

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

WYBRANE LOGICZNE ASPEKTY
TEOLOGII APOFATYCZNEJ

Piotr Urbańczyk

DRAFT
Wydrukowano 9 kwietnia 2022

Kraków, 2022

Spis treści

I	Aspekt semantyczny	4
1	Teologia negatywna jako teologia milczenia	5
1.1	Pseudo-Dionizyjskie źródła teologii milczenia	6
1.2	Teologia milczenia – źródła niewysławialności i kwestia nazewnictwa .	10
1.3	Paradoksalny charakter teologii milczenia	11
1.4	Uwaga o kategorii językowej terminu „Bóg”	18
2	Negacja jako „zaprzeczenie wszystkich bytów”	23
2.1	Twierdzenia	24
2.2	Zaprzeczenia „jednostkowe” oraz „zaprzeczenie wszystkich bytów” . .	25
2.3	Dyskusja	26
3	Słaba Teoria Niewysłowionego	29
3.1	Własności substancjalne i formalne	30
3.2	Dyskusja	31
4	Uniwersalna i egzystencjalna zasada teologii negatywnej	38
4.1	Metafora ciemności	38
4.2	Dwie zasady teologii negatywnej i ich paradoksalne konsekwencje . .	39
4.3	Trzy strategie Kùglera. Somowykluczenie jako sposób na uniknięcie sprzeczności ENT	41
4.4	Dyskusja	43
5	Semantyczna zasada teologii negatywnej	46
5.1	Wewnętrzne i zewnętrzne problemy języka religijnego	46
5.2	Bóg jako obiekt poza zakresem przedmiotowym predykatów ludzkiego języka	48
5.3	Dyskusja	49

6	Elementy logiki modalnej w formalnej rekonstrukcji tezy o niewy-	52
	sławialności	
6.1	Prawdy fundamentalne i przygodne	53
6.2	Fundamentalna zasada teologii negatywnej i milczenie w „teologicz-	
	nym pokoju”	55
6.3	Dyskusja	56
7	Klasyczna teoria niewysławialności	63
7.1	Typologia znaczeń i możliwych teorii religii	63
7.2	Tajemnica częściowego znaczenia	65

Część I

Aspekt semantyczny

Rozdział 1

Teologia negatywna jako teologia milczenia

Jedną z najczęściej spotykanych interpretacji teologii negatywnej zwraca szczególną uwagę na boską transcendencję. Interpretacja ta ma swoje źródła w tym, że dla wielu teologów negatywnych zaprzeczenia, w takim samym stopniu jak potwierdzenia, nie mogą stanowić odpowiednich środków do opisu Boga. Transcendentny Bóg jest do tego stopnia „ponad” niedoskonałymi pojęciami ludzkiego języka, że w zasadzie żadnego z nich nie powinniśmy mu przypisywać. Zatem – według takiej interpretacji – teologia negatywna głosi przede wszystkim, że Bóg jest zasadniczo niepojmowalny i niewyrażalny. To podejście ma daleko idące konsekwencje, ponieważ – skoro nie możemy przypisać Bogu żadnej własności – powinniśmy zaprzestać mówienia o nim i zamilczeć.

Warto odnotować, że podkreślanie transcendencji Boga jest popularną strategią wśród teologów i filozofów religii nie zawsze utożsamianych wprost z nurtem apofatycznym. Trudno nie dostrzec takiego podejścia w pismach wpływowych dwudziestowiecznych przedstawicieli tych dziedzin, takich jak Rudolf Otto, Karl Barth czy Karl Rahner.

Pierwszy z nich najbardziej znany jest z analizy doświadczenia, które – w jego opinii – leży podstaw jakiegokolwiek religii. To, co jest doświadczane podczas przeżycia religijnego Otto określa terminem *numinosum*. Doświadczeniu numinotycznemu towarzyszą dwa komplementarne uczucia: *mysterium tremendum* – uczucie przerażenia, grozy i lęku, lecz także mocy i majestatu oraz *mysterium fascinans* – uczucie fascynacji i zachwyty. Jednakże kluczowym dla niniejszych rozważań jest to, że stanowią one *mysterium* – zawierają element tajemnicy. Dla Otto rzeczywistość sakralna jest czymś całkowicie innym (niem. *ganz Andere*, ang. *wholly Other*) zarówno w stosunku do świata naturalnego, jak i człowieka. Radykalna odmienność tej

rzeczywistości sprawia, że jest ona niewysłowiona, niedyskursywna i irracjonalna¹. Można jej doświadczyć, ale nie da się jej wyrazić słowami. Wykracza ona poza możliwości poznawcze i zdolności językowe człowieka. Mimo tego, że według Otto doświadczenie numinotyczne jest prawdziwym spotkaniem ze świętością, nie może być ono przetłumaczone na mowę. Wiedza o bóstwie jest ponad pojęciowym rozumieniem i opisem, nie jest możliwe, by ująć ją w pojęciowe kategorie ludzkiego języka². Z tego powodu właściwą reakcją na doświadczenie *numinosum* pozostaje milczenie³.

Przyjęcie, że zasadnicza teza teologii negatywnej głosi, że Bóg przekracza wszystko, co możemy o nim powiedzieć, jest popularną interpretacją pism takich autorów jak Grzegorz z Nyssy, Pseudo-Dionizy Areopagita, Augustyn, Tomasz z Akwinu czy Mistrz Eckhart. Wydaje się jednak, że to w pismach Dionizego można odnaleźć najbardziej dosadny wyraz takiego sposobu myślenia o Bogu.

