugie do pojęcia *nieczuły*¹¹.

Druga obszerniejsza wypowiedź Swinburne'a na temat analogii znajduje się we wspomnianej już książce poświęconej Objawieniu¹², w pierwszej jej części, zatytułowanej *Znaczenie*, gdzie autor przedstawia kryteria interpretacji dowolnej wypowiedzi, pozwalające rozpoznać zawartą w niej treść. W interesującym nas fragmencie powołuje się na analizę analogii przeprowadzoną przez Jamesa F. Rossa¹³ (*Portraying Analogy*, Cambridge University Press, 1981). Jednoznaczność, analogiczność i wieloznaczność są powiązane ze *schematem orzekania* wybranego słowa. Schemat orzekania to taki zbiór słów, które są w jakiejś relacji znaczeniowej do wybranego słowa w zdaniu (np. synonim, przeciwieństwo, element zbioru określonego daną nazwą) i mogą być podstawiane pod słowo pierwotne, nie naruszając sensowności zdania niezależnie od kontekstu i intencji mówiącego. Np. niezależnie od kontekstu wypowiedzi słowo *kawaler* będzie miało taki sam schemat orzekania, ponieważ w każdym będzie miało te same synonimy, antonimy, zakresowo odnosiło się do mężczyzn, itd. Dlatego w zdaniach *Wszyscy kawalerowie są samotni* i *Przypuszczam, że Jan jest kawalerem*, słowo *kawaler* jest jednoznaczne, ponieważ schemat orzekania pokrywa się w obu zdaniach. Jeżeli schematy orzekania dwóch jednobrzmiących słów nie mają żadnych elementów wspólnych (np. *Jak szybko zwiędła ta różyczka* i *Krysia zachorowała na różyczkę*) są to słowa różnoznaczne.

Z analogią będziemy mieć do czynienia, gdy schematy orzekania dwóch słów będą się częściowo pokrywać. Ma to miejsce wtedy, gdy schemat orzekania danego słowa zostaje wyjęty z jednego kontekstu i zastosowany w innym, np. dla oddania abstrakcyjnej treści, jak w zdaniach *Łuk dźwiga ciężar dachu* i *Pierwsza przesłanka dźwiga ciężar dowodu*. Zastąpienie słowa *dźwiga* tymi samymi synonimami czy antonimami w obu zdaniach nie jest możliwe, gdyż w pierwszym odnosi się do ciężaru fizycznego, w drugim do sposobu argumentacji, ale w obu chodzi o wsparcie. Analogia wiąże się więc ze stopniowaniem znaczenia, z jego poziomami. Natomiast to, co Tomasz określa mianem analogii atrybucji (treść pojęcia realizuje się w pełni w jednej rzeczy – analogacie głównym – w analogatach podrzędnych natomiast o tyle o ile są one przyporządkowane temu pierwszemu) Swinburne uznaje za wieloznaczność. Np. orzekamy, że *dieta jest zdrowa* i *mocz jest zdrowy* w związku ze zdrowiem człowieka – dla Tomasza była to analogia,

¹¹ Tamże, por. przypis na s. 124.

¹² *Revelation. From Metaphor to Analogy*, zwłaszcza s. 39-52.

¹³ James F. Ross, *Portraying Analogy*, Cambridge University Press, 1981.

Swinburne widzi tu wieloznaczność – chociaż zdrowie człowieka jest tu kategorią nadrzędną, co innego mamy na myśli mówiąc o zdrowej diecie, niż kiedy mówimy o zdrowym moczu. Jako poprawną realizację analogii atrybucji podaje relację pochodzenia (w terminologii tomistycznej – przyczynowość sprawcza lub wzorcza) np. kiedy mówimy o cnotach boskich lub renesansowej osobowości.

