

LINDA TRINKAUS ZAGZEBSKI

WSZECHSUBIEKTYWNOŚĆ JAKO ATRYBUT BOGA*

WPROWADZENIE

Jednym z przełomowych wydarzeń w dziejach filozofii było dokonane w okresie nowożytnym odkrycie subiektywności. Przez subiektywność rozumiem świadomość doświadczaną przez jednostkowy podmiot. Począwszy od Kartezjusza, spotykamy pogląd, że rozmaite problemy filozoficzne przedstawiają się w zaskakująco odmiennym świetle, gdy wychodzimy od punktu widzenia jednostkowego podmiotu, a nie od rzekomo obiektywnego punktu widzenia wykraczającego poza świadomość jakiegokolwiek osoby. Pojęcie subiektywności rodzi jednak pewne problemy. Jednym z nich jest to, jak jedna osoba może ująć świadome doświadczenia drugiej. Mamy sposoby badania, lub przynajmniej opisywania, świadomego doświadczenia z perspektywy zewnętrznej, ja to próbuję właśnie robić. Ale wyróżnikiem subiektywności jest to, że jest ona świadomością z perspektywy wewnętrznej. Ponieważ podmiotowy punkt widzenia stanowi jej istotę, nikt inny nie może ująć subiektywności bez „wejścia w cudzą skórę”, jak się niekiedy mówi.

Będę argumentować, że istnienie subiektywności wymaga przypisania Bogu dodatkowego atrybutu. Nazywam go *wszechsubiektywnością* (ang. *omnisubjecti-*

Prof. LINDA TRINKAUS ZAGZEBSKI, ur. 1946 — amerykańska filozof, emerytowana profesor George Lynn Cross Research, a także Katedry Filozofii Religii i Etyki w Kingfisher College na Uniwersytecie Oklahoma; była prezes Towarzystwa Filozofów Chrześcijańskich i Amerykańskiego Katolickiego Stowarzyszenia Filozoficznego; e-mail: lzagzebski@ou.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6417-5470>.

* Przekład na podstawie: *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. The Aquinas Lecture, 2013 (Milwaukee: Marquette University Press, 2013). Nieznacznie zmieniona wersja tego wykładu ukazała się pod tytułem „The Attribute of Omnisubjectivity”, w: Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *God, Knowledge, and the Good. Collected Papers in the Philosophy of Religion*, 187–209 (Oxford: OUP, 2022). Przekład za zgodą Autorki.

vity). Jest to własność świadomego ujmowania z doskonałą trafnością i w sposób całkowity każdego świadomego stanu każdego świadomego stworzenia z pierwszoosobowej perspektywy tego stworzenia – z perspektywy *ja*. W obronie możliwości wszechsubiektywności odwołam się do analogii z empatią. Będę argumentować, że biorąc pod uwagę istnienie świadomych istot we wszechświecie, wszechsubiektywność wynika z takich tradycyjnych atrybutów, jak wszechwiedza i wszechobecność, i jest implikowana przez tradycyjne praktyki modlitewne, choć, o ile wiem, nie wspomina się o niej wprost w teologicznych pismach na temat modlitwy i kontemplacji. Prawdę mówiąc, nie znam nikogo, kto by wcześniej rozważał ten atrybut¹. Na koniec eseju, wykorzystując ideę ujmowania przez jedną osobę subiektywności drugiej, spróbuję podać pewne wyjaśnienie różnic między świadomościami Osób Trójcy Świętej.

1. WSZECHWIEDZA A SUBIEKTYWNOŚĆ

Subiektywność można rozumieć wielorako. W jednym ze znaczeń jest to cecha świadomości, która pozwala nam odkryć, *jak to jest* mieć świadome doświadczenie określonego rodzaju — jak to jest widzieć barwę czerwoną, jak to jest smakować czekoladę, jak to jest doświadczać świata jako nietoperz, jak to jest czuć strach itd. Zaslugę zwrócenia naszej uwagi na tak rozumianą subiektywność przypisuje się Thomasowi Nagelowi i jego znanemu esejowi „Jak to jest być nietoperzem?” (1974). To rozumienie subiektywności nasuwa pytanie, jak jakaś istota może wiedzieć, jak to jest mieć świadome doświadczenia, których sama nie może mieć. Mogłoby się wydawać, że tylko nietoperz może wiedzieć, jak to jest być nietoperzem. Osoba niewidoma od urodzenia nie może wiedzieć, jak to jest widzieć barwę. W istocie możemy nawet powiedzieć, że stworzenia *potrafiące* widzieć barwę nie wiedzą, jak to jest widzieć daną barwę, jeśli nigdy wcześniej jej nie widziały. Taki jest jeden z morałów słynnego eksperymentu myślowego o Marii, którego autorem jest Frank Jackson (1986). Na potrzeby owego eksperymentu mamy sobie wyobrazić, że Maria spędziła całe swoje życie w białoczarным pokoju i nigdy nie widziała ani jednego barwnego przedmiotu. Cała jej wiedza pochodzi z czarno-białych filmów i książek. Zarazem Maria wie wszystko, co można wiedzieć o świecie fizycznym. Nie ma żadnego faktu

¹ Po raz pierwszy zasugerowałam, że Bóg ma własność wszechsubiektywności, w ZAGZEBSKI 2008. W tamtym eseju argumentowałam, że wszechsubiektywność wynika logicznie z wszechwiedzy. Obecny esej zawiera niektóre argumenty z wcześniejszego tekstu, dodaje nowe racje na rzecz tego atrybutu i omawia pewne jego konsekwencje.

fizycznego, którego by nie znała. Jackson dochodzi jednak do wniosku, że nie wie ona wszystkiego, co można wiedzieć, ponieważ kiedy opuszcza swój czarno-biały pokój i po raz pierwszy w życiu widzi świat w kolorach, odkrywa coś, czego wcześniej nie wiedziała. Odkrywa, *jak to jest* widzieć w kolorach. Nie da się wiedzieć w sposób czysto opisowy, jak to jest widzieć w kolorach.. Maria znała już wcześniej pełne opisy barwnych przedmiotów i mechanizmów ludzkiej percepcji. Chociaż zawsze była człowiekiem, a zatem istotą zdolną do widzenia barw, nie wiedziała wcześniej, jak to jest je widzieć, ponieważ wcześniej nie miała takiego doświadczenia².

Istnienie subiektywności stwarza jeszcze inną możliwość. Być może nikt oprócz mnie nie widzi dokładnie tego, co ja, gdy w określonej chwili widzę czerwony przedmiot. Być może nikt nie ma w ustach dokładnie tego smaku, co ja, gdy kosztuję czekoladowego tortu. Być może nikt oprócz mnie nie znajduje się w dokładnie takim stanie, jak ten, w którym jestem, gdy niepokoję się nadchodzącym terminem oddania pracy. A skoro tak, to jak ktokolwiek poza mną może wiedzieć, jak to jest mieć moje świadome doświadczenia? Nawet jeśli inni odczuwają coś zbliżonego do mojego niepokoj, nie wiedzą dokładnie, jak to jest *dla mnie* odczuwać niepokój, który odczuwam, skoro nie odczuwają dokładnie tego samego, co ja. To samo dotyczy oczywiście dowolnego stanu świadomego. Mówienie o jakiejś wyobrażonej osobie, która nigdy nie widziała określonej barwy, jest dramatycznym sposobem pokazania, że osoba ta musiała być w świadomym stanie określonego rodzaju, aby wiedzieć, jak to jest być w tym stanie. To, co odczuwasz, gdy przeżywasz niepokój, radość, oburzenie czy spokój, może być podobne do moich odczuć, ale jeśli zachodzi tu jakakolwiek różnica, to nie mogę wiedzieć dokładnie, jak to jest mieć twoje odczucia, a ty nie możesz dokładnie wiedzieć, jak to jest mieć moje.

Z pewnością widać już, jak ten problem stosuje się do Boga. W jaki sposób istota boska może wiedzieć, jak to jest być jednym z jej stworzeń? Żaden ortodoksyjny chrześcijanin nie przeczy, że Bóg zna wszystkie obiektywne fakty dotyczące stworzeń. Bóg wie o każdym prawdziwym sądzie w sensie logicznym, że jest prawdziwy, i o każdym fałszywym sądzie w sensie logicznym, że jest fałszywy. Co więcej, wie to z największą możliwą jasnością i precyzją. Problem polega na tym, że znajomość wszystkich faktów dotyczących stworzeń nie wystarczy, by wiedzieć wszystko, co można o nich wiedzieć, ponieważ można o nich

² Frank Jackson używa tej opowieści do innych celów. Argumentuje, że ponieważ z fizykalizmu wynika logicznie teza, że jeśli zna się wszystkie fakty fizyczne, to wie się wszystko, co da się wiedzieć, zatem fakt, że Maria uczy się czegoś nowego, gdy opuszcza swój czarno-biały pokój, dowodzi, iż fizykalizm jest fałszywy. Jackson wycofał się z tego poglądu w 2003 r.

wiedzieć więcej niż same tylko fakty. Posiadanie świadomych stanów jest cechą istot świadomych, i to być może najważniejszą. Jeśli Bóg wie wszystko, to oprócz obiektywnych faktów musi znać subiektywny wymiar stworzenia. Musi wiedzieć, jak to jest widzieć w kolorach. Wydaje się jednak, że — podobnie jak Maria — nie może wiedzieć, jak to jest widzieć w kolorach, o ile nie widzi teraz w kolorach albo nie widział tak w przeszłości³. Podobnie nie może wiedzieć, jak to jest posmakować czekolady, poczuć niepokój itd., jeśli sam nie miał świadomego doświadczenia smakowania czekolady, odczuwania niepokoju i wszystkich pozostałych świadomych stanów doświadczanych przez stworzenia. Co gorsza, jeśli istnieją różnice między różnymi stworzeniami pod względem ich doznań barwy lub ich emocji, nastrojów czy innych świadomych stanów, to wydaje się, że aby wiedzieć z całkowitą dokładnością, jak to jest być w świadomych stanach swoich stworzeń, Bóg musi mieć dokładnie takie świadome stany, jakie mają wszystkie Jego stworzenia.

Niektórzy filozofowie odpowiedzą, że problem ten nie dotyczy *wiedzy* Boga, ponieważ przedmiotem wiedzy są sądy w sensie logicznym i, o ile Bóg ujmuje wartość logiczną wszystkich sądów, to jest wszechwiedzący. Nie ma nic więcej, co mogłoby być przedmiotem wiedzy. Ta odpowiedź nie rozwiązuje jednak problemu; sprawia jedynie, że trzeba go przeformułować. Nie upieram się, że tym, czego brakowałoby Bogu, gdyby nie był w stanie poznać, jak to jest mieć świadome doświadczenia swoich stworzeń, jest wiedza. Istotną kwestią jest to, że czegoś by Mu brakowało, i to czegoś o charakterze poznawczym. W swoim poznaniu nie ujmowałby całkowicie wszystkiego, co dzieje się w stworzeniu. Każdy z nas poznaje, jak to jest znajdować się w świadomych stanach, w których aktualnie jesteśmy, a stany te są częścią stworzonego świata. Jeśli Bóg nie ujmuje tych stanów, i to równie dobrze jak my, to nie jest doskonały poznawczo. Jak mówi Akwinata: „i Filozof uważa za niesłuszne, by coś było poznawane przez nas, co nie byłoby poznawane przez Boga” (*ST* Ia, q. 14, a. 11 [przekład polski: TOMASZ Z AKWINU 1999, 222]). Jeśli zatem Bóg jest poznawczo doskonały, to musi wiedzieć, jak to jest być Jego stworzeniem i mieć każde doświadczenie, jakie mają stworzenia. Będę argumentować, że atrybut wszechsubiektywności rozwiązuje ten problem.