1.1 Pseudo-Dionizyjskie źródła teologii milczenia

Tożsamość Pseudo-Dionizego Areopagity nie jest do końca znana. Współcześnie najczęściej przyjmuje się, że był on syryjskim mnichem żyjącym na przełomie V oraz VI wieku, wywodzącym się ze szkoły neoplatońskiej. On sam przedstawia siebie jako św. Dionizego, członka ateńskiej rady sądowniczej – Areopagu, który jako jeden z nielicznych Ateńczyków nawrócił się pod wpływem przemówienia św. Pawła⁴. W swoich pismach niejednokrotnie nazywa św. Pawła swoim nauczycielem⁵

¹Por. R. A. Rappaport, *Ritual and Religion in the Making of Humanity*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 377.

²Na temat relacji pomiędzy doświadczeniem a językiem religijnym w teorii Rudolfa Otto pojawiło się wiele dyskusji. Zob. np. L. Schlamm, *Numinous Experience and Religious Language*, "Religious Studies", vol. 28 (1992), nr 4, ss. 533-551 oraz L. P. Barnes, Rudolf Otto and the Limits of Religious Description, "Religious Studies", vol. 30 (1994), nr 2, ss. 219-230.

³Zob. R. Otto, *The Idea of the Holy. An Inquiry into the Non-Rational Factor in the Idea of the Divine and Its Relation to the Rational*, tłum. John W. Harvey, Oxford University Press, London 1923, ss. 216-220.

⁴Zob. K. Corrigan, M. L. Harrington, *Pseudo-Dionysius the Areopagite*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. zima 2019, red. E. N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2015/entries/pseudo-dionysius-areopagite/>> oraz T. Stępień, *Przedmowa* [w:] Pseudo-Dionizy Areopagita, *Pisma teologiczne*, tom I, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 9. Nawrócenie Dionizego na rynku ateńskim jest wydarzeniem biblijnym, opisanym w *Dziejach Apostolskich*: Dz 17, 32nn.

⁵Trudno nie dostrzec racji, dla których ojciec teologii negatywnej przybrał tożsamość ucznia św. Pawła. Pewne apofatyczne wątki można odnaleźć już w sformułowaniach biblijnego autora. Paweł w wielu swoich listach stosuje taką apofatyczną terminologię, jak: ἀόρατος – niewidzialny (Rz 1, 20; Kol 1, 15; 1 Tm 1, 17; Hbr 11, 27); ἄρρητος – niewyraźny, niewysłowiony (2 Kor 12, 4); ἀνεκδιήγητος – niewysłowiony, nieopisywalny (2 Kor 9, 15); ἀπρόσιτος – niedostępny (1 Tm 6, 16) itp. Por. G. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God. Thomas Aquinas on the Interplay of*

a niektóre spośród listów adresuje do jego towarzyszy, Tymoteusza i Tytusa, czy nawet Jana Apostoła⁶. Taką tożsamość chrześcijańskiego autora zaczęto podważać dopiero na przełomie XV i XVI wieku. Fakt, że Pseudo-Dionizy przez nieomal dziesięć wieków cieszył się niezachwianym autorytetem ucznia św. Pawła, sprawił, że to pisma zebrane w *Corpus Dionysiacum* wywarły największy wpływ na kształtowanie się późniejszej tradycji apofatycznej – nie tylko w późnej patrystyce i Średniowieczu, lecz także w Renesansie i czasach współczesnych. To właśnie Dionizego nazywa się „ojcem teologii negatywnej” – mimo, iż myślenie apofatyczne było obecne w tradycji chrześcijańskiej niemalże od samego początku⁷.

Teologia krytyczna

Według Johna N. Jonesa⁸, teologia dionizyjska jest w dużej mierze teologią krytyczną. Polemizuje ona z błędnym sposobem mówienia o Bogu – takim, który traktuje Go jak inne byty, czyli rzeczy lub pojęcia. W *Teologii mistycznej* Dionizy wspomina o dwóch typach nieporozumień:

Mówię tu o tych, którzy grzęznąc w bytach nie są zdolni wyobrazić sobie czegoś, co rzeczywiście nadsubstancjalnie istnieje ponad bytami, i twierdzą, że w wiedzy, która jest w nich, płynie znajomość Tego, który wybrał „ciemność za swoje schronienie”. Skoro nawet dla tego typu ludzi dostęp do świętych wtajemniczeń nie jest możliwy, to cóż dopiero można powiedzieć o jeszcze większych profanach, którzy najpośledniejsze spośród bytów poczytują za przekraczającą wszystko najwznioślejszą przyczynę i zaprzeczają jej wyższości nad ich bezbożnymi idolami o różnorodnych kształtach.⁹

Według Areopagity, bałwochwalcy myślą Boga z przedmiotami, zaś inni „profani” – prawdopodobnie ma tu na myśli środkowych platoników – z pojęciami. W in-

Positive and Negative Theology, The Catholic University of America Press, Waszyngton 2004, s. 8. Warto dodać, że motywem, od którego Paweł rozpoczął swoje kazanie na Areopagu, był ateński ołtarz poświęcony *Nieznanemu Bogu* (Dz 17, 23).

⁶Zob. choćby Pseudo-Dionizy Areopagita, *List IX i X*, [w:] tenże, *Pisma Teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, s. 197-207.

⁷Zob. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012, s. 58. O teologii apofatycznej przed Dionizym przeczytać można: Tamże, Rozdziały I-II; C. M. Stang, *Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite*, [w:] *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, red. J.A. Lamm red., Wiley-Blackwell, Malden 2013, ss. 161-176; G. Rocca, *Speaking the Incomprehensible God...*, dz. cyt. Rozdział I.

⁸J. N. Jones, *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*, „Harvard Theological Review”, vol. 89 (1996), ss. 355–371.