Swinburne wyróżnia metaforę jako osobny sposób mówienia, nie wchodzący w zakres analogii. Tomasz zaliczał metaforę do analogii proporcjonalności, ale wskazywał na jej wyjątkowy charakter, gdyż w odróżnieniu od statyczności typowej dla innych form analogii, metafora jest dynamiczna, relacja podobieństwa dwóch rzeczy jest przejawem inwencji twórczej i wrażliwości mówiącego, a ponadto domaga się aktywności odbiorcy, który dopowiada metaforę wczytując w nią najwłaściwszą jego zdaniem treść. Swinburne oddziela metaforę od analogii z uwagi na to, że jej znaczenie jest całkowicie wyznaczone przez kontekst. Metafora jest tak zaskakującym użyciem słowa, że bez odwołania się do kontekstu, który obejmuje nie tylko okoliczności zewnętrzne, ale i intencję mówiącego, wypowiedź byłaby niezrozumiała. Znaczeniowa zawrtość metafory jest jeszcze mniej precyzyjna i trudniejsza do uchwycenia niż w analogii. Po pierwsze, następuje w niej pomieszanie porządków semantycznych: obok słów w zwyczajnych sensach występują słowa łamiące reguły użycia. Po drugie, niektóre metafory nie dadzą się sparafrazować w zwyczajną wypowiedź, gdyż na to, co mówiący chciał wyrazić nie ma odpowiednich słów w danym języku. Np. zdanie *Człowiek człowiekowi wilkiem* można rozpisać nie posługując się metaforą, a uwypuklając takie cechy relacji międzyludzkich jak egoizm, agresja, nieufność, czy wrogość. Taka metafora jest bardzo bliska porównaniu. Weźmy inne zdanie: *Ja jestem chlebem, który zstąpił z nieba*. Tej metafory nie da się zastąpić słowami w utartych znaczeniach. Jest to przykład metafory twórczej, która pozwala nam dostrzec nieuświadomiony dotąd i dlatego też nienazwany aspekt rzeczywistości. Po trzecie, czynnikiem konstytutywnym jest intencja mówiącego – czym się kierował wypowiadając te właśnie słowa: czy chciał nam przekazać jakąś prawdę, lub wpłynąć na naszą postawę, albo zwrócić naszą uwagę. Metafora, pobudzając aktywność słuchacza jest wyjątkowo dobitnym sposobem mówienia, jednak z uwagi na przekroczenie reguł języka i wynikającą stąd nieostrość znaczeniową obarczona jest ryzykiem błędnej interpretacji. Za typowo metaforyczne wypowiedzi o Bogu uznaje Swinburne antropomorfizmy występujące w Piśmie świętym, przenoszące na Boga sposób istnienia i działania charakterystyczny dla osób posiadających ciało, czyli ludzi, np. zwroty: Bóg widzi, Bóg wysłuchał, prawica Pańska, i in.

Zagadnieniem stojącym w centrum zainteresowania Richarda Swinburne'a jest dociekanie racji przemawiających za roszczeniem twierdzeń chrześcijaństwa do prawdy i to prawdy objawionej przez Boga, gdyż nie jest cnotą wierzyć, nie starając się pojąć na czym polega prawda wyznawanej wiary. Wiara chrześcijańska buduje zaś metafizykę. Jest zarówno nauką wiary nadprzyrodzonej i moralności, jak i po-