³ Zakładam, że ktoś może wiedzieć, jakie coś jest, jeśli miał to doświadczenie w przeszłości i jest w stanie je przywołać. Jeśli Maria opuszcza swój czarno-biały pokój, wkracza do barwnego świata, a następnie wraca do czarno-białego pokoju, to wie, jak to jest widzieć barwy, nawet jeśli ich obecnie nie widzi. Nie pomaga to w wypadku wiedzy Boga, ponieważ równie trudno wyobrazić sobie, że Bóg widział barwy w przeszłości, jak to, że widzi je obecnie. Podobnie problem z wiedzą, jak to jest być nietoperzem lub rybą lub człowiekiem, nie dotyczy obecnej świadomości Boga. Problem ten polega na tym, że wymagany rodzaj świadomości wydaje się niemożliwy dla Boga.

Jest jeszcze jeden powód, dla którego subiektywność może uniemożliwić jednej osobie poznanie świadomości innej, nawet jeśli jakościowe aspekty ich doznań i emocji są takie same. Niektórzy filozofowie utrzymują, że sąd wyrażony przez zdanie zawierające termin okazjonalny „ja” nie jest równoważny z żadnym sądem wyrażonym przez zdanie, w którym ten termin nie występuje. Jeżeli przedmiotem wiedzy Marii jest sąd „Czytam książkę”, to ów sąd nie jest identyczny z sądem „Maria czyta książkę”, który jest przedmiotem wiedzy Sama. Wydaje się wobec tego, że istnieją sądy poznawalne tylko dla jednej osoby, co stanowi problem dla boskiej wszechwiedzy. Jeśli nikt prócz Marii nie może wiedzieć tego, co wie ona, to wszechwiedza jest niemożliwa⁴.

Nie mam wyrobionego poglądu na temat tego, czy Maria i Sam znają ten sam sąd, gdy ich przekonania dotyczą tego samego stanu rzeczy. Z pewnością jednak w stanie przekonaniowym Marii jest *coś*, co odróżnia go od przekonaniowego stanu Sama⁵. Punkt widzenia Marii na fakt, że czyta książkę, jest pierwszoosobowy, podczas gdy punkt widzenia Sama i wszystkich innych poza Marią jest trzecioosobowy. Stan, w jakim znajduje się Maria, gdy ma przekonanie, że w danej sytuacji czyta książkę, to stan, w którym może być tylko Maria. Wydaje się więc, że tylko Maria może ująć, jak to jest być w tym stanie. Będę dowodzić, że wszechsubiektywność rozwiązuje również ten problem.

2. WSZECHOBECNOŚĆ

Innym tradycyjnym atrybutem Boga jest wszechobecność, czyli własność bycia wszędzie. Wszechobecności nigdy nie poświęcono tyle uwagi, co atrybutom w rodzaju wszechwiedzy i wszechmocy, a podejmowane sporadycznie rozważania na jej temat zazwyczaj obracają się wokół zagadki, jak istota niematerialna może znajdować się we wszystkich punktach przestrzeni. Ta zagadka nie jest w tej chwili przedmiotem mojego zainteresowania, chociaż jej rozwiązanie jest interesujące z uwagi na konsekwencję, o której, o ile wiem, nikt nie wspomina.

⁴ Patrick Grim (1979) argumentuje na rzecz tego wniosku. Omawiam jego stanowisko w ZAGZEBSKI 2008.

⁵ John Perry (1979) twierdzi, że gdy znam sąd wyrażony w pierwszej osobie, a ktoś inny zna sąd dotyczący tego samego stanu rzeczy wyrażony w trzeciej osobie, przedmiot naszych odpowiednich stanów epistemicznych jest ten sam. Znamy tę samą rzecz. Znajdujemy się jednak w różnych stanach przekonaniowych. Różnica jest realna, a problem, który tu się uwidacznia, polega na tym, że Bóg powinien ujmować różnicę niezależnie od tego, czy te dwie osoby ujmuje różne sądy, czy ten sam sąd.

Anzelmiańskie rozwiązanie zagadki wszechobecności wymaga zaprzeczenia, że być obecnym w danym punkcie przestrzeni, to rozciągać się w przestrzeni czy być zawartym w pewnej jej części w taki sposób, w jaki krzesło znajduje się w pokoju, w którym jest umieszczone, i pokrywa podłogę pod nim tak, że każda część krzesła zajmuje inną część przestrzeni. Bóg nie ma części, nie zajmuje przestrzeni i nie podlega prawom czasoprzestrzeni. Jest całkowicie obecny w każdej części stworzonego świata. To zaś oznacza, że obecność Boga w istotach nieprzestrzennych nie jest bardziej zagadkowa niż Jego obecność w istotach przestrzennych. Anzelm wprost akceptuje tę konsekwencję, gdy pisze: „Skoro więc pewna jest prawda, że ta najwyższa natura tak samo jest we wszystkich miejscach jak we wszystkich rzeczach, jakie są, nie jako coś, co jest obejmowane [przez te rzeczy], ale jako coś, co przenikając je, wszystkie je obejmuje, to dlaczego by nie powiedzieć, że jest ona wszędzie w tym znaczeniu, by raczej rozumieć przez to, że jest ona we wszystkich rzeczach, jakie są, aniżeli tylko, że jest we wszystkich miejscach” (*Monologion*, rozdz. 23 za ANZELM Z CANTERBURY 1982, 63).

Akwinata z kolei sprowadza wszechobecność Boga do innych atrybutów⁶. Jak mówi, Bóg znajduje się we wszystkim na trzy sposoby: przez swoją moc, ponieważ wszystkie rzeczy podlegają Jego mocy; przez swoją obecność, ponieważ „wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom”; i przez swoją istotę, ponieważ jest obecny we wszystkich rzeczach jako przyczyna ich istnienia (*ST Ia*, q. 8, a. 3). Zauważmy, że w podanym przez Akwinatę wyjaśnieniu sposobu, w jaki Bóg jako czysty duch jest obecny w każdym punkcie przestrzeni, interpretuje się wszechobecność w sposób, który pomija wszelkie odniesienie do przestrzeni *per se*. Wszechobecność stosuje się do wszystkich części stworzonego świata, tak materialnych, jak niematerialnych, tak przestrzennych, jak nieprzestrzennych. Rozwiązanie zagadki, jak niematerialny, nieprzestrzenny Bóg może być obecny we wszystkich punktach przestrzeni, ma taką samą konsekwencję dla Akwinaty jak dla Anzelma. Wszechobecność stosuje się do nieprzestrzennej części stworzenia w równej mierze, co do przestrzennego świata.

Wydaje mi się, że równie rozsądnie można sądzić, iż Bóg jest w każdym niefizycznym miejscu, jak że Bóg jest w każdym fizycznym miejscu. Jeśli Bóg nie może być „w” fizycznym miejscu w taki sposób, w jaki filiżanka do kawy stoi w kredensie, to każdy sens, w którym Bóg *może* być w fizycznym miejscu,

⁶ Dziękuję Marylin Adams za pomoc w odróżnieniu sposobu, w jaki Anzelm i Akwinata traktują własność wszechobecności. Ujęcie Akwinaty, w odróżnieniu od ujęcia Anzelma, jest redukcyjne. Duns Szkot i Ockham, tak jak Anzelm, odrzucają redukcyjne ujęcie wszechobecności. Różnice te nie są istotne dla mojej tezy o sposobie, w jaki wszechobecność wpływa na poznawczą obecność Boga w całym Jego stworzeniu.

stosowałby się do niefizycznych części stworzenia. Z trzech wspomnianych przez Akwinatę sensów jeden jest szczególnie ważny dla mojego tematu. Akwinata mówi, że dla Boga wszystkie rzeczy są „odkryte i jawne Jego oczom”. Przypuszczalnie ma na myśli obecność w sensie intymnej znajomości. Bóg zna wszystkie aspekty stworzonego świata w sposób intymny, a nie tylko za pośrednictwem sądów w sensie logicznym. Przypuszczam, że musi to dotyczyć również twoich myśli i odczuć. Takie rozumienie wszechobecności wymaga, by Bóg nie tylko wiedział, że się lękasz, ale by był w twoim niepokoju *obecny*. Ponieważ ów niepokój jest częścią stworzonego świata, Bóg jest w nim obecny w taki sam sposób, w jaki obecny jest w każdym przedmiocie przestrzennym. W moim przekonaniu obecność Boga w istocie świadomej jest ważna jako warunek tego, że Bóg i owa istota są dla siebie nawzajem obecni w takim sensie obecności, który stanowi składnik intymnej miłości. Sądzę, że wszechsubiektywność jest warunkiem tak rozumianej wszechobecności, ale zanim do tego przejdę, chciałabym przyjrzeć się innej kwestii, znacznie bardziej osobistej niż implikacje boskich atrybutów, mianowicie praktyce modlitwy.

3. PRAKTYKA MODLITWY

Bardzo niewiele prac filozoficznych poświęcono modlitwie, a te, które znam, najczęściej dotyczą modlitwy błagalnej. Na przykład jeśli Bóg jest niezmienny, to modlitwa nie może sprawić, by się zmienił, a jeśli Boża Opatrzność czuwa nad światem, to nie ma potrzeby się modlić. Ja jednak nie ograniczę się jedynie do spraw związanych z modlitwą błagalną. Zagadnienie, które chcę poruszyć, dotyczy naszego rozumienia tego, co dzieje się między nami a Bogiem, gdy kierujemy do Niego dowolny rodzaj modlitwy. Może to być modlitwa uwielbienia, dziękczynienia, skruchy, prośby lub po prostu łączności z Bogiem.

W teologii katolickiej modlitwę definiuje się jako wznoszenie umysłu i serca do Boga⁷. Co ciekawe, ta definicja koncentruje się na ludzkiej stronie modlitwy i, co zadziwiające, milczy na temat odbiorcy. Czy Bóg słyszy nasze modlitwy? Większość modlących się nie uważa modlitwy za rodzaj rozmowy z samym sobą. Są przekonani, że ich modlitwy są skierowane do Boga, i sądzą, a przynajmniej mają nadzieję, że Bóg je słyszy. Trudno jednak wyjaśnić, jak je słyszy. W trakcie wspólnej modlitwy podczas Mszy czy nabożeństwa ludzie modlą się głośno, jest jednak mało prawdopodobne, by uważali, iż Bóg unosi się w pomieszczeniu

⁷ Zob. *Katechizm Kościoła katolickiego*, wyd. 2 (1995/2002), nr 2559, 2590. Sformułowanie definicji pochodzi od św. Jana Damasceńskiego z VIII wieku.

gdzieś nad ich głowami. Z pewnością nie sądzą, że muszą modlić się na głos, aby mieć pewność, że Bóg ich słyszy. W istocie wiele modlitw pozostaje niewypowiedzianych. Słowa pozostają w głowie, a mimo to uznajemy je za modlitwę. Jeśli Bóg może słyszeć modlitwy, to z pewnością może słyszeć również niewypowiedziane słowa. Jak mówi psalmista: „Choć jeszcze nie ma słowa na języku: Ty, Panie, już znasz je w całości” (Psalm 139 za *Biblią Tysiąclecia*).

Weźmy jednak również pod uwagę praktyki modlitewne, które w ogóle nie wymagają słów, nawet niewypowiedzianych. Wiele praktyk medytacyjnych rozpoczyna się od pewnego obrazu w umyśle, w bardziej zaś zaawansowanych stanach kontemplacji nawet obrazy znikają, a modlący się ma poczucie, że znajduje się w obecności Boga bez słów i obrazów. Czy Bóg jest świadomy stanu tej osoby? Dlaczego by nie? Wydaje mi się, że nie trudniej to sobie przedstawić, niż wyobrazić sobie Boga słyszącego niewypowiedziane słowa, o czym mówi psalmista. W obu wypadkach, aby być świadomym naszego stanu psychicznego, Bóg musiałby się znajdować „w naszej głowie”. Jeśli jednak Bóg może być świadomy słów, które myślimy, to dlaczego nie naszych obrazów czy odczuć?