⁹Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: I, 2, tłum. M. Dzielska [w:] Tenże, *Pisma teologiczne*, tom I, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, ss. 163-164. O ile nie podano inaczej, wszystkie poniższe cytaty z Pseudo-Dionizego Areopagity pochodzą z niniejszego wydania.

nym tekście próbuje przedstawić, jak ci ostatni mogliby krytykować wykorzystywanie materialnych obrazów do przedstawienia Boga, preferując raczej utożsamianie Boga z pojęciem lub pojęciami:

ktoś [...] mógłby dowodzić, że święci autorzy, chcąc uformować cieleśnie te czyste bezcielesności, powinni je wymodelować i ukazać pod stosownymi dla nich kształtami im pokrewnymi, na ile to możliwe wzorując się na substancjach najbardziej przez nas cenionych [...] Tego rodzaju ujęcia lepiej by przecież służyły anagogicznej drodze naszego intelektu i nie ściągałyby nadprzyrodzonych objawień w dół, do poziomu absurdałnych niepodobieństw. Tymczasem to postępowanie zdaje się, w sposób niedopuszczalny, ubliżać boskim mocom i równocześnie wypacza nasz intelekt, wpędzając go w pułapkę bezbożnych alegorii.¹⁰

Dionizy zgadza się z teologicznym stanowiskiem, wedle którego materialne obrazy nie mogą przedstawiać boskiej istoty. Jednakże, odrzuca on także takie rozwiązanie, wedle którego lepszym sposobem przedstawiania Boga są pojęcia. Zarówno przedmioty, jak i pojęcia nie stanowią odpowiednich reprezentacji dionizyjskiego Boga z tego samego powodu – ponieważ jest On ponad wszelkim bytem. Wnioskiem, jaki wypływa z tego obrazu, jest fakt, że język, który służy do opisu bytów, nie może być wykorzystywany do opisu Boga. Skoro Bóg nie należy do kategorii bytów, nie można o Nim mówić w taki sposób, w jaki mówi się o czymkolwiek innym. Zdaniem Jonesa konsekwencją negatywnego języka teologii Dionizego jest niemożliwość powiedzenia o Bogu czegokolwiek¹¹.

Apofatyzm kompletny

Podobną interpretację dzieł Dionizego przedstawił jeden z jego najbardziej znanych komentatorów – Paul Rorem. Teologię negatywną Areopagity – w przeciwieństwie do tej, którą można odnaleźć u Grzegorza z Nysy, Maksyma Wyznawcy, czy Bonawentury – Rorem nazywa apofatyzmem kompletnym¹². Twierdzi on, że ostatnie dwa rozdziały najbardziej „negatywnego” dzieła areopagity – *Teologii mistycznej* – tłumaczą, na czym polega „anagogiczna droga przez negację” i należy je odczytywać łącznie. Pierwszy z nich głosi, że najwyższa przyczyna wszystkich rzeczy postrzegalnych sama nie jest postrzegalna, ten drugi natomiast, że najwyższa przyczyna wszystkich pojęć sama nie ma charakteru pojęciowego¹³.

¹⁰Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*: II, 2.

¹¹Por. niżej – rozdz. 2.

¹²P. Rorem, *Negative Theologies and the Cross*, „Harvard Theological Review”, vol. 101 (2008), ss. 451-464.

¹³P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993, ss. 205-213.

W interpretacji Rorema wspomniane dzieło Dionizego ma przede wszystkim wartość duchową a jego podstawowym celem jest przedstawianie sposobów służących do zjednoczenia z Bogiem. Droga ku temu prowadzi najpierw poprzez zanegowanie wszystkich rzeczy postrzegalnych, zwłaszcza wszystkich symboli, które mają wskazywać na najwyższą przyczynę. Dzięki temu wступujemy na poziom pojęć, które są przez te symbole reprezentowane. Kolejny krok, opisany w rozdziale piątym *Teologii mistycznej*, polega na zanegowaniu także i tych pojęć:

Wznosząc się coraz wyżej, mówimy, że Bóg nie jest duszą, intelektem, wyobrażeniem, mniemaniem, rozumem i rozumieniem, słowem i pojmowaniem; [...] nie jest liczbą, porządkiem, wielkością, małością, równością, nierównością, podobieństwem, niepodobieństwem; nie stoi, nie porusza się, nie odpoczywa, nie posiada mocy i nie jest ani mocą, ani światłością, nie żyje i nie jest życiem; nie jest substancją, wiecznością i czasem; [...] nie jest królem ani mądrością, ani jednią ani jednością, ani Boskością, ani dobrocią, ani duchem (o ile znamy ducha), ani synostwem, ani ojcostwem [...]¹⁴.

Jak zauważa Rorem, wiele z pojęć, które pojawiają się w niniejszym fragmencie służyło Dionizemu do określenia Boga w tych traktatach, w których pozostawał na poziomie teologii pozytywnej¹⁵. Co więcej, zanegowane są tutaj także imiona osób Trójcy świętej. One także należą do kategorii niedoskonałych pojęć ludzkiego umysłu. Ich znaczenie jest skończone, a więc ostatecznie nie można ich przypisać nieskończonej naturze Boga. Na tym jednak droga do zjednoczenia z Bogiem się nie kończy. Cały ten proces osiąga swój szczyt, by w końcu go przekroczyć w ostatnich zdaniach najczęściej komentowanego rozdziału *Teologii mistycznej*:

[...] nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim niczego zaprzeczać ani nic pewnego orzekać, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o nim nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza przyczyna wszystkiego jest bowiem ponad wszelkim potwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad wszystko, całkowicie niezależna od wszystkiego i przenosząca wszystko¹⁶.