głędem na świat, a kontekstem interpretacji Objawienia jest cała rzeczywistość. Sam tekst Pisma Świętego jest neutralny wobec teoretycznych założeń dowolnego kierunku interpretacji. Tym, co pozwala wyznaczyć punkt orientacyjny jest pytanie o cel Objawienia, a sprawdzianem zdolność interpretacji do powiązania w spójną całość jak najszerzego obszaru danych. Ian Ramsey wskazał na specyficzny rodzaj doświadczenia, który pozwala człowiekowi dostrzec powiązania, relacje pomiędzy elementami rzeczywistości i w ten sposób odsłania ich znaczenie. Jak długo postrzegamy coś w oderwaniu, nie potrafiać umieścić go w szerszym układzie, tak długo nie umiemy nadać mu znaczenia, czyli zrozumieć. Do tego potrzebna jest sytuacja, którą Ramsey¹⁴ nazywa odsłonięciem (disclosure), wyjściem poza fakty do rzeczy, które istnieją jako obiektywne odniesienie pewnych relacji. Z kolei James Ross¹⁵ mówi o *widzeniu jako i widzeniu że*. *Widzenie jako* jest warunkiem *widzenia że*. Jeśli tego oto przedmiotu nie zobaczę jako zegarka, nie będę wiedzieć, patrząc na niego, że mogę go użyć do odczytania godziny, lub do pomiaru czasu. Doświadczenie religijne, które jest odsłonięciem, pozwala nam widzieć świat jako wskazujący na Boga, a dzięki temu możemy widzieć, że istnienie Boga wyjaśnia istnienie świata, czyni go zrozumiałym, oraz że Bóg daje się poznać przez świat. Objawienie zawarte w Piśmie św. jest zapisem doświadczenia odsłonięcia. Odczytanie na czym to odsłonięcie polega jest procesem, który dotyka wszystkich aspektów poznania, bo łącznie tworzą całościowy obraz świata. Takie poszerzające widzenie ma niewątpliwie związek z analogią i to nie tylko na płaszczyźnie języka religijnego, który jest artykulacją specyficznego rodzaju odsłonięcia.

Richard Swinburne podejmuje również argumentację na istnienie Boga w oparciu o własną interpretację piątej drogi Tomasza z Akwinu, tj. drogi z celowego zamysłu. Wnioskowanie przez indukcję, charakterystyczne dla nauk empirycznych prowadzi do wiedzy prawdopodobnej. Swinburne wskazuje, że łączne świadectwo takich danych jak istnienie wszechświata, porządek jego praw, istnienie istot obdarzonych świadomością, możliwość dokonywania wyborów moralnych przez ludzi (zwłaszcza wyboru dobra), bieg historii, doświadczenie religijne, poświadczane cuda, wszystko to razem silniej przemawia za istnieniem Boga, jakiego wyznaje chrześcijaństwo, niż argumenty przeciwko Jego istnieniu.

3. PRZYKŁAD ZASTOSOWANIA ANALOGII DO ROZUMIENIA SŁÓW WIARY:

ANALOGICZNY SENS TERMINU OSOBA W ODNIESIENIU DO BOGA

Rozpatrzmy teraz w zarysie konkretny przykład zastosowania analogii przez Swinburne'a: jak rozumieć to, że Bóg jest osobą, skoro wzorcem znaczeniowym terminu *osoba* jest dla nas człowiek z krwi i kości, a o Bogu wierzymy, że jest duchem.

¹⁴ Marek Kiliński, *Lingwistyczna filozofia religii*, RW KUL, Lublin 1983, s. 109 n.

W oparciu o postulat empirycznego pochodzenia znaczeń, miazdzącej krytyki metafizyki, zwłaszcza chrześcijańskiej, dokonali filozofowie skupieni w Kole Wiedeńskim. Najdobitniej anty-metafizyczne stanowisko wyraził Rudolf Carnap¹⁶. Stanowisko, które nazwać można *wyzwaniem Carnapa*¹⁷, zawiera się w twierdzeniu, że zdanie *Bóg istnieje* jest pseudozdaniem. Pozornie wygląda jak poprawne zdanie, gdyż spełnia reguły gramatyczne, faktycznie jednak pozbawione jest sensu, gdyż rzeczownik *Bóg* nie posiada desygnatu, na który można by wskazać jako na wzorec znaczeniowy. Zatem forma tego zdania wprowadza nas w błąd, tak że skłonni jesteśmy sądzić, że odpowiada ono rzeczywistości. Wierzący utrzymują, iż Bóg jest osobą, ale nie posiadającą cech fizycznych – to się wydaje wewnętrznie sprzeczne, bo nie ma w naszym świecie osób, które nie byłyby ucieleśnione. Skoro nie można stwierdzić ani istnienia, ani nie istnienia Boga na drodze zewnętrznego (publicznego) doświadczenia, pozytywiści logiczni wysnuwają wniosek, że *samo istnienie tego rzeczownika sprzyja złudzeniu istnienia, a przynajmniej możliwości istnienia odpowiadającego mu przedmiotu*¹⁸. Dla sprawiedliwości trzeba dodać, że także zdanie *Bóg nie istnieje* jest w tym ujęciu pseudozdaniem.