Jaki dokładnie jest związek między twoim stanem psychicznym, gdy modlisz się za pomocą słów lub bez nich, a psychicznym stanem Boga? Jedną możliwością jest taka, że twoją świadomą przestrzeń zajmują dwie osoby czy dwie świadome jaźnie. Trudno nadać temu sens, ponieważ często jaźń definiuje się jako istotę, która posiada pewną przestrzeń świadomą. Psychiczny stan jest jednostkowy przez swojego nosiciela. Tylko jedna istota może myśleć tę myśl, którą masz obecnie, i tą istotą jesteś ty. Gdyby miał ją ktoś inny, nie byłaby to *ta sama* myśl, choć oczywiście mogłaby mieć tę samą treść. Jeśli czujesz swędzenie, to ty jesteś istotą, która je czuje. Nikt oprócz ciebie nie może mieć tego konkretnego swędzenia. Jeśli dokonujesz wyboru, to ty go dokonujesz. Nikt inny nie może dokonać tego wyboru za ciebie. Gdyby więcej niż jedna istota miała te stany, oznaczałoby to, że jesteś naraz dwiema istotami, a to jest niemożliwe.

Możemy jednak wyobrazić sobie dwie osoby wiodące równoległe życia, mające dokładnie takie same świadome stany, to jest stany jakościowo identyczne. Możemy sobie wyobrazić, że cała seria świadomych stanów osoby *A* jest dokładnie taka sama jak cała seria świadomych stanów osoby *B*. Dość trudno nadać temu sens, gdy chodzi o podejmowanie przez *A* i *B* tego samego wolnego wyboru, ale pominiemy ten szczegół. Wydaje się możliwe, że podejmują one dokładnie te same wybory, myślą dokładnie te same myśli, mają dokładnie te same doznania, odczucia itd. W opisanej sytuacji *A* i *B* nie zajmują tej samej świadomej przestrzeni. Zajmują dwie różne świadome przestrzenie, które są akurat jakościowo identyczne. *A* i *B* nie muszą mieć ze sobą nic wspólnego. Żadna

nie jest obecna w świadomości drugiej ani nie zdaje sobie nawet sprawy z jej istnienia, toteż ów model nie pomaga nam zrozumieć, jak Bóg może słyszeć twoje modlitwy tak samo, jak słyszysz je ty.

Istnieje również radykalny model, w którym jesteś częścią Boga lub przynajmniej całe twoje świadome życie jest częścią świadomego życia Boga⁸. Ten model jest interesujący, ale nie przekonuje mnie z dwóch powodów. Po pierwsze, ceną za uniknięcie niemożliwej sytuacji, w której dwie różne osoby zajmują tę samą świadomą przestrzeń, jest to, że nie jesteś odrębną osobą. Jedna świadoma jaźń (Bóg) ma inną świadomą jaźń (ciebie) jako swoją część. Jaźń, którą, jak ci się wydawało, jesteś, nie jest odrębną jaźnią. Ponieważ oznacza to, że musimy radykalnie zreinterpretować świadomą jaźń, pogląd ten nie rozwiązuje naszego problemu. Chcemy wiedzieć, jak Bóg — inna osoba — może słyszeć nasze modlitwy, modlitwy odrębnych osób. Jeśli jestem po prostu częścią Boga, *zwracanie się* do Niego jako do odrębnej osoby w znacznym stopniu traci sens.

Po drugie, pogląd, że nasza świadomość jest częścią świadomości Boga, ma tę konsekwencję, że gdy podejmujesz decyzję, Bóg również ją podejmuje, nawet gdy decyzja ta jest grzeszna. Bóg dosłownie odczuwa twój ból i lęk, myśli twoje myśli i dokonuje twoich wyborów. Tego poglądu nie da się w żadnej mierze uzgodnić z tradycyjną koncepcją Boga, choć istnieją ciekawe odstępstwa od tradycji, takie jak pogląd Charlesa Hartshorna (1982), który argumentuje, że Bóg jest w stanie odczuwać uczucia wszystkich stworzeń, ponieważ świat jest jego ciałem⁹. Doce-

⁸ Co ciekawe, Gottlob Frege uwzględnia ten model w publikacji „Myśl: studium logiczne”, omawiając kwestię porównywania dwóch subiektywnych doświadczeń. Na wstępie mówi, że jeśli słowo „czerwony” oznacza wrażenie w mojej własnej świadomości, to niemożliwe jest porównanie mojego wrażenia zmysłowego z wrażeniem kogoś innego:

Przynależność do mojej świadomości jest tak związana z istotą moich przedstawień, że wszelkie przedstawienie cudze jest tym samym różne od mojego. A czy nie mogłoby być tak, że moje przedstawienia, cała treść mojej świadomości, byłyby zarazem treścią jakiejś świadomości szerszej, powiedzmy boskiej? Tak byłoby chyba tylko wtedy, gdybym ja sam był częścią boskiej istoty. Czy byłyby to jeszcze moje przedstawienia? Czy to ja byłbym ich nosicielem? Wszystko to wybiega tak daleko poza granice ludzkiego poznania, że lepiej tę ewentualność pomińmy. Dla nas ludzi jest w każdym razie niepodobieństwem porównywać cudze przedstawienia z własnymi. Zrywam poziomkę i trzymam ją w palcach. Teraz widzi ją też mój towarzysz, widzi tę samą poziomkę; ale każdy z nas ma swoje własne przedstawienie. Nikt inny nie może mieć mojego przedstawienia, ale wielu może widzieć tę samą rzecz. Nikt inny nie może mieć moich boleści. Ktoś inny może mi współczuć, ale ból zostanie *moim* bólem, a współczucie – *jego* współczuciem. Ani on nie ma moich boleści, ani ja – jego współczucia (FREGE 1956, 299–301 [przekład polski: FREGE 2014, s. 115-116]).

Dziękuję Chadowi McIntoshowi za zwrócenie mojej uwagi na ten ustęp.

⁹ Charles Hartshorne stawia niektóre z tych samych pytań dotyczących wszechwiedzy, od których rozpoczęłam ten esej: „[...] [C]o to znaczy wiedzieć, czym jest żal, ale nigdy nie żałować, nigdy nie odczuć cierpienia. Nie znajduję nic w moim doświadczeniu, co nadawałoby znaczenie temu ciągowi słów” (1982, 55).

niam wrażliwość Hartshorne'a na problem, jaki stwarza to, że wszechwiedząca istota musi wiedzieć, jak to jest doświadczać wszystkiego tego, czego doświadcza każde ze stworzeń, jednak mój cel jest inny. Chcę zaproponować model, który nie wymaga, abyś była częścią Boga, i który nie wymaga, by Bóg dosłownie odczuwał twoje uczucia i podejmował twoje decyzje, a który zarazem wyjaśnia, jak Bóg rozumie twoje modlitwy równie dobrze jak ty.

4. MODEL TOTALNEJ EMPATII

Posłużę się modelem ludzkiej empatii. Wydaje mi się on najodpowiedniejszy, choć trzeba od razu powiedzieć, że ma ważną cechę, która choć konieczna w wypadku świadomości ludzkiej, nie stosuje się do Boga. W empatii ludzkiej ujęcie cudzej świadomości jest pośrednie. W myśl klasycznej koncepcji Boga wiedza boska jest bezpośrednia, niezapośredniczona przez pojęcia, postrzeżenia, pamięć, strukturę języka, wnioskowanie logiczne ani żadne inne narzędzia poznawcze, które pomagają nam poznać otaczający nas świat. I z pewnością nie może być ona zapośredniczona przez wyobrażanie sobie przez Boga, jak by to było być na naszym miejscu. Model empatii nie stanowi doskonałego modelu bezpośredniego poznania stanu świadomego innej osoby, ale wydaje mi się dobrym punktem wyjścia.

Zakładam, że empatia to sposób nabycia takiej emocji, jaką odczuwa inna osoba. Gdy Michał empatyzuje z żalem Elżbiety, staje się świadom jej żalu. Przyjmując punkt widzenia Elżbiety, nabywa również taką emocję, jaką ona odczuwa — wyobrażając sobie, jak by to było być Elżbietą w jej sytuacji, takiej jak ona ją postrzega — na przykład tracąc ukochaną osobę, z którą łączyła ją wspólna historia. Żal Michała nie jest tożsamy z żalem Elżbiety, ponieważ ludzka empatia nigdy nie jest doskonałą kopią i, co ważniejsze, emocja Michała jest świadomie reprezentacyjna, w przeciwieństwie do emocji Elżbiety. Emocja Elżbiety pojawia się pierwsza i w żaden sposób nie łączy się z Michałem. Emocja Michała jest odpowiedzią na jej emocję i traci rację bytu, jeśli okaże się, że Elżbieta nie odczuwa tej emocji, którą jej przypisał. Jego stan psychiczny obejmuje próbę skopiowania emocji Elżbiety „jak gdyby” z jej pierwszoosobowej perspektywy, ale obejmuje również jego własną jaźń. Empatyzując z Elżbietą, on sam nie odczuwa więc żalu z powodu śmierci jej ojca, lecz wyobraża go sobie, jak gdyby był Elżbietą.

Zakładam, że to doświadczenie empatii jest powszechne, ale dla moich celów nie jest istotne, czy wskazałam cechy każdego przypadku ludzkiej empatii. Wy-

chodzę od doświadczenia, które, jak sądzę, jest udziałem każdego z nas. Następnie proponuję, byśmy wyobrazili sobie rozszerzenie tego doświadczenia tak, by objęło przeniesienie także innych stanów psychicznych jednej osoby na drugą. Będzie to dla nas modelem przeniesienia wszystkich stanów psychicznych danego człowieka na Boga.

Przypuśćmy, że wyobrazeniowo przyjmujesz punkt widzenia innej osoby i próbujesz skopiować inne stany świadome tej osoby w taki sam sposób, w jaki próbujesz kopiować jej emocję, empatyzując z nią. Możemy tak zrobić w odniesieniu do bliskich przyjaciół. Dokonujemy tego niejednokrotnie, czytając powieść. Gdy wyobrazeniowo przyjmujemy punkt widzenia jakiejś postaci, wyobrażamy sobie, że mamy jej myśli, przekonania, odczucia, pragnienia, doznania i emocje, podejmujemy decyzje i działania, oraz doświadczamy rozmaitych reakcji innych osób, zgodnie z tym, jak te stany postaci przedstawia powieściopisarz. Nasza zdolność uczynienia tego wszystkiego jest ograniczona zarówno przez umiejętność przedstawiania daną pisarzowi, jak i przez to, że musimy polegać na własnym minionym doświadczeniu, gdy na podstawie powieściowych opisów wyobrażamy sobie, jak to jest być postacią z powieści. Przypuszczam, że powieściopisarzom na ogół udaje się dość dobrze oddać wizualne sceny, ponieważ mogą odwołać się do minionego doświadczenia czytelników, którzy widzieli praktycznie wszystkie barwy, kształty i większość składników przyrody, co pomaga im w tworzeniu sobie wyobrażeń. Trudniej natomiast oddać dźwięki, zapachy i smaki. Jeśli powieściopisarz mówi, że postać wącha cynamon, zapewne większość czytelników może przywołać w umyśle ten zapach, gdy jednak postać wącha chińską przyprawę pięciu smaków, wielu czytelników nie będzie wiedzieć, co ma sobie wyobrazić. To samo dotyczy smaków i dźwięków, i z pewnością również emocji — właśnie dlatego młodym tak trudno zrozumieć opowieści, w których kluczową rolę grają emocje¹⁰. Przekazanie myśli, przekonań i decyzji postaci jest prostsze, ponieważ tego rodzaju stany są zapośredniczone słownie nawet w umyśle samej postaci. Jako że powieściopisarz sprawia, iż postać werbalizuje mentalnie, czytelnik może sobie wyobrazić doświadczane przez postać myśli, przekonania i decyzje z punktu widzenia postaci. Wyobrażanie sobie bycia postacią i przyjmowania jej przekonań i decyzji w podany wyżej sposób jest analogiczne do empatyzowania z jej uczuciami. Ponieważ nigdy nie zapominamy, że czynimy

¹⁰ Filmy mają tę przewagę nad powieściami, że mogą odtworzyć muzykę, którą słyszy postać, ale jak na razie nie przekazują widzom zapachów i smaków. Uważam, że film nie jest równie dobrym modelem empatii, jak powieść, ponieważ widzi filmowy, co oczywiście, obserwuje postać, a nie poznaje jej od wewnątrz. Poza tym oglądający nie wyobraża sobie muzyki tak, jak słyszy ją postać, lecz sam ją słyszy.

to w wyobraźni, nie istnieje ryzyko pomylenia siebie z postacią. Zawsze zdajemy sobie sprawę, że przekonania postaci nie są naszymi przekonaniem; doznania postaci nie są naszymi doznaniem; decyzje postaci nie są naszymi decyzjami. Dzięki utożsamieniu się z postacią w wyobraźni możemy jednak empatyzować — w sposób wysoce niedoskonały — z wieloma jej stanami psychicznymi i w ten sposób ująć — ponownie, bardzo niedoskonale — jak to jest być taką postacią.