Na końcu tej drogi zaprzeczamy nawet samym zaprzeczeniom. Ponieważ negacja także należy do pojęć ludzkiego języka, również przy jej pomocy nie da się uchwycić nieskończonego, transcendentnego Boga. Proces wznoszenia się ku Bogu kończy się w ciemności niewiedzy. Twierdzenia, a następnie zaprzeczenia, są jedynie środkami do spotkania Boga, ale ostateczne zjednoczenie z Nim odbywa się nie tylko

¹⁴Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: V.

¹⁵Por. np. Tenże, *Imiona boskie*: VI-X.

¹⁶Tenże, *Teologia mistyczna*: V.

ponad wszelkim twierdzeniem, ale i ponad wszelkim zaprzeczeniem. Na tym etapie język nie odgrywa już żadnej roli. Swoje rozważania na ten temat Rorem kończy w następujący sposób:

Według ostatnich słów traktatu „Bóg jest ponad wszelkim zaprzeczeniem”. Negacja zostaje zanegowana a zamroczony umysł ludzki popada w milczenie. Traktat, *corpus*, jego autor a także niniejszy komentarz nie mają nic więcej do powiedzenia. Pozostaje wyłącznie milczenie¹⁷.

1.2 Teologia milczenia – źródła niewysławialności i kwestia nazewnictwa

Powyższe paragrafy pokazują, że kluczowa teza omawianej w tym rozdziale interpretacji teologii negatywnej – ilustrowanej najchętniej dziełami Pseudo-Dionizego Areopagity – głosi, że ludzki język jest bezsilny wobec zadania opisu i wyrażenia transcendentnego Boga. Można próbować wskazać dwie (niewykluczające się) przyczyny takiego stanu rzeczy. Przede wszystkim, może być on spowodowany samymi ograniczeniami ludzkiego języka i niedostatecznymi zdolnościami poznawczymi człowieka, które czynią go niezdolnym do opisu Boga w należyty sposób. Stanowisko to jest zdecydowanie mniej popularne. Najpoważniejszym autorem, który reprezentuje taki pogląd, jest John Hick. Twierdzi on, że

boska transkategorialność¹⁸ nie pociąga za sobą wniosku, że Bóstwo nie posiada żadnej natury, lecz jedynie taki, który mówi, że ta natura nie może zostać ujęta w ludzkich myślach i języku, ponieważ niewysławialność odnosi się do zdolności poznawczych poznającego¹⁹.

Z drugiej strony, bezsilność ludzkiego języka w staraniach o podanie opisu Boga może być ugruntowana w samej naturze Boga i jego transcendencji. Oznaczałoby to, że Bóg jest niewysławialny ze swojej natury, jest to Jego istotna, „wewnętrzna” własność. Wydaje się, że właśnie takie stanowisko jest zdecydowanie częściej reprezentowane zarówno wśród samych myślicieli apofatycznych, jaki i badaczy zajmujących się tym rodzajem teologii. Peter Kügler nawiązując bezpośrednio do pracy Hicka wyraża przekonanie, że:

Z pewnością niewysławialność Boga jest związana z poznawczymi ograniczeniami ludzkiego umysłu, ale to *natura* Boga jest taka, że ludzki język nie może jej uchwycić²⁰.

¹⁷P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts...*, dz. cyt., s. 213.

¹⁸*Transcategoriality* – jest to (dość niezgrabne) określenie, które Hick w późniejszych pracach stosował zamiennie ze słowem „niewysławialność” (*ineffability*).

¹⁹J. Hick, *Ineffability*, „Religious Studies”, vol. 36 (2000), ss. 41-42.

²⁰P. Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, „Religious Studies”, vol. 41 (2005), s. 101. Podobne stanowisko zajmuje Christopher Insole – por. C.J. Insole, *Why John Hick cannot, and*

W podobnym duchu wypowiadają się inni autorzy. Na przykład Jonathan D. Jacobs zakłada, że

Teologia apofatyczna nie polega na twierdzeniu, że Bóg jedynie jest trudny do opisania, że z ogromnym wysiłkiem moglibyśmy go sobie wyobrazić, albo że istnieją tylko pewne prawdy o Bogu, których nie jesteśmy w stanie pojąć. To nie jest zwykły chwyt retoryczny. [...] Bóg jest istotowo niewyraźalny²¹.

Z kolei Józef Maria Bocheński pisze o „absolutnej” naturze boskiej niewyraźności:

Jedną z cech charakterystycznych wszystkich tych teorii [...] jest okoliczność, iż ograniczenia nałożone na znaczenie w związku z wykorzystaniem „tajemnicy” i „tajemniczości” są traktowane poniekąd absolutnie, co znaczy, że przypisuje się te ograniczenia samej naturze przedmiotu religii sądząc, iż żaden człowiek nie jest w stanie ich pokonać [...]²².

Ponieważ w ramach tej interpretacji teologii negatywnej największy nacisk kładzie się na to, że Bóg jest zasadniczo, istotowo i substancjalnie niewysławialny, nieopisywalny i niewyraźalny a ludzki język nie jest w stanie w żaden sposób powiedzieć o nim czegokolwiek, często nazywa się ją *teorią Niewyraźnego*, *teorią Niewysłowionego*²³ lub nawet *teologią milczenia*²⁴.