W *Spójności teizmu* Swinburne broni sensowności sądu o istnieniu Boga, wykazując, że pojęcie Boga jako osoby nie jest wewnętrznie sprzeczne. Dokonuje tego podważając tezę, jakoby wyznacznikami tożsamości osobowej były kryteria emiryczne, a więc podejmuje polemikę z kontynuatorami stanowiska Carnapa. Pytanie, na które obie strony sporu starają się odpowiedzieć brzmi: na jakiej podstawie możemy twierdzić o jakiejś osobie, którą teraz widzimy przed sobą, że jest to ta sama osoba, którą widzieliśmy jakiś czas temu. Zasadniczą kwestią jest więc ciągłość osobowa w czasie¹⁹. Zwolennicy kryteriów empirycznych odwołują się do dwóch aspektów trwania osobowego: ciągłości cielesnej oraz ciągłości pamięci i charakteru. Jeśli można wykazać, iż w poszczególnych momentach czasu wymienione wymiary ciągłości nie zostały zakłócone, należy przyjąć, iż mamy do czynienia z tą samą osobą. Swinburne wskazuje jednak na nieuniknioną i nieprzeczwycię-

¹⁵ Zob. James F. Ross, *Introduction to the Philosophy of Religion*, Collier-Macmillan Ltd, London 1969, s. 98-111.

¹⁶ *Zdania metafizyki są pseudozdaniami, które po analizie logicznej okazują się albo pustymi frazesami, albo wyrażeniami naruszającymi reguły składni.* Rudolf Carnap, *Logiczna składnia języka*, tł. B. Stanoś, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1995, s. 21-22.

¹⁷ Bohdan Chwedeńczuk nazywa je wyzwaniem Carnapa we wstępie do przełożonej przez siebie książki: J.L. Mackie, *Cud teizmu: Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1997.

¹⁸ Alfred J. Ayer, *Krytyka teologii w: Filozofia religii* (seria: Fragmenty filozofii analitycznej t. VI), wybór B. Chwedeńczuk, Wydawnictwo SPACJA – Fundacja Aletheia, Warszawa 1997, s. 25

¹⁹ Jednoznacznie rozumiana ciągłość trwania w czasie jako składowa pojęcia osoby ma swoje konsekwencje teologiczne dla koncepcji wieczności i wszechwiedzy Boga. Zob. J. Życiński, *Teizm i filozofia analityczna*, t. 2, SIW Znak, Kraków 1988, s. 169 n.