Możemy jeszcze bardziej poszerzyć ten model. To, co nazwę totalną empatią, polega na empatyzowaniu z każdym świadomym stanem danej osoby przez całe jej życie — z każdą myślą, przekonaniem, doznaniem, nastrojem, pragnieniem i wyborem, a także z każdą emocją. To, co nazwę doskonałą totalną empatią, jest całkowitą i trafną kopią wszystkich świadomych stanów danej osoby. Jeśli *A* odczuwa doskonałą totalną empatię z *B*, to zawsze gdy *B* znajduje się w świadomym stanie *C*, *A* nabywa stan, który jest doskonale trafną kopią *C*, i *A* zdaje sobie sprawę, że jej świadomy stan jest kopią *C*. *A* jest w ten sposób zdolna ująć, jak to jest dla *B* być w stanie *C*. Ponieważ *A* znajduje się w stanie empatii, świadomość *A* dotycząca jej jaźni stanowi część jej stanu, tak że ów stan zawsze obejmuje coś, co nie należy do stanu osoby, z którą *A* empatyzuje. Ponadto, ponieważ zawsze zdaje ona sobie sprawę z tego, że jej empatyzująca kopia to tylko kopia, jej kopia świadomości bycia *B* nie jest świadomością bycia *B*. Nikt nie może być świadom bycia *B* oprócz *B*.

Na koniec, wyobraźmy sobie totalną empatię, która jest bezpośrednia, a nie wywołana w taki sposób, w jaki ludzie wywołują w sobie empatię z innymi osobami. Wyobraźmy sobie empatię przez bezpośrednią percepcję lub coś analogicznego do percepcji. Nawet pomijając tradycyjną koncepcję Boga jako istoty wiedzącej wszystko bezpośrednio, wydaje mi się, że aby empatia była doskonale trafna, *musiałaby* być bezpośrednia. Stawiam tezę że Bóg ma bezpośrednią, totalną, doskonałą empatię ze wszystkimi istotami, które kiedykolwiek żyły, żyją lub będą żyć. Tę własność nazywam wszechsubiektywnością. Nie jest ona zapośredniczona przez nic analogicznego do próby, jaką podejmuje powieściopisarz, by przekazać czytelnikowi świadome stany wyobrażonej postaci, ani nie jest wywnioskowana z zachowania innych osób, jak to się dzieje w naszym codziennym doświadczeniu. Ponieważ nie jest rezultatem wnioskowania, nie wymaga, aby istniało podobieństwo między minionym doświadczeniem Boga a doświadczeniem stworzeń. Nie jest to konieczne do tego, by Bóg rozumiał ich doświadczenie. Nie ma potrzeby przyjęcia w wyobraźni innych perspektyw. To, co my robimy za pomocą wyobraźni, Bóg robi, ujmując bezpośrednio czyjś świadomy stan. Ponieważ twój stan jest stanem z pierwszoosobowego punktu widzenia, Bóg ujmuje go jak gdyby z twojego pierwszoosobowego punktu widzenia, ale w sposób

empatyzujący, nigdy nie zapominając, że nie jest tobą. Dodatkowo, tak jak w wypadku empatii, możesz nie zdawać sobie sprawy, że ktoś z tobą empatyzuje. Świadomość podmiotu empatii nie musi wpływać na to, co dzieje się w twojej świadomości, choć i tak może być, do czego nawiążę w końcowej części eseju.

Myślę, że model wszechsubiektywności jako bezpośredniej, totalnej, doskonałej empatii pokazuje, że wszechsubiektywność jest spójna. W każdym razie nie widzę nic, co wykluczałoby możliwość jej istnienia. W tym modelu nie zakłada się, że dwie różne jaźnie mają dosłownie ten sam świadomy stan. Ty i Bóg nie mieszacie się ani nie łączycie ze sobą, a ty nie jesteś częścią Boga. Jeśli wszechsubiektywność jest bezpośrednią, totalną i doskonałą empatią, to jest możliwie najintymniejszą znajomością zachowującą odrębność jaźni.

Twierdzę, że wszechsubiektywność pozwala rozwiązać wspomniane zagadki dotyczące atrybutów wszechwiedzy i wszechobecności. Jeśli wszechwiedząca istota to taka, która wie wszystko, co można wiedzieć, to musi ona wiedzieć, jak to jest mieć każde świadome doświadczenie, które ktokolwiek kiedykolwiek miał, a ponieważ każde świadome doświadczenie wyróżnia się sposobem, w jaki jest doświadczane z perspektywy jego podmiotu, to wszechwiedząca istota musi wiedzieć, jak to jest mieć to doświadczenie z perspektywy podmiotu. Bóg nie jest wszechwiedzący, jeśli nie ma atrybutu wszechsubiektywności. Zagadka dotycząca wszechwiedzy zostaje rozwiązana, o ile (a) wszechsubiektywność jest możliwa i (b) wszechsubiektywna istota wie, jak to jest mieć każdy świadomy stan, i wie to równie dobrze, jak podmiot, który jest w tym stanie.

Wszechsubiektywność pozwala nadto Bogu znać różnicę między przekonaniem Marii, że czyta ona teraz książkę, wyrażonym przez „Czytam teraz książkę”, a przekonaniem Sama dotyczącym tego samego stanu rzeczy, wyrażonym przez „Maria czyta teraz książkę”. Każde z nich ma odrębny punkt widzenia na ten sam stan rzeczy, niezależnie od tego, czy uznają różne sądy w sensie logicznym, a wszechsubiektywny Bóg ujmuje zarazem przekonaniowy stan Marii, przekonaniowy stan Sama, oraz różnicę między nimi.

Wszechsubiektywność pozwala odkryć, że jest coś, czego podmiot dowiaduje się, żyjąc świadomym życiem, czego nie można wiedzieć inaczej. Tym czymś nie jest lista faktów. W świadomym doświadczeniu jest coś, co wykracza poza sumę faktów o świecie wydobytych z tego doświadczenia. Stawiam więc tezę, że Bóg przeżywa świadome doświadczenie każdej istoty, która ma świadomość. Wie wszystko, co ty wiesz lub rozumiesz, żyjąc twoje życie, i podobnie w odniesieniu do każdej innej świadomej istoty. Wie, jak to jest być tobą, jak to jest być twoim psem i jak to jest być każdym jednym stworzeniem, które kiedykolwiek żyło i miało świadomość bądź też żyje i ma świadomość teraz.

Jeśli mam rację, to wszechsubiektywność jest implikowana przez tradycyjne rozwiązanie zagadki, jak niematerialny Bóg może być obecny we wszystkich punktach przestrzeni. Jak powiedziałam, zgodnie z tradycyjnym rozwiązaniem, niematerialna istota nie jest obecna w przestrzeni w taki sposób, w jaki istota materialna znajduje się w przestrzeni czy rozciąga się na jej obszarze. Zamiast tego powiedzenie, że Bóg jest wszechobecny, oznacza tu co najmniej tyle: Bóg jest obecny dla wszystkiego, co istnieje, i jest obecny dla wszystkiego, co się dzieje, w sensie bycia natychmiast i bezpośrednio z tym zaznajomionym. Jak mówi Akwinata: „wszystko jest odkryte i jawne Jego oczom”, i dotyczy to w równej mierze niefizycznej, co fizycznej części stworzenia. Jeśli wszechobecność oznacza, że wszystko jest natychmiast i bezpośrednio ujmowane przez Boga, to z pewnością dotyczy to nie tylko przedmiotów w przestrzeni, ale również świadomych doświadczeń, które nie są przestrzenne. Jeśli Bóg jest naprawdę wszędzie, to musi być wszechsubiektywny, a jeśli Bóg jest wszechsubiektywny, to jasna staje się doniosłość doktryny wszechobecności.

I tak dochodzimy do tego, co wynika z modlitwy. To, co powiedziałam do tej pory o praktykach modlitwy, nie wymaga pełnego atrybutu wszechsubiektywności, ponieważ nie wymaga, by Bóg był intymnie zaznajomiony z pierwszoosobowym punktem widzenia istot, które się nie modlą. Wymaga jednak co najmniej atrybutu przyjmowania pierwszoosobowej perspektywy wszystkich ludzi, którzy dotychczas żyli i modlili się lub też będą dopiero żyć i modlić się w przyszłości. Sądzę jednak, że nasze praktyki modlitwy nie zakładają, że Bóg poznaje nasze świadome życie tylko w chwili modlitwy. Jak moglibyśmy zwracać się do Niego w modlitwie, gdyby nie był On uprzednio świadom, co zachodzi w naszej świadomości? Jeśli mam rację, modlitwa to praktyka, w której to my bardziej zauważamy Boga, niż Bóg zauważa nas. A skoro tak, to nasze praktyki zakładają, że Bóg jest bezpośrednio zaznajomiony ze świadomymi stanami każdej istoty, która może się modlić, niezależnie od tego, czy ta istota faktycznie się modli. Wymagałoby to posiadania atrybutu ujmowania świadomych stanów wszystkich ludzi z ich własnej perspektywy. Moglibyśmy nazwać ten atrybut „wszech-ludzką-subiektywnością”. Nie miałby on zastosowania do innych niż ludzie zwierząt świadomych, które nie mogą się modlić. Jeśli przyjąć taki atrybut, to stąd już tylko krok do akceptacji pełnego atrybutu wszechsubiektywności. Z pewnością istota, która ma moc przeniknąć świadomość człowieka, ma również moc przeniknąć świadomość wszystkich istot obdarzonych świadomością. Jeśli potrafi to zrobić wobec jednej z nich, potrafi to zrobić wobec wszystkich. Argumentowałam wcześniej, że wszechwiedzący i wszechobecny Bóg *powinien* być wszechsubiektywny, a w tej części eseju dowodziłam, że *może* być wszech-

subiektywny. Teraz twierdę, że w naszych praktykach modlitewnych już traktujemy Boga jako mającego atrybut zbliżony do wszechsubiektywności.