1.3 Paradoksalny charakter teologii milczenia

Teologia apofatyczną jest często oskarżana o sprzeczność. Najczęściej wytykanym problemem tej doktryny jest ciężący na niej pewien rodzaj paradoksu samoodniesienia. Nietrudno postawić taki zarzut także teorii Niewysłowionego – skoro głosi ona, że o Bogu nie można nic powiedzieć, tym samym sama mówi coś Bogu, a zatem jest niespójna i należy ją odrzucić. Michael Durrant paradoks teologii milczenia ujmuje w następujący sposób:

should not, stay out of the jam pot, „Religious Studies”, vol. 36 (2000), ss. 28-30, Jonathan Jacobs – por. J. D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology*, [w:] *Oxford Studies in Philosophy of Religion VI*, red. R. Audi et al., Oxford University Press, New York 2015, s. 165 i wielu innych – por. dalsze części niniejszego rozdziału.

²¹J.D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God...*, dz. cyt., s. 159.

²²J. M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 415.

²³Taką nazwę zaproponował Józef Maria Bocheński – zob. tamże, s. 352. Odróżniał on jednak teorię Niewysłowionego od teologii negatywnej *tout court* – por. tamże, ss. 416-418. Polski tłumacz pracy Bocheńskiego zostawił ten apofatyczny przymiotnik w wersji dokonanej, używając sformułowania „to, co niewysłowione”. W oryginale brak możliwości wypowiedzenia czegokolwiek o Bogu jest mocniej zaznaczony – Bocheński pisze o „the Unspeakable” (zapisując ten przymiotnik wielką literą), a nie o „unspoken”. Por. np. J.M. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965, ss. 31-36.

²⁴Autorem tego określenia jest George Englebrechtsen – zob. G. Englebrechtsen, *The Logic of Negative Theology*, „New Scholasticism”, vol. 47 (1973), s. 232. W niniejszej pracy tych i podobnych im nazw będę używał zamiennie.

w tej teorii, mówiąc, że natura Boga jest zasadniczo niewyraźna, opisujemy właśnie naturę Boga – jest mianowicie zasadniczo niewyraźna. Innymi słowy, ci, którzy bronią tego stanowiska, nie mogą tego robić nie przecząc sobie²⁵.

Podobnie argumentuje John Hick, który uważa, że nie ma sensu

mówić o X, że żadne nasze pojęcie się do niego nie stosuje. Jest bowiem w oczywisty sposób niemożliwe odnosić się do czegoś, co nie posiada nawet własności 'bycia możliwym przedmiotem odniesienia'²⁶.

Dodaje on także, że określenie

„taki, że nasze pojęcia się do niego nie stosują” nie może, jeśli chcemy uniknąć paradoksu, odnosić się do własności, którą opisuje²⁷.

To właśnie z paradoksalnym charakterem teorii Niewysłowionego najczęściej mierzą się ci badacze, którzy próbują rozważać jej logiczno-językową strukturę. Warto więc wyjaśnić, co będziemy rozumieć przez sprzeczność, paradoks i jakie są ich logiczne konsekwencje.

„Sprzecznością” lub „antynomią” będę tu nazywał parę zdań, z których jedno jest negacją drugiego. Terminem „paradoks” tradycyjnie zwykło się określać twierdzenie, które prowadzi do zaskakujących lub sprzecznych wniosków. Sprzeczność tak rozumianych paradoksów nie musi stanowić antynomii w powyższym sensie – może być sprzecznością pozorną, sprzecznością z tzw. zdrowym rozsądkiem, z dobrze uzasadnionymi przekonaniem i wynikającymi z nich oczekiwaniami²⁸ czy z „powszechną opinią”²⁹. W niniejszej pracy termin „paradoks”, o ile nie zostanie wskazane inaczej, zasadniczo będzie używany na określenie sprzeczności nietrywialnej. Mówiąc krótko, w paradoksie będziemy mieć do czynienia z sytuacją, w której w obrębie danej teorii, rachunku lub systemu zarówno pewne zdanie, jak i zdanie z nim sprzeczne, wydają się być jednakowo dowiedzione lub przynajmniej w jednakowy sposób ugruntowane czy uprawnione do utrzymywania.

W historii myśli paradoksy niejednokrotnie zmuszały do intelektualnych zmagania. W obliczu nietrywialnych sprzeczności należało odnaleźć błąd ukryty w dowodzie, dokonać rewizji założeń lub zrekonstruować cały system. Znany przykładem

²⁵M. Durrant, *The Meaning of 'God' – I* [w:] *Religion and Philosophy*, red. M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge 1992, s. 74. Cytat w j. polskim za P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), s. 222-223.

²⁶J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven – Londyn 1989, s. 239. Cytuję za P. Sikora, *Logos Niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 118.

²⁷Tamże.

²⁸Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 7.

²⁹Zob. A. Cantini. R. Bruni, *Paradoxes and Contemporary Logic*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2021, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2021/entries/paradoxes-contemporary-logic/>>.

z zakresu logiki będzie tutaj paradoks kłamcy, który inspiruje logików do dziś, czy też antynomie Russella, które doprowadziły do filozoficznych badań nad podstawami matematyki. Fizyka również zna taki inspirujący wpływ „paradoksalnych” eksperymentów myślowych prowadzących do zaskakujących lub sprzecznych wniosków, jak ma to miejsce na przykład w przypadku tzw. paradoksu bliźniąt czy paradoksu kota Schrödingera³⁰.

Paradoksy samoodniesienia (zwane także paradoksami samozwrotności³¹, cyrkularności³² lub, rzadziej, autoreferencji³³) to najczęstsza grupa paradoksów badanych narzędziami logicznymi. Do grupy tej należą najchętniej rozważane tzw. paradoksy semantyczne³⁴ (na przykład paradoks kłamcy), paradoksy teoriomnogościowe (na przykład paradoks Russella) czy paradoksy epistemiczne (na przykład paradoks znawcy). Choć te trzy grupy paradoksów tworzone są w obrębie odmiennych rachunków a ich konsekwencje istotne są dla innych dyscyplin – odpowiednio dla teorii prawdy, podstaw matematyki i epistemologii – mają one wspólną strukturę i często bada się je przy użyciu podobnych narzędzi logicznych³⁵. By dostrzec tę strukturę prześledźmy kilka przykładów samozwrotnych paradoksów semantycznych.