żalną trudność wynikającą z metody empirycznej – chodzi mianowicie o przypadki graniczne: jaką objętość ciała, lub jakie narządy, i jaką część pamięci i charakteru uważać będziemy za gwarancję przetrwania tożsamości osobowej, a od którego punktu powiemy, że ciągłość osobowa została przerwana – nie ma zadowalającej odpowiedzi na to pytanie. Dlatego należałoby zrezygnować z kryteriów empirycznych i raczej przyjąć, że tożsamości osobowej nie da się rozłożyć na bardziej pierwotne elementy składowe, chociaż ciągłość cielesna, ciągłość pamięci i charakteru są dla nas świadectwami jej obecności. Trwanie osobowe jest więc ciągłością przeżyć i obejmuje wszystkie bez wyjątku stany na wszystkich poziomach istnienia danej osoby, łącznie z żywioną przez nią nadzieją na trwanie po śmierci i na zmartwychwstanie. Właśnie nadzieja na istnienie wykraczające poza śmierć pokazuje niewystarczalność kryteriów empirycznych jako sprawdzianu istnienia osobowego, ponieważ jej przedmiotem nie jest to, że będzie istniał człowiek o mojej pamięci i charakterze, ale każdemu, kto żywi tę nadzieję chodzi o niego samego, niezależnie od stopnia zachowanej pamięci i charakteru. Tożsamość osobowa nie jest więc tym samym co kontynuacja cech empirycznych, lecz stanowi ich warunek.

W oparciu o kryterium ciągłości przeżyć, można wyobrazić sobie osobę, której obecność nie jest ograniczona przestrzennie jak ludzie, którzy są osobami ucieleśnionymi, i która jest w stanie myśleć i działać bez pośrednictwa elementu materialnego, jakim dla osób ludzkich jest ich ciało²⁰. Można pomyśleć osobę, która może bezpośrednio oddziaływać na wszystkie rzeczy w świecie i wie o wszystkim, co się dzieje, bez konieczności zdobywania informacji przez łańcuch przyczynowy. Można więc przyjmując jednoznaczne zwykłe rozumienie słów powiązanych ze słowem osoba, takich jak np. *wiedzieć*, *działać*, *być obecnym* wyrobić sobie wyobrażenie, co znaczy, że Bóg jest osobą i że jest duchem wszechobecnym.

Rozumowanie przez analogię pojawia się w momencie, kiedy chcemy zrozumieć, jak istnieje Bóg, ponieważ Jego istnienie, zgodnie z wyznawaną przez religie monoteistyczne wiarą różni się zasadniczo od istnienia wszelkich innych bytów. Bóg jako jedyny spośród wszystkiego, co istnieje, sam w sobie posiada źródło własnego istnienia – jak ujął to Tomasz z Akwinu, istnienie Boga jest istotą Boga. Co więcej, nie było takiego czasu, kiedy Bóg nie istniał i nie ma takiej sytuacji, kiedy przestałby istnieć. Jego istnienie nie jest też kwestią przypadku, sprzeczne z naszym pojmowaniem Boga byłoby stwierdzenie, że tak się po prostu złożyło, że Bóg istnieje, i że wszystkie inne byty zależne są w swoim istnieniu od Boga. Chodzi zatem o to, co w języku teologii określa się zdaniem, że Bóg istnieje wiecznie i że jest

²⁰ Dla przeciwwagi odnotujmy w tym punkcie stanowisko Petera Strawsona, iż w przypadku osób ludzkich ciało jest nie tylko tym, dzięki czemu możemy wywierać wpływ na otoczenie i zmieniać bieg rzeczy, lecz także czynnikiem indywidualizacji w stosunku do całej reszty świata (to jestem ja, to nie jestem ja) – w jaki sposób może wyróżniać się czysty duch, istniejący poza wymiarem przestrzennym. P.F. Strawson, *Individuals*, Anchor Books, New York, 1963, s. 81-82.