5. WSZECHWIEDZA A SUBIEKTYWNOŚĆ KONTRFAKTYCZNA

Czy Bóg empatyzuje w sposób totalny z psychicznymi stanami, które nie istnieją w aktualnym świecie, ale w innych możliwych światach? Załóżmy na przykład, że Maria przez całe życie nie opuszcza swojego czarno-białego pokoju. Czy Bóg wie, *jak by to było* dla Marii zobaczyć barwę? A co jeśli Maria nigdy by się nie urodziła? Czy Bóg wiedziałby, jak by to było, gdyby Maria przyszła na świat, spędziła sporą część życia w czarno-białym pokoju, a potem zobaczyła po raz pierwszy barwę? Mój opis sposobu, w jaki Bóg ujmuje subiektywne stany świadomych istot, implikuje, że Bóg ujmuje, jak to jest widzieć czerwień, przez bezpośrednie ujęcie świadomości istot, które widzą czerwień. Jeśli jednak nie ma aktualnej istoty, która widzi czerwień, to być może nie ma nic, co Bóg miałby ująć.

Zawsze wydawało mi się zagadkowe, że jedyną rzeczą różniącą świat aktualny od innych możliwych światów jest to, iż ten pierwszy ma kluczową, ale tajemniczą własność aktualności, własność całkowicie różną od jakiegokolwiek własności opisowej. W swoim pierwszym eseju o wszechsubiektywności (ZAGZEBSKI 2008) wysunęłam przypuszczenie, że czysto możliwa, ale nieaktualna istota jest pozbawiona subiektywności. Nie ma nic takiego jak to, jak by to było być świadomą istotą, która nigdy nie zaistnieje. Inaczej mówiąc, nie ma nic takiego jak to, jak wyglądałby świat dla takiej istoty. Czysto możliwa świadoma istota może mieć ogólne własności, takie jak lubienie czekolady, ale nie ma czegoś takiego jak to, jak ten konkretny kawałek czekolady smakowałby takiej istocie. Ta uwaga wiąże się z poglądem, że postaci fikcyjne nie mają szczegółowości aktualnych istot. Moje przypuszczenie było więc takie, że subiektywność istot w świecie aktualnym jest czymś, co nie występuje w żadnym innym możliwym świecie. Ma to tę interesującą konsekwencję, że wszechsubiektywność wyjaśnia (częściowo), co wie wszechwiedząca istota, gdy wie, że ten świat jest aktualny.

Z drugiej strony można argumentować, że Bóg powinien ujmować kontrfaktyczne subiektywne doświadczenia z tej samej racji, z jakiej powinien ujmować aktualne subiektywne doświadczenia. Chociaż zwyczajna wszechwiedza stosuje się jedynie do aktualnego świata, mój argument dotyczący związku między wszechwiedzą a wszechsubiektywnością nie zależał od definicji wszechwiedzy, lecz akcentował raczej doskonałość poznawczą. Jeśli Bóg ujmuje, jak to jest dla Marii widzieć czerwień, to ma bogatsze rozumienie swojego stworzenia, niż

jeśli zna tylko propozycjonalny fakt, że Maria widzi czerwień. Ale skoro tak, to wydaje się, że Bóg byłby jeszcze doskonalszy poznawczo, gdyby ujmował, jak by to było dla Marii mieć dowolny świadomy stan, jaki mogłaby mieć, i jak by to było, dla dowolnej możliwej istoty świadomej, mieć dowolny świadomy stan możliwy dla tej istoty. Gdyby aktualny był pewien inny możliwy świat zawierający istoty świadome, to ów świat zawierałby pierwszoosobowe doświadczenia subiektywne. Nieujmowanie tych doświadczeń w takiej postaci, w jakiej byłyby doświadczane przez indywidua w tym świecie, oznacza brak pełnego ujęcia tego świata, a zatem brak ujęcia postaci, jakie mógłby przybrać świat aktualny. To zaś wydaje się niegodne poznawczo doskonałej istoty. Oczywiście argument ten przyjmuje nieoczywiste założenie, że *istnieje* coś takiego, jak to, jak by to było dla jakiejś istoty mieć możliwe, ale nieaktualne doświadczenie subiektywne.

Można również argumentować, że zdolność ujmowania kontrfaktycznych stanów świadomych z pierwszoosobowego punktu widzenia stanowi warunek konieczny sprawowania idealnej władzy nad światem. Jeśli Bóg nie wie, jak by to było dla świadomych istot mieć ich doświadczenia, to skąd może wiedzieć, co stworzyć? Nie przeczę, że bóstwo, które posiada wyczerpujący opis faktów w dowolnym możliwym świecie, dysponuje wieloma informacjami, ale jeśli mój wcześniejszy argument jest trafny, nie wie ono wszystkiego, co można wiedzieć o świecie, o ile jego wszechsubiektywność nie pozwala mu na pełne ujęcie pierwszoosobowych stanów wszystkich świadomych istot w tym świecie. Nie wiedzieliby, *jak by to było*, gdyby ten świat był aktualny, a to oznacza, że nie byłoby w stanie porównać, jak by to było, gdyby ten, a nie inny, świat był aktualny¹¹. Nie wiedzieliby, który świat preferuje, gdyby niektóre (a można zaryzykować tezę, że wszystkie) z najważniejszych cech wykraczały poza jego świadome ujęcie świata.

Nawet bez kontrfaktycznej wszechsubiektywności Bóg mógłby znać rozmiary dobra i zła w danym świecie, zakładając, że istnieją fakty dotyczące ilości i wagi dobra i zła we wszystkich światach. Nie mając wszechsubiektywności w odniesieniu do innych światów, Bóg mógłby również znać fakty dotyczące stanów subiektywnych możliwych stworzeń, na przykład że Maria w świecie s_1 lubi czekoladowe lody bardziej niż pistacjowe, że Sam w świecie s_2 nie lubi głośnego hałasu itd. Nie mógłby jednak wiedzieć, jak by to było dla Sama, gdyby Sam istniał i słuchał hałasu ani nie doceniłby różnicy między doświadczeniem przez Marię czekolady a jej doświadczeniem pistacji. Nie mając takiego ujęcia, nie mógłby również wiedzieć, jak by to było dla Niego stworzyć taki świat

¹¹ Dziękuję Chadowi McIntoshowi i Timothy'emu Millerowi za (niezależne) poczynienie tej uwagi i skłonienie mnie do przemyślenia kwestii podjętych w tej części eseju.

i uczynić go przedmiotem swej empatyzującej świadomości. Nie tylko nakłada to poważne ograniczenia na Boga-stwórcę, ale również ogranicza Jego wiedzę o własnej kontrfaktycznej jaźni.

Jeśli wszechsubiektywność Boga nie obejmuje innych światów, to pojawiają się jeszcze inne praktyczne problemy. Boska interakcja ze światem nie kończy się z chwilą stworzenia. Bóg może interweniować w zdarzenia czasowe i zapewne podejmuje działania związane z nagradzaniem i karaniem bądź jeszcze za życia danej osoby, bądź też po jej śmierci. Jeśli Bóg nie wie z góry, jak osoba odczułaby swoje subiektywne doświadczenia, w tym doświadczenia radości i cierpienia, to jak może mieć plan nagrodzenia lub ukarania tych osób?

Uważam więc, że istnieją mocne argumenty na rzecz stanowiska, że boska wszechsubiektywność obejmuje totalne ujęcie wszystkich możliwych świadomych stanów wszystkich możliwych świadomych stworzeń z ich pierwszoosobowej perspektywy. Powiedziałam jednak również, że mogą istnieć racje, by sądzić, że nie ma nic, co można by wiedzieć o subiektywności możliwych, ale nieaktualnych istot, a nie jest ograniczeniem Boga to, iż nie może dokonać niemożliwego. Uważam również, że nie jest jasne, czy powinniśmy określać, co jest możliwe, nie uwzględniając wprawdzie tego, co po namyśle uznamy za własności istoty doskonałej. Jeśli z idei doskonałości wynikają logicznie własności, które wydają się niemożliwe w świetle innego rozumowania, to nie jest dla mnie oczywiste, że to drugie rozumowanie ma pierwszeństwo.

Nie potrafię obecnie zdecydować, czy własność wszechsubiektywności obejmuje ujęcie możliwych, choć nieaktualnych stanów świadomych, w tym stanów możliwych, ale nieaktualnych stworzeń. Linie rozumowania, które podałam na rzecz wszechsubiektywności kontrfaktycznej, są mocne, ale nie przytłaczające. Najmocniejsza racja za jej odrzuceniem, jaką widzę, to ta, że pozwala nam dostrzec znaczącą różnicę w metafizycznym statusie świata aktualnego w porównaniu z innymi światami możliwymi. Jaka jest różnica między rzeczywistością a nieskończenie wieloma światami, które mogłyby być realne, a nie są? Co sprawia, że ten świat jest *aktualny*? Na ogół zakłada się, że *jedyna* różnica między światem aktualnym a innymi możliwymi światami polega na tym, że ten świat jest aktualny. Aktualność jest pojęciem pierwotnym, które ma jakoby być wystarczająco zrozumiałe przez różnicę między tym, co jest, a tym, co mogłoby być. W świetle jednak rozważanej przeze mnie hipotezy, świat aktualny *zawiera* więcej niż inne możliwe światy. Subiektywna świadomość dodaje coś do aktualnego świata, czego nie ma w czysto możliwych światach. Istnieje pełny obiektywny opis każdego możliwego świata, i pod tym względem wszystkie możliwe światy są równorzędne. Świat aktualny obejmuje jednak cechę subiek-

tywności, co sprawia, że sposób, w jaki Bóg go ujmuje, jest znacznie bogatszy niż Jego ujęcie tego, co czysto możliwe. W świecie aktualnym jest więcej do ujęcia — taka w każdym razie jest hipoteza, co do której pozostają niezdecydowana. Namysł nad atrybutem wszechsubiektywności zmusza nas do przemyślenia na nowo miejsca świata aktualnego w dziedzinie światów możliwych. W dalszej części nie będę przesądzać, czy wszechsubiektywność obejmuje ujmowanie kontrfaktycznych stanów subiektywnych.

6. BEZCZASOWOŚĆ, NIEZMIENNOŚĆ, NIECIERPIĘTLIWOŚĆ

Broniłam wszechsubiektywności, po części dowodząc, że wynika ona z wszechwiedzy i wszechobecności. Przyjmuję za oczywistą wagę wszechwiedzy w tradycji chrześcijańskiej i zakładam, że również wszechobecność ma długą tradycję. Można wszakże twierdzić, że wszechsubiektywność kłóci się z niektórymi innymi tradycyjnymi atrybutami, w szczególności z beczasowością, niezmiennością, i niecierpiętlivością. Atrybuty te cieszą się ostatnimi czasy mniejszą popularnością, stanowią jednak część długiej tradycji i są wyraźnie obecne u Akwinaty.

Niech wolno mi będzie rozpocząć od problemu niezgodności wszechsubiektywności z niezmiennością i beczasowością. Wielu filozofów i teologów miałoby chęć zakwestionować te atrybuty z powodów, które nie mają nic wspólnego z przedstawioną tu przeze mnie propozycją. Ponieważ wielu ludzi wciąż jednak je uznaje i ponieważ sama ich nie odrzucam, chcę pokrótce wyjaśnić, dlaczego sądzę, że wszechsubiektywność nie stanowi szczególnego problemu dla niezmienności i beczasowości.

Wszyscy przyjmują zgodnie, że Bóg ujmuje następstwo czasowych zdarzeń. Bóg jest obecny w każdym momencie czasu co najmniej w taki sam sposób, w jaki, według Akwinaty, jest obecny w każdym punkcie przestrzeni: posiada bezpośrednią, intymną wiedzę o wszystkim, co dzieje się w każdym momencie czasu. Wszechsubiektywność dodaje do tej wiedzy intymną znajomość każdego świadomego doświadczenia z pierwszoosobowego punktu widzenia podmiotu. Czy stwarza to większy problem dla beczasowego i niezmiennego Boga niż intymna znajomość innych czasowych zdarzeń?