Paradoks Grellinga-Nelsona³⁶

Przymiotnik nazwiemy autologicznym, jeśli posiada wyrażoną przez siebie własność – na przykład „polski”, „pięćozgłoskowy”, „sześciosylabowy” itp.

Przymiotnik nazwiemy heterologicznym, jeśli nie posiada wyrażanej przez siebie własności – na przykład „chiński”, „jednosylabowy”, „złożony” itp.

Czy przymiotnik „heterologiczny” jest autologiczny czy heterologiczny? Jeśli przyjmujemy, że jest on przymiotnikiem autologicznym, to ma własność, którą wyraża, a więc jest heterologiczny. Jeśli założymy, że jest on przymiotnikiem heterologicznym, to nie posiada on własności, którą wyraża a wyraża własność he-

³⁰Fizyczne „paradoksy” często nie zwierają logicznych sprzeczności, ale bez wątpienia można je uznawać za paradoksy w tym szerszym, ogólnym sensie.

³¹Por. np. J. Woleński, *Samozwrotność i odrzucanie*, „Filozofia Nauki”, vol. 1 (1993), nr 1, ss. 89-102.

³²Por. P. Łukowski, dz. cyt., ss. 178-250.

³³Por. np. R. Poczubut, *Paradoksy w wyjaśnianiu świadomości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”, vol. 26 (2013), nr 1(101), ss. 62-80

³⁴Paradoksy semantyczne czasem nazywane są także „syntaktycznymi” lub, rzadziej, „epistemicznymi”. Por. P. Łukowski, dz. cyt., s. 185.

³⁵Zob. T. Bolander, *Self-Reference*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2017, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2017/entries/self-reference/>>.

³⁶Por. K. Grelling, *The Logical Paradoxes*, „Mind”, vol. 45 (1936), nr 180, ss. 481-486.

terologiczności, a zatem jest autologiczny. W konsekwencji „heterologiczny” jest przymiotnikiem autologicznym wtedy i tylko wtedy, gdy jest przymiotnikiem heterologicznym.

Paradoks liczb Richardowskich³⁷

Rozważmy skończone ciągi słów języka naturalnego definiujące arytmetyczne własności liczb naturalnych, na przykład „liczba naturalna posiadająca dokładnie dwa dzielniki całkowite”, „liczba pierwsza taka, że liczba większa od niej o 2 też jest liczbą pierwszą”, „liczba podzielna przez 7” itp. i uporządkujmy te definicje w sposób leksykograficzny przyporządkowując każdej z nich liczbę naturalną. Załóżmy, że na miejscu n -tym znalazła się definicja liczby Richardowskiej: „liczba naturalna k , która nie posiada własności wyrażonej k -tą definicją”.

1	liczba naturalna posiadająca dokładnie dwa dzielniki całkowite
2	liczba pierwsza taka, że liczba większa od niej o 2 też jest liczbą pierwszą
3	liczba naturalna podzielna przez 7 co najmniej siedminkrotnie
4	liczba naturalna równa sumie swoich dzielników
⋮	⋮
n	liczba naturalna k , która nie posiada własności wyrażonej k -tą definicją
⋮	⋮

Czy n jest liczbą Richardowską? Jeśli odpowiemy twierdząco, to n nie posiada własności wyrażonej n -tą definicją, a zatem nie jest liczbą Richardowską. Jeśli odpowiemy przecząco, to n posiada własność wyrażoną n -tą definicją a jest to definicja liczby Richardowskiej. Zatem n jest liczbą Richardowską wtedy i tylko wtedy, gdy n nie jest liczbą Richardowską.

³⁷Por. J. Richard, *The principles of mathematics and the problem of sets*, [w:] *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic 1879–1931*, red. J. van Heijenoort, Harvard University Press, Cambridge 1967, ss. 142–144. W oryginalnym sformułowaniu paradoksu Richard mówi o liczbach rzeczywistych i wykorzystuje metodę przekątniową, ale nie ma to większego znaczenia dla zrozumienia idei zamozwrotności ilustrowanej przedstawianymi tu paradoksami.

Paradoks kłamcy³⁸

Chyba najbardziej eleganckim sformułowaniem tego paradoksu jest stwierdzenie *Hoc est falsum*:

(1) Zdanie (1) jest fałszywe.

Jaka jest wartość logiczna zdania (1)? Załóżmy wpierw, że (1) jest prawdziwe. Zatem jest tak, jak (1) głosi a mówi ono o sobie, że jest fałszywe. A więc (1) jest fałszywe. Jeśli natomiast założymy, że (1) jest fałszywe, to nie jest tak, jak (1) głosi a mówi ono o sobie, że jest fałszywe. Skoro tak nie jest, to (1) jest prawdziwe. W konsekwencji (1) jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy jest fałszywe.

Paradoks Niewyraźnego

Możemy teraz sformatować paradoks teorii Niewysławianego w sposób przedstawiony w powyższych ilustracjach:

Zgodnie z teologią milczenia jedynym sposobem wyrażenia Boga jest stwierdzenie, że jest on niewyraźny.