bytem koniecznym. Swinburne wyrazi to w ten sposób, że Bóg należy do *minimalnego rodzaju istotnego osobowej podstawy bytu*²¹, albo inaczej, że *Bóg jest miniistotnie osobową podstawą bytu*²², czyli że wszystkie byty mają w Nim swoją przyczynę w łańcuchu czasowego następstwa przyczyn, ale On sam nie posiada przyczyny. Jako że pojęcie osoby jest wprowadzone do języka za pomocą przykładów, a jego znaczenie uściślamy przez reguły wiążące to słowo z innymi, jak np. *myśl, działanie, odczuwanie*, które również można zilustrować przykładami, pojęcie osoby Boga jako bytu wiecznego, koniecznego i podstawy wszelkich innych bytów wykracza poza reguły wyznaczające znaczenie terminu *osoba* w zwykłym sensie. Nasz umysł nie ma jasnego rozeznania, co znaczy bycie osobą w takim sensie. W języku teologii następuje więc modyfikacja reguł semantycznych, tj. reguł określających zbiór okoliczności, w których poprawne jest użycie określonego słowa. Zachowane zostają standardowe przykłady, ale dla poprawności zastosowania słowa *osoba* wystarczy, aby to, co jest nim określane było bardziej podobne do standardowych przykładów osób, niż do standardowych przykładów nie-osób, nie-myśli, nie-działania, itp. Rozluźnienie reguł wyznaczających znaczenie terminu *osoba*, a więc nadanie mu sensu analogicznego, sprawia, że zdanie *Bóg istnieje*, gdzie Bóg jest osobą, ale nie podlega empirycznym kryteriom wyznaczania tożsamości, jest zdaniem spójnym, tzn. nie zawiera sprzeczności wewnętrznej i nie jest pseudozdaniem, jak sądził Carnap.

Rozważając analogiczny sens terminu *osoba* w odniesieniu do Boga, Swinburne zauważa ponadto, iż w odróżnieniu od osób ludzkich, w przypadku Boga, Jego osobowa tożsamość jest nierozzerwalnie związana z Jego wiedzą, mocą, dobrocią i innymi właściwościami²³. Cechy te u ludzi nie wiążą się w sposób istotny z byciem osobą – można je nabywać lub tracić i nadal jest się sobą, tą oto konkretną osobą o własnej tożsamości. Prowadzi to Swinburne'a do konstatacji, że jako wzorzec odniesień znaczeniowych, osoba ludzka nie wystarcza do wyrażenia treści zawartych w pojęciu Boga jako osoby. Innym, uzupełniającym modelem mogą być prawa przyrody, które zachowują swoją moc i działają w każdych okolicznościach i czasie, a gdyby przestały obowiązywać, okazałoby się, że tak naprawdę nigdy nie posiadały przypisywanego im statusu. Tak jak dla opisu czym jest światło posługujemy się dwoma modelami: cząsteczkowym i falowym, tak też zrozumienie kim jest Bóg wymaga dwóch znacząco odmiennych analogii, które w odniesieniu do Boga jako osobowej podstawy wszelkiego bytu i kochającego stwórcy i zbawcy każdego człowieka okazują się komplementarne, tzn. analogii osoby i praw przyrody.

Podsumowując, zauważmy iż także w przedstawionym powyżej analitycznym ujęciu potwierdziła się ścisła zależność między pytaniem o Boga i pytaniem o czło-

²¹ *Spójność teizmu*, s. 340

²² Tamże, s. 341

²³ *Revelation*, s. 156-157.

wieka. Aby wyjaśnić, jaką treść niesie zdanie, że Bóg jest osobą, Swinburne wychodzi od dualistycznej koncepcji osoby ludzkiej, gdzie podłożem jedności psychofizycznej jest pierwiastek duchowy, wyrażający się ciągłością przeżyć. Odnotujemy ponadto, że takie ujęcie otwiera możliwość spojrzenia na Jezusa, jako na analogię Boga – koncepcję rozwijaną przez Karla Bartha, która znalazła odzew również w teologii katolickiej w postaci zwrotu chrystocentrycznego.

IV. ZAKOŃCZENIE

Zastosowanie przez Richarda Swinburne’a technik analizy pojęciowej do wybranych terminów języka wiary, usuwa część zastrzeżeń co do przydatności analogii jako narzędzia poznawczego w filozofii Boga i teologii. Jednakże poznanie przez analogię, pozostaje nadal niepełne i nieostre z uwagi na obecny w nim aspekt negatywny – obok podobieństwa analogia zakłada zawsze niepodobieństwo.