Być może tak. Wszechsubiektywna istota wie, jak to jest doświadczać czasu. Wie, jak to jest oczekiwać jakiegoś zdarzenia, czekać, mieć nadzieję na coś, co zdarzy się w przyszłości, i czuć ulgę, gdy coś przykrego dobiegło kresu. Każdy z tych stanów zakłada czasowy punkt widzenia. Co więcej, taka istota musi także wiedzieć, jak to jest podlegać procesowi rozciągniętemu w czasie, czy będzie to

szybkie umycie zębów, czy długi remont domu. Jest istotną cechą wszystkich tych procesów, że zakładają trwanie w czasie i zmianę. Trudno jednak zrozumieć, skąd można wiedzieć, jak to jest doświadczać trwania w czasie i zmiany, nie doświadczając trwania w czasie i zmiany.

Zgadzam się, że ponieważ wszechsubiektywna istota wie, jak to jest doświadczać trwania w czasie, musi mieć bezpośrednią znajomość doświadczenia czasowego następstwa, nie wynika z tego jednak w sposób oczywisty, że musi istnieć w czasie. W literaturze można znaleźć modele sposobu, w jaki bezczasowa istota potrafi ujmować trwanie w czasie¹². Moja propozycja jest następująca: bezczasowa istota może wiedzieć, jak to jest doświadczać trwania w czasie, w ten sam sposób, w jaki może wiedzieć, jak to jest czuć zapach róż. Sama nie czuje zapachu róż, ale przenika świadomość istoty, która czuje ich zapach. Podobnie, nawet jeśli nie istnieje w czasie, przenika świadomość istot, które doświadczają trwania w czasie i empatycznie ujmuje, czym jest trwanie w czasie.

Zapewne odpowiedź ta nie jest w pełni zadowalająca, ponieważ moglibyśmy sądzić, że istota spoza czasu nie ma świadomego dostępu do doświadczenia trwania w czasie. Dla przykładu: by naprawdę pojąć, jak to jest czekać, i czekać, i czekać, z każdą mijającą sekundą z coraz większym znużeniem, trzeba doświadczyć upływu czasu jako wywołującego nudę, czego nie da się zrobić, nie doświadczając upływu czasu. Sądzę jednak, że to zbyt pochopny wniosek, i proponuję, byśmy ponownie przyjrzeni się temu, jak empatyzujemy z doświadczeniem powieściowej postaci. Rzadko wyobrażamy sobie doświadczenie tej postaci w realnym czasie. Zazwyczaj nasza świadoma reprezentacja jej doświadczenia jest czasowo skompresowana. W przeciągu paru sekund doświadczamy kopii tego, przez co postać przechodzi przez kilka minut czy godzin. Bywa też odwrotnie. Nasze empatyczne doświadczenie może zabrać więcej czasu niż doświadczenie postaci, jeśli powieściopisarz celowo rozciągnie opis zdarzenia trwającego zaledwie parę sekund. Alternatywnie to czytelnik mógłby być tym, który owo zdarzenie rozciągnie w czasie. Zdarza mi się czasem zwolnić i poświęcić więcej czasu niż to konieczne, by przyswoić sobie jakieś doświadczenie, gdy na przykład sytuacja jest zbyt straszna czy ekscytująca. Zmierzam do tego, że empatyczna kopia doświadczenia nie musi trwać tyle samo, co doświadczenie,

¹² Eleonore Stump i Norman Kretzmann (1981) bronią jednej z takich koncepcji w swoim opisie boskiej wieczności jako aczasowego trwania. W swojej książce na temat wieczności, Brian Leftow (1991) zaprzecza, że jeśli istota x zna zmieniającą się rzecz jako zmieniającą się, to x podlega zmianie, i proponuje dwa modele na poparcie swego stanowiska (ibidem, 342–348). Chociaż Leftow nie omawia takiej własności jak wszechsubiektywność, w jego drugim modelu Bóg jest świadom naszej świadomości i — jak pisze Leftow — miałyby to zastosowanie także do znajomości barw i wiedzy, jak to jest być nietoperzem.

które kopiuje. W istocie z reguły tyle nie trwa. Sądzę też, że czasowo skompresowana kopia doświadczenia nie musi być gorsza z powodu czasowej kompresji. Jak już wspomniałam, ludzka empatia jest zawodna, ale nie sądzę, że powodem tego jest czasowa kompresja. Jeśli się nie mylę, możemy wyobrazić sobie osobę, której empatia z doświadczeniem drugiej osoby jest skompresowana do pojedynczego momentu. Bóg w jednej chwili ujmuje, jak to jest przejść przez rozciągnięte w czasie doświadczenie nudy czy niecierpliwego wyczekiwania, czekania i radości, czy też strachu, po którym następuje ból, a potem ulga.

Sądzę zatem, że odczuwanie empatii z doświadczeniem trwania w czasie nie jest dla Boga trudniejsze niż empatyzowanie z odczuwaniem zapachu róż, przeżywaniem lęku czy dokonywaniem wyboru, by zgrzeszyć. Jeśli można empatyzować z przeżyciem lęku bez przeżywania lęku, w rzeczy samej, będąc istotą, która nie może przeżywać lęku, to można też, jak się zdaje, empatyzować z doświadczeniem upływu czasu, nie doświadczając upływu czasu i będąc istotą, która nie może doświadczyć upływu czasu. Nie chcę zaprzeczać, że niektórzy uznają atrybut wszechsubiektywności za niemożliwy i odrzucają możliwość empatyzowania przez Boga z ludzkimi stanami świadomości w sposób, jaki opisałam. Nie sądzę jednak, by empatyzowanie z ludzkim doświadczeniem czasowości stwarzało tu jakiś dodatkowy problem. Oczywiście zwolennicy poglądu, że Bóg jest czasowy, w ogóle nie będą zaprzętać sobie głowy tą kwestią; chcę jednak zauważyć, że ci, którzy sądzą, że Bóg jest bezczasowy i niezmienny, nie powinni widzieć większego problemu w tym, że Bóg może odczuwać empatię z subiektywnym doświadczeniem czasowości niż w tym, że może empatyzować z innymi ludzkimi doświadczeniami.

Inaczej mają się sprawy z tradycyjnym atrybutem niecierpięliwości. Jest to boska własność bycia nieporuszonym przez cokolwiek zewnętrznego wobec Boga. Tradycyjnie interpretowano ją jako oznaczającą, że Bóg nie cierpi ani nie odczuwa emocji, te ostatnie rozumiano bowiem jako „namiętności” czy sposoby ulegania wpływom czynników zewnętrznych, przy tym uleganie takim wpływom uważano za niedoskonałość. Gdzie indziej (ZAGZEBSKI 1998) argumentowałam, że nawet jeśli Bóg nie odczuwa namiętności, mógłby wciąż odczuwać liczne stany psychiczne zwane emocjami, tu jednak chcę powiedzieć co innego. Z mojej argumentacji wynika, że Bóg wie, jak to jest cierpieć i odczuwać ból, czuć lęk i wszystkie pozostałe emocje. Bóg ma doskonałą empatię z wszystkimi tymi stanami, dokładnie takimi, jak odczuwają je Jego stworzenia. Niewykluczone, że można argumentować, że bezpośrednia, doskonała empatia z uczuciem bólu nie jest bólem, i podobnie w wypadku uczucia lęku czy przerażenia. Nawet jednak jeśli tak jest, to z pewnością niecierpięliwość wyklucza empatyzowanie

z bólem, jak i z każdym innym doznaniem czy emocją, pozytywną bądź negatywną. Doskonale empatyczna istota ulega wpływom z zewnątrz, nawet jeśli jej empatyczne stany nie są dosłownie doznaniem ani emocjami. Sądzę więc, że wszechsubiektywność jest nie do pogodzenia z niecierpięliwością. Zmuszona jestem zatem przemyśleć, który z tych dwóch atrybutów lepiej współgra z doskonałością oraz praktykami modlitwy i oddawania czci. Nadmieniałam już, że moim zdaniem kilka innych składników tradycyjnego sposobu myślenia o Bogu i spotykaniu Boga w modlitwie wymaga wszechsubiektywności. Jeśli zatem wszechsubiektywność jest nie do pogodzenia z niecierpięliwością, wyprowadzam z tego wniosek, że Bóg nie jest niecierpięliwy.

7. ZASTRZEŻENIA NATURY MORALNEJ

Wszechsubiektywność byłaby problemem, jeśli (a) niektóre stany świadome są niemoralne i (b) nawet empatyczne ujęcie takich stanów w świadomości doskonale empatycznej istoty jest niemoralne. Nie będę zaprzeczać, że niektóre stany świadome są niemoralne. Jeśli jakiś czyn jest moralnie niesłuszny, z pewnością świadoma decyzja, by dokonać tego czynu, jest niesłuszna a prawdopodobnie dotyczy to także intencji wykonania go. Stany motywacyjne i pewne emocje również mogą być niesłuszne — na przykład nienawiść, zawiść, gorycz czy zazdrość. Istnieją też prawdopodobnie moralnie niesłuszne przekonania, jak przekonanie, że jakaś osoba nie zasługuje na to, by traktować ją jako dojrzałą osobę. Jest tak wiele przykładów, że nie ma większego znaczenia, jeśli któryś z podanych przeze mnie okaże się błędny. Jasnym jest, że istnieją moralnie niesłuszne stany świadome.

Jeśli jednak stan jest niesłuszny, czy jest czymś niesłusznym ująć go trafnie swoim umysłem? Ponownie rozważmy czytanie powieści. Jeśli dana postać jest nikczemna, czy jest coś niesłusznego w empatyzowaniu z jej nikczemnymi uczuciami, przekonaniem czy decyzjami? Z pewnością nie ma nic niesłusznego w empatyzowaniu z decyzją czy przekonaniem tej postaci, ponieważ reprezentacja decyzji nie jest decyzją, a reprezentacja przekonania nie jest przekonaniem. Można w pełni ująć przekonanie z punktu widzenia postaci, nie posiadając tego przekonania, i podobnie jest w wypadku decyzji.

Co jednak, gdy w grę wchodzi empatyzowanie z doznaniem czy emocją? Jak już sugerowałam, świadomy stan ujęcia pewnego doznania jest czymś bardzo zbliżonym do doznania, podobnie rzeczy się mają w wypadku emocji. Nie można ująć, jak to jest widzieć czerwień, bez widzenia czerwieni w wyobraźni,

a widzenie czerwieni w wyobraźni jest bardzo zbliżone do widzenia czerwieni. Różnica polega na tym, że gdy my, ludzie, wyobrażamy sobie coś, zazwyczaj nie wyobrażamy sobie tak żywo, jak to się dzieje w wypadku faktycznego doznania, co jednak wynika z ułomności naszej wyobraźni. Gdybyśmy mogli wyobrazić sobie czerwień w sposób doskonały, czy w naszych umysłach nie pojawiłoby się doznanie czerwieni? Nie mówię, że trudno byłoby nam odróżnić wyobrażone doznanie od faktycznego. Prawdopodobnie mielibyśmy jakiś sposób rozróżnienia między nimi — na przykład wiedzielibyśmy, że intencjonalnie przywołałiśmy to doznanie w umyśle, a nie że narzuciło nam się, gdy odwróciliśmy głowę. Nie chodzi mi o to, że nie umielibyśmy zauważyć różnicy. Chodzi mi o to, że kopia doznania czerwieni jest fenomenologicznie bardzo zbliżona do doznania czerwieni. Chociaż to, co mamy w wyobraźni, jest najczęściej mniej intensywne niż to, czego jest kopią, istota obdarzona doskonałą empatią, nie musiałaby polegać na wyobraźni, a jej empatyczny stan nie byłby mniej wyraźny niż stan stworzenia. Jeśli istnieją moralnie niesłuszne doznania, wszechsubiektywna istota miałaby moralnie niesłuszne doznanie. Tak by się w każdym razie wydawało.