Czy zatem – zgodnie z tą interpretacją teologii negatywnej – Bóg jest czy nie jest niewyraźny? Jeśli przyjmujemy, że nie jest on niewyraźny, to nie ma innego sposobu, by go wyrazić, a zatem jest niewyraźny. Jeśli założymy, że jest on niewyraźny, to wyraziliśmy, że jest niewyraźny, a zatem nie jest niewyraźny. W konsekwencji Bóg nie jest niewyraźny wtedy i tylko wtedy, gdy jest niewyraźny.

Oczywiście, powyższy paradoks³⁹ będzie wciąż generował sprzeczność, gdy użyjemy innych przymiotników z apofatycznego słownika, które negatywni teologowie chętnie przypisują Bogu, jak na przykład „nieopisywalny” czy „niewysławialny”.

Warto w tym miejscu zatrzymać się na chwilę i wyjaśnić, dlaczego racjonalny dyskurs nie powinien dopuszczać sprzeczności. Co jest złego w sprzecznościach, że muszą zostać usunięte? Odpowiedź na to pytanie niekoniecznie musi być oczywista. Wydaje się, że najważniejszym argumentem przeciw dopuszczaniu sprzeczności –

³⁸Paradoks kłamcy jest niekwestionowanym „celebrytą” wśród paradoksów, któremu poświęcono niejedną monografię, pracę zbiorową czy artykuł. Przegląd podejść do rozwiązania tego paradoksu można odnaleźć w J.C. Beall, M. Glanzberg, D. Ripley, *Liar Paradox*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2020, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2020/entries/liar-paradox/>>. Dobry wgląd z punktu widzenia teorii prawdy dają także: B. Brożek, *Rola paradoksu kłamcy w konstrukcji logicznych teorii prawdy*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 30 (2002), ss. 48-88 oraz J. Prus, *Semantyczna teoria prawdy a antynomie semantyczne*, „Rocznik Filozoficzny Ignatianum”, vol 27 (2021), nr 1, ss. 341-363.

³⁹Różne aspekty paradoksu niewyraźności, także poza kontekstem religijnym, przedstawione zostały w: J. Shaw, *Truth, Paradox, and Ineffable Propositions*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 86 (2013), nr 1, ss. 64-104.

przynajmniej z punktu widzenia logiki klasycznej i większości innych użytecznych rachunków logicznych – jest fakt, że w systemach, w których pojawia się para zdań sprzecznych, można dowieść cokolwiek, nawet kompletny nonsens⁴⁰. Mówiąc bardzo ścisłym językiem, systemy takie ulegają przepełnieniu. Wnioskowanie prowadzące do niedorzeczności sformalizowane jest w postaci prawa nazywanego *ex contradictione quodlibet* (w literaturze anglosaskiej: *law of explosion*, w literaturze polskiej: prawo przepełnienia, prawo Dunsza Szkota): $A \wedge \neg A \rightarrow B$.

Przedstawiony powyżej związany bezpośrednio z samozwrotnością paradoks Niewyraźnego można nazwać „wewnętrznym” paradoksem niniejszej interpretacji teologii apofatycznej. Wynika on bowiem wprost faktu, że w teologii milczenia Boga próbuje się opisać jako nieopisywalnego. Jednakże – w oczywisty sposób – teoria ta uwikłana jest jeszcze w inne rodzaje paradoksów. Niektórzy badacze nazywają je paradoksami „pośrednimi” lub „zewnętrznymi” teorii Niewysłowionego. Mogą one przybrać charakter twierdzeniowy lub nietwierdzeniowy.

Zewnętrzny twierdzeniowy paradoks teologii milczenia (paradoks niekonsekwentnego apofatyizmu)

Teologia negatywna powstawała i była rozwijana w obrębie wszystkich wielkich tradycji religijnych⁴¹ a każda z tych tradycji posiada swoje święte księgi, *credo* lub po prostu zbiór tez czy dogmatów, które przyjmuje się w obrębie danego dyskursu religijnego, np. „Bóg jest jeden w trzech osobach”, „Allah jest jedynym Bogiem a Mahomet jest jego prorokiem”, „Reinkarnacja to cykl życia i ponownych narodzin kierowany karmą” itp. Inaczej mówiąc, każdy dyskurs religijny zawiera jakiś niepusty zbiór zdań, które mają przypisywać Bogu przedmiotowo-językowe własności. Teologia apofatyczna nigdy nie rozwijała się w oderwaniu od teologii katafatycznej, lecz raczej w obecności i w głębokim związku ze swoją pozytywną odpowiedniczką. Zasadniczo wydaje się, że myśliciele apofatyczni byli głęboko wierzącymi ludźmi (a przynajmniej nie ma większych powodów, by w to wątpić⁴²) i starali się zachowywać prawomyślność wiary – zachowywali i wyznawali wszystkie tezy i dogmaty swoich

⁴⁰Dobry przegląd argumentów za unikaniem sprzeczności – *notabene* wraz z próbą ich odrzucenia – można odnaleźć w: G. Priest, *What so bad about contradictions?*, „The Journal of philosophy”, vol. 95 (1998), nr 8, ss. 410-426.

⁴¹Por. T.D. Knepper, L.E. Kalmanson (red.), *Ineffability: An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*, ser. *Comparative Philosophy of Religion*, vol. 1, Springer, Cham 2017.