Problem staje się jeszcze poważniejszy, jeśli przejdziemy do kopii emocji. Być może nie ma moralnie złych doznań, ale emocje to trudniejszy przypadek. Załóżmy, że ktoś odczuwa nienawiść, wściekłość czy zawiść. Ktoś inny być może znajduje przyjemność w bólu drugiego. Czy nie byłoby czymś moralnie niesłusznym, gdyby doskonale empatyczna istota empatycznie przyjęła te stany w swojej świadomości?

Myślę, że odpowiedź jest przecząca, i by to wyjaśnić, chcę powrócić do przykładu czytania powieści albo oglądania filmu. Najgorszą osobą, jaką kiedykolwiek widziałam przedstawioną w jakiegokolwiek formie – w biografii, powieści czy filmie – jest postać Daniela Plainviewa, grana przez Daniela Daya-Lewisa w filmie Paula Thomasa Andersona *Aż poleje się krew*¹³. Zakładając, że jesteś w stanie znieść ten film i zmusić się do empatyzowania z Danielem Plainviewem, przyjmujesz punkt widzenia osoby, która boi się miłości i poniża kochających ją ludzi, która nie docenia wartości innych, odczuwa przyjemność zadając im ból, jest zdradliwa, pyszna, chciwa, a i to jeszcze nie wszystko. Gdy to uczynisz, ujmiesz świat i reakcje Plainviewa na świat, wchodząc w jego skórę, ale odpowiesz też na te postawy i uczucia jako ty. Jeśli twoja reakcja na okrucieństwo, chciwość i nienawiść jest negatywna, zareagujesz negatywnie na twoje empatyczne kopie

¹³ Postać ta jest luźno oparta na postaci Jamesa Arnolda Rossa, ojca w powieści Uptona Sinclaira *Nafta*. Ojciec w *Naftie* nie jest główną postacią w powieści i nie jest tak zły jak postać grana przez Daniela Daya-Lewisa w filmie. Ten ostatni jest niezmiernie potworny, podczas gdy ten pierwszy wykazuje pewne pozytywne cechy.

owych stanów psychicznych. Rozumiesz, jak to jest być pełnym nienawiści i chciwości, nie powoduje to jednak, by przepelniła cię nienawiść i chciwość, ani nawet, by wzrosło prawdopodobieństwo, że to nastąpi w przyszłości. W rzeczywistości prawdopodobieństwo, że tak będzie, raczej spada. Jako że Plainview znajduje przyjemność w ranieniu innych ludzi, empatyzowanie z nim pozwoli ci odczuć, jak to jest znajdować przyjemność w ranieniu innych, i wyobrażam sobie, że również to uczucie będzie dla ciebie odpychające. Oczywiście może się zdarzyć, że odczuwanie empatii z drugą osobą w realnym czy fikcyjnym świecie sprawi, że twoja reakcja na pewne stany psychiczne ulegnie zmianie. Mogłabyś nawet powziąć osąd, że czyjeś uczucia nie są koniec końców złe. Taki osąd jest albo poprawny, albo niepoprawny. Jeśli jest poprawny, nie będzie stanowić moralnej przeszkody dla empatyzowania z tym kimś. Jeśli jest niepoprawny, to dlatego, że ty — osoba, która okazuje empatię — popełniłaś błąd w twojej reakcji na stan psychiczny, z którym empatyzujesz, nie jest to wszak zarzutem wobec owego empatycznego stanu. Problem tkwi w twojej reakcji jako osoby okazującej empatię. Ponieważ Bóg nie popełnia błędów w swoich reakcjach na stany, z którymi empatyzuje, nie ma niebezpieczeństwa, by empatyzowanie z osobą przepelnioną nienawiścią stanowiło skazę na boskim charakterze, podobnie jak nie musi być skazą na twoim charakterze, jeśli okażesz empatię Plainviewowi w *Aż poleje się krew*. W rzeczy samej sądzę, że można dowodzić, iż Bóg musi empatyzować w sposób doskonały ze stanami świadomymi danej osoby, by móc osądzić ją w sposób całkowicie trafny i sprawiedliwy¹⁴.

Ta odpowiedź nie zadowoli kogoś, kto usilnie twierdzi, że istnieją wewnętrznie niemoralne emocje, a świadoma reprezentacja takiej emocji jest sama wewnętrznie niemoralna. Jeśli świadome ujęcie niemoralnej emocji jest bezpośrednie, sytuacja mogłaby być jeszcze gorsza. Zgodnie z tym stanowiskiem Bóg byłby skażony przez swoje własne stworzenia, gdyby naprawdę ujął, jak to jest mieć ich złe uczucia. Bóg może te rzeczy znać tylko abstrakcyjnie. Wedle tego stanowiska Bóg może wiedzieć, że ktoś jest pełen nienawiści, ale nie może ująć, jak to jest być pełnym nienawiści, bez ryzyka utraty swojej dobroci. Doskonale dobrego Boga trzeba chronić przed zbyt bliskim kontaktem z niektórymi spośród ludzkich doświadczeń.

Myśl, że Bóg byłby mniej niż w pełni doskonały, a zatem mniej niż boski, gdyby wszedł w zbyt bliski kontakt ze stworzonym światem, jest dla mnie dziwna i całkowicie nieprawdopodobna, wątpię jednak, by dało się tę sprawę rozstrzygnąć bez bliższego przyjrzenia się innym chrześcijańskim doktrynom dotyczącym relacji między Bogiem a ludźmi, takimi jak doktryna łaski, opatrności, uswię-

¹⁴ Dziękuję Terry'emu Crossowi za poczynienie tej uwagi w czasie rozmowy na Uniwersytecie Lee, gdzie jest dziekanem Szkoły Religii.

cenia, ja zaś podniosę tu tylko parę kwestii związanych z konsekwencjami tychże doktryn. Dla przykładu: skoro osoba w stanie łaski ma udział w boskim życiu (1 Kor 1,9), czy relacja ta jest dwustronna? Skłaniam się ku temu, by sądzić, że tak jest, ponieważ intymne dzielenie się między dwiema osobami zawsze jest obustronne. Uświęcenie może pociągać zniesienie barier między życiem ludzkim i boskim, tak że kiedy człowiek ma udział w życiu boskim, Bóg także ma udział w naszym życiu. Dzielenie się między ludźmi może przybrać postać głębokiej intersubiektywnej wymiany doświadczeń. Na moment zyskujemy wgląd w to, jak to jest być inną osobą, (a wszak od Boga nie oczekiwaliśmy mniej). Moglibyśmy także chcieć wiedzieć, czym byłaby doskonałość intersubiektywności. Sądzę, że modelem dzielenia się życiem między osobami jest Trójca, i stawiam tezę, że jest ona doskonałością intersubiektywności.

8. TRÓJCA

Zgodnie z doktryną o Trójcy Świętej istnieją trzy Osoby boskie, ale jedna boska natura. W moim rozumieniu w doktrynie tej chodzi o coś więcej niż tylko o to, że trzy Osoby mają wspólną naturę, w tym sensie, w jakim ty i ja mamy wspólną naturę. Gdyby w doktrynie chodziło tylko o to, nie byłoby tu żadnej tajemnicy, a poprawna odpowiedź na pytanie „Ilu jest Bogów?” brzmiałaby: „Trzech”. Zakładam jednak, że Bóg jest jeden, że jest jedna boska istota. Sądzę też, że jest tylko jedna boska substancja, choć nie mam zamiaru rozstrzygać kontrowersji związanych z pojęciami „istota” i „substancja”. Chcę jednak odwołać się do pojęcia osoby, ponieważ łączy ono wszechsubiektywność z Trójcą.

Na początku tego eseju powiedziałam, że wierzę, iż osoby są wyjątkowe. Nie wiem, czy ta wyjątkowość jest jakościowa, to jest czy każda osoba ma inny *rodzaj* doświadczenia niż wszystkie pozostałe. Inaczej mówiąc, nie wiem, czy czekolada smakuje inaczej jednej osobie niż drugiej; czy lęk każdej osoby różni się w czymś jakościowo od lęku dowolnej innej osoby; czy twoja myśl, że Oklahoma jest stanem położonym w środku Stanów Zjednoczonych, ma inną wartość pojęciową niż moja myśl, że Oklahoma jest stanem położonym w środku Stanów Zjednoczonych. Sądzę jednak, że jest *coś* różnego w mojej świadomości, co sprawia, że nie można jej zduplikować, i istotowo wiąże się z tym, co sprawia, że jestem osobą, którą jestem. Jeśli różnica między moimi stanami świadomymi i twoimi stanami świadomymi byłaby jedynie jakościowa, to/wówczas, co do zasady, nie byłoby nic, co uniemożliwiłoby duplikację moich stanów świadomych. Jeśli jednak każda osoba jest w jakiś sposób wyjątkowa i jeśli każda osoba jest

z natury związana ze swoimi stanami świadomymi, to różnica między jedną a drugą osobą nie może ograniczać się do jakościowej różnicy między ich stanami świadomymi. Czym jednak miałyby być owa niejakościowa różnica między stanami świadomymi dwóch osób? Przyjęłam w tym eseju tezę, że osoby różnią się między sobą w sposób konieczny pod względem czegoś, co niejasno nazywamy „punktem widzenia”. To związane z percepcją wyrażenie jest mylące, ponieważ osoba nie jest tylko nosicielem konkretnego oglądu świata. Osoba jest też jaźnią, a sposób, w jaki jedna jaźń rozumie drugą, jest z konieczności inny niż sposób, w jaki jaźń rozumie siebie samą; jest coś uprzywilejowanego czy bardziej podstawowego w tym, jak jaźń odnosi się do siebie samej, w porównaniu z tym, jak odnosi się do niej ktoś z zewnątrz. Kiedy mówię, że osoba ma punkt widzenia, który jest z konieczności unikatowy, mam na myśli zarówno wyjątkowość jaźni, jak i wyjątkowy punkt widzenia na to, co wobec niej zewnętrzne.

Argumentowałam, że Bóg nie jest ani wszechwiedzący, ani wszechobecny, jeśli nie jest w jakimś sensie „w” umyśle każdej świadomej istoty, zdolny w sposób tak doskonały, jak to tylko możliwe — biorąc pod uwagę odrębność osób — ująć to, co ujmuje ta istota. Sądzę, że ma to zastosowanie także do Osób Trójcy Świętej. Cechą istotową bycia osobą przez Ojca, Syna i Ducha Świętego jest odrębny punkt widzenia i inna relacja do siebie samej niż do pozostałych osób Trójcy. Punkt widzenia Ojca jest w sposób konieczny inny niż punkt widzenia Syna i punkt widzenia Ducha Świętego, ponieważ — zgodnie z moją hipotezą — taka różnica jest nieodzowna dla odrębności osób. Poczucie *ja* Ojca jest inne niż poczucie *ja* Syna i poczucie *ja* Ducha Świętego.

Jeśli jednak każda Osoba Trójcy jest wszechsubiektywna, każda w sposób doskonały ujmuje punkt widzenia i poczucie *ja* każdego z pozostałych członków Trójcy, a czyni to w opisany wyżej sposób: wszechsubiektywna osoba *A* ujmuje stany świadome osoby *B* „jak gdyby” z punktu widzenia *B*, nigdy wszak nie zapominając, że *A* jest sobą samą. Jak wspomniałam, opisując empatię, kiedy *A* empatyzuje z *B*, w świadomości *A* jest więcej niż w świadomości *B*, ponieważ w świadomości *A* jest jej własna jaźń, jak i symulacja jaźni *B*. Jeśli założyć ten model, Ojciec w sposób doskonały ujmuje doświadczenie cierpienia Syna jak gdyby z punktu widzenia Syna, ale jest przy tym świadom bycia Ojcem ujmującym świadomy stan Syna, i stan ten nie jest tożsamy z tym, jak Syn ujmuje swój własny stan. Syn wszakże jest także wszechsubiektywny. Tak więc Syn ujmuje wszystkie stany świadome Ojca z punktu widzenia Ojca, co oznacza, że Syn ujmuje to, jak Ojciec ujmuje stany świadome Syna. To samo ma oczywiście zastosowanie do Ducha Świętego. Stawiam tezę, że każdy członek Trójcy jest w doskonały sposób wszechsubiektywny w odniesieniu do pozostałych członków

Trójcy. Trójca jest modelem najdoskonalszego zrozumienia między osobami, najdoskonalszego zrozumienia, jakie możliwe jest w ramach wspólnoty osób. Zjednoczenie świadomości między Osobami Trójcy jest doskonałe i daje się uzgodnić z różnicą w punkcie widzenia każdego członka Trójcy i z różnym poczuciem jaźni, która jest ośrodkiem świadomości. Jednoczy ich nie to, że myślą to samo i chcą tego samego, ale że w sposób doskonały ujmują się wzajemnie. To ujmowanie sprawia, że możliwe jest coś jeszcze — doskonała miłość między trzema Osobami. Nie możemy kochać tego, czego nie możemy ująć. Miłość zakłada zrozumienie drugiego, a im pełniejsze jest owo zrozumienie, tym bardziej możliwa staje się miłość. Trójca daje nam model miłości między doskonałymi osobami, która wypływa z doskonałego zrozumienia drugiego. Twierdzą również, że miłość, jaką Bóg ma dla każdej i każdego z nas, wypływa z wcześniejszego aktu totalnego, niezapośredniczonego intelektualnego zrozumienia nas. Bóg wie wszystko to, co wiemy o sobie samych, przeżywając nasze życie, ale wie także to wszystko, czego o sobie nie wiemy. Stawiam tezę, że obok racji za wszechsubiektywnością, które już przedstawiłam, wszechsubiektywność jest warunkiem doskonałej miłości, jaką ma dla nas Bóg.

9. ZAKOŃCZENIE

Atrybut wszechsubiektywności wydaje mi się atrakcyjny, ponieważ jest najbardziej osobistym z boskich atrybutów, mimo że podobnie jak wszechwiedza, wszechmoc czy doskonała dobroć jest wysoce metafizyczny. Jest atrybutem, którego moglibyśmy oczekiwać u doskonałej istoty, ale nie można mu zarzucić, że przynależy do atrybutów tak zwanego Boga filozofów, który w niczym nie przypomina osoby. Tradycyjne „wszech” atrybuty były często krytykowane jako pozostałość filozofii greckiej, niemająca dostatecznego oparcia w biblijnym przesłaniu kochającego Boga, który ma stałą osobową relację ze swoim ludem. W mojej ocenie wszechsubiektywność łączy wszechwiedzę i wszechobecność z osobowym charakterem Boga. To atrybut bycia wszechwiedzącym i wszechobecnym w najbardziej osobisty sposób. Wszechsubiektywny Bóg jest najbardziej intymnie kochającym, bo jest najbardziej intymnie znającym. Jeśli istnieje wszechsubiektywny Bóg, każdy z nas może czerpać pociechę z wiedzy, że co by się nie działo, nigdy nie jesteśmy naprawdę sami. Ta wiedza pozwala niektórym ludziom poznać i pokochać Boga w sposób głębszy, niż byłoby to możliwe, gdyby wszechsubiektywny Bóg nie był obecny w ich życiu. Być może mistycy są tymi, którzy uzyskują świadomość, że Bóg jest ich świadom, jak to się nam czasem

zdarza, gdy ktoś okazuje nam empatię i jesteśmy w stanie wyczuć, że dzieli naszą emocję. Ta świadomość wprowadza nas do świadomego życia osoby empatyzującej z nami, co z kolei może wpłynąć na sposób, w jaki myślimy o własnym doświadczeniu i jego znaczeniu. Co ważniejsze, prowadzi nas ona do zjednoczenia z osobą empatyzującą. Czujemy się zrozumiani, zaakceptowani, wspierani i kochani. Możemy rozumieć i kochać innych, ponieważ sami zostaliśmy zrozumiani i pokochani w doskonale intymny sposób.

*Przełożyli Marcin Iwanicki
i Joanna Klara Teske*

REFERENCJE

- CATHOLIC CHURCH. 1995. *Catechism of the Catholic Church*. 2nd edition. Vatican: Libreria Editrice Vaticana. Online: The Holy See, https://www.vatican.va/archive/ENG0015/_INDEX.HTM.
- [KOŚCIÓŁ KATOLICKI. 2002. *Katechizm Kościoła katolickiego*. Wydanie drugie. Poznań: Pallottinum. Online: Opoka, <http://www.katechizm.opoka.org.pl/>].
- St. ANSELM. 1998. *Monologion*. W: ANSELM OF CANTERBURY. *The Major Works*. Oxford World's Classics. Tłum. Simon Harrison, red. Brian Davies i G.R. Evans. Oxford: Oxford University Press.
- [ANZELM Z CANTERBURY. 1982. *Monologion. Prosligion*. Tłum. Tadeusz Włodarczyk. Warszawa: Państwowe Wydawnictwo Naukowe [PWN], 1982].
- FREGE, Gottlob. 1956. „The Thought: A Logical Inquiry”. *Mind* 65 (259): 289–311.
- [FREGE, Gottlob. 2014. *Pisma semantyczne*. Tłum. Bogusław Wolniewicz, wyd. 2, Warszawa: Wydawnictwo Naukowe PWN].
- GRIM, Patrick. 1979. „Against Omniscience: The Case from Essential Indexicals”. *Nous* 19: 151–180.
- HARTSHORNE, Charles. (1982). *The Divine Relativity: A Social Conception of God*. New Haven, CT: Yale University Press.
- JACKSON, Frank. 1986. „What Mary Didn't Know”. *Journal of Philosophy* 83 (5): 291–295
- [JACKSON, Frank. 2015. „Czego nie wiedziała Maria?”. Tłum. Tadeusz Ciecierski. *Przegląd Filozoficzno-Literacki* 4: 9-14].
- LEFTOW, Brian. 1991. *Time and Eternity*. Ithaca, NY: Cornell University Press.
- NAGEL, Thomas. 1974. „What Is It like to Be a Bat?”. *Philosophical Review*, 83: 435–450

Dr MARCIN IWANICKI — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Filozofii, Katedra Historii Filozofii Nowożytnej i Współczesnej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, 20-950 Lublin; e-mail: miwanick@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

Dr hab. JOANNA KLARA TESKE, prof. KUL — Katolicki Uniwersytet Lubelski Jana Pawła II, Wydział Nauk Humanistycznych, Instytut Literaturoznawstwa, Katedra Literatury i Kultury Angielskiej; adres do korespondencji: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: jteske@kul.pl; ORCID: 0000-0002-3651-595X.

- [NAGEL, Thomas. 1997. „Jak to jest być nietoperzem?”. W: IDEM, *Pytania ostateczne*. Tłum. Adam Romaniuk, 203–219. Warszawa: Aletheia].
- PERRY, John. 1979. „The Problem of the Essential Indexical”. *Nous* 13 (1): 3–21.
- STUMP, Eleonore, i NORMAN Kretzmann. 1981. „Eternity”. *The Journal of Philosophy* 78 (8): 429–458.
- ST. THOMAS AQUINAS. 1974. *Summa Theologica*. Tłum. the Dominican Fathers of the English Province. Allen, TX: Christian Classics.
- [TOMASZ Z AKWINU. 1999. *Traktat o Bogu. Summa teologii, kwestie 1-26*. Tłum. Grzegorz Kurylewicz i in.. Kraków: Wydawnictwo Znak].
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. 1998. „The Virtues of God and the Foundations of Ethics”. *Faith and Philosophy* 15 (4): 538–552 (Numer specjalny zatytułowany “Virtues and Virtue Theories from a Christian Perspective”).
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. 2008. „Omnisubjectivity”. W: *Oxford Studies in Philosophy of Religion 1*. Red. Jonathan L. Kvanvig, 231–247. New York: Oxford University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. 2013. *Omnisubjectivity: A Defense of a Divine Attribute*. The Aquinas Lecture, 2013. Milwaukee: Marquette University Press.
- ZAGZEBSKI, Linda Trinkaus. 2022. „The Attribute of Omnisubjectivity”. W: Linda Trinkaus ZAGZEBSKI, *God, Knowledge, and the Good. Collected Papers in the Philosophy of Religion*, 187–209. Oxford: Oxford University Press, 2022.

WSZECHSUBIEKTYWNOŚĆ JAKO ATRYBUT BOGA

Streszczenie

Autorka argumentuje, że istnienie subiektywności wymaga przypisania Bogu dodatkowego atrybutu, który nazywa wszechsubiektywnością. Jest to własność świadomego ujmowania z doskonałą trafnością i w sposób całkowity każdego świadomego stanu każdego świadomego stworzenia z pierwszoosobowej perspektywy tego stworzenia – z perspektywy ja. W obronie możliwości wszechsubiektywności odwołuje się do analogii z empatią. Jak argumentuje, że biorąc pod uwagę istnienie świadomych istot we wszechświecie, wszechsubiektywność wynika z takich tradycyjnych atrybutów, jak wszechwiedza i wszechobecność, i jest implikowana przez tradycyjne praktyki modlitewne. Na koniec, wykorzystując ideę ujmowania przez jedną osobę subiektywności drugiej, Autorka podaje pewne wyjaśnienie różnic między świadomościami Osób Trójcy Świętej.

Słowa kluczowe: Bóg; tradycyjne atrybuty Boga; wszechsubiektywność; subiektywność stworzeń

OMNISUBJECTIVITY: A DEFENSE OF A DIVINE ATTRIBUTE

Summary

The author argues that the existence of subjectivity requires an addition to the traditional attributes of God, which she calls the attribute omnisubjectivity. It is the property of consciously grasping with perfect accuracy and completeness every conscious state of every conscious creature from that creature’s first- person perspective — the perspective of I. The author uses the analogy of empathy to defend the possibility of omnisubjectivity. She argues that given the existence of conscious beings in the universe, omnisubjectivity is entailed by such traditional attributes as omniscience and omnipresence, and it is implied by traditional practices of prayer. The author

concludes by using the idea of one person's grasp of another person's subjectivity to give a possible explanation of the differences in the consciousness of the Persons of the Trinity.

Keywords: God; traditional attributes of God; omnisubjectivity; subjectivity

Information about the Author: Prof. LINDA TRINKAUS ZAGZEBSKI, born 1946 — an American philosopher, emerita George Lynn Cross Research Professor, as well as emerita Kingfisher College Chair of the Philosophy of Religion and Ethics at the University of Oklahoma; past president of the Society of Christian Philosophers and of the American Catholic Philosophical Association; e-mail: lzagzebski@ou.edu; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-6417-5470>.

Information about the Translators:

MARCIN IWANICKI, Ph.D. — The John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Philosophy, Department of the History of Modern and Contemporary Philosophy; correspondence address: Al. Raławickie 14, 20-807 Lublin; e-mail: miwanick@gmail.com; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3904-0291>.

JOANNA KLARA TESKE, Ph.D. habil., Associate Professor at the John Paul II Catholic University of Lublin, Faculty of Humanities, Institute of Literary Studies, Department of English Literature and Culture; correspondence address: Al. Raławickie 14, Lublin 20-950; e-mail: jteske@kul.pl; ORCID: <https://orcid.org/0000-0002-3651-595X>.