⁴²W literaturze pojawiają się analizy teologii milczenia w odniesieniu do ateizmu, lecz raczej w kontekście obrony przed takim zarzutem. Zob. np. R. Pouivet, *Bocheński on divine ineffability*, „Studies in East European Thought”, vol. 65 (2013), nr 1-2, ss. 50-51 lub J. D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology*, [w:] *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, red. J. Kvanvig, Oxford University Press, Oxford 2015, ss. 168-171.

doktryn religijnych. Nawet więcej, utrzymując lub rozwijając apofatyczne stanowiska wchodzili oni w dyskusje, wyrażali silne przekonania i wydawali sądy dotyczące katafatycznych ustaleń, często tych najważniejszych – w zakresie prawomyślności doktryny. Dobrym przykładem są tutaj zwłaszcza chrześcijańscy przedstawiciele teologii milczenia. Ci sami Ojcowie Kościoła, którzy nalegali, by Boga uznawać za niewyrażalnego, niepojmowalnego i ponad umysłem, potrafili wchodzić w zażarte spory o bardzo precyzyjne sformułowania dogmatyczne, jak np. rozróżnianie między $\delta\mu\omicron\sigma\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ i $\delta\mu\omicron\iota\omicron\upsilon\sigma\iota\omicron\nu$ czy w spór o *Filioque*.

„Zewnętrzny” paradoks teologii milczenia w swojej twierdzeniowej postaci polega więc na utrzymywaniu, że Bóg jest nieopisywalny, niewyrażalny i niepojmowalny przy jednoczesnym twierdzeniu, że jest *jakiś*, na przykład wszechmogący, jeden w trzech osobach, jest stwórcą świata itp.

Mimo iż paradoks ten ani nie zwiera, ani bezpośrednio nie generuje sprzeczności, przy odpowiedniej interpretacji może pociągać za sobą parę zdań sprzecznych.

Zewnętrzny nietwierdzeniowy (performatywny) paradoks teologii milczenia

Dyskurs religijny często zawiera wypowiedzi, które są performatywami: modlitwą, wyrażeniami pochwały, czci itd. W takich aktach mowy wierni często 1) zwracają się do przedmiotu tych wypowiedzi oraz 2) przypisują przedmiotowi tych wypowiedzi pewną wartość. Wielu badaczy⁴³ twierdzi, że zakłada się tu pewne przedmiotowo-językowe własności, co stoi w sprzeczności z główną ideą teologii milczenia. Po pierwsze trudno zwracać się do czegoś, o czym wiemy jedynie, że nic o tym nie można powiedzieć⁴⁴. Po drugie, trudno czemuś takiemu przypisywać jakąkolwiek wartość – w zasadzie nie wiedząc czemu jakaś wartość ma być przypisywana. Jak formułuje to Bocheński:

Niemożliwe byłoby zapewne oddawanie czci, tzn. przypisywanie wartości czemuś, o czym zakładamy wyłącznie, iż nie da się o tym nic powiedzieć. Takie coś byłoby dla wypowiadającego się całkowicie pozbawione własności przedmiotowo-językowych. Mógłby to być np. szatan. Nie byłoby absolutnie żadnego powodu, by go wielbić, chwalić itd. Musimy przeto odrzucić teorię tego, co niewysłowione⁴⁵.

⁴³Wśród nich np. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., ss. 355-356; S. Gäb, *Languages of ineffability: the rediscovery of apophaticism in contemporary analytic philosophy of religion*, [w:] *Negative Knowledge*, red. S. Hüsch i in., Narr, Tübingen 2020, ss. 191-206; Por. także dyskusję na temat kategorii językowej terminu „Bóg” poniżej – rozdz. 1.4.

⁴⁴Zob. dyskusję w sekcji 1.4 poniżej.

⁴⁵J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 356.

„Zewnętrzny” nietwierdzeniowy paradoks teologii milczenia wynika zatem z tego, że niemożliwe wydaje się zwracanie się w aktach mowy będących np. wyrażeniami czci do czegoś, o czym nic nie można powiedzieć.

Oczywiście, bez odpowiedniej, zaawansowanej filozoficznie interpretacji i formalnej rekonstrukcji powyższy paradoks nie będzie prowadził do pary zdań sprzecznych. Można zatem uznać, że jest to paradoks w ogólnym, szerszym sensie tego słowa. Niektórzy badacze⁴⁶ mówią w jego kontekście o niezgodności teologii apofatycznej z praktyką religijną. Z tego powodu paradoks ten można także nazwać paradoksem performatywnym lub prakseologicznym.

W poniższych rozdziałach przedstawię rozmaite próby obrony teologii milczenia i zachowania jej spójności. W większości przypadków analizowani przeze mnie autorzy mierzą się z wynikającym z samoodniesienia „wewnętrznym” paradoksem tej teorii. W niektórych pracach pojawiają się jednak odwołania także do paradoksów „zewnętrznych”. W pewnych przypadkach w celu obrony apofatyizmu i przed tym rodzajem paradoksu⁴⁷. W innych po to, by argumentować przeciw teologii milczenia, mimo zachowania jej spójności w zakresie paradoksu Niewyraźnego⁴⁸.

1.4 Uwaga o kategorii językowej terminu „Bóg”

Do poniższych rozdziałów należy dodać jeszcze jedną uwagę. Używany w języku naturalnym termin „Bóg” jest dwuznaczny w sensie jego kategorii językowej. W analitycznej filozofii Boga nie został jeszcze rozstrzygnięty spór, czy należy rozumieć go jako nazwę własną czy może stanowi on deskrypcję określoną. Jeśli ktoś jest skłonny uważać, że termin „Bóg” jest nazwą, w języku formalnym będzie przedstawiał go za pomocą stałej indywiduowej (na przykład g – tak jak zostało to zrobione w powyższym przykładzie). W przeciwnym wypadku termin ten zostanie wyrażony przy pomocy predykatu $G(x)$ rozumianego jako „ x jest Bogiem” (lub – w zależności od religijnego kontekstu dyskursu – „ x jest bóstwem”, „ x jest boskie”, „ x jest absolutem”, „ x jest ostateczną rzeczywistością” itp.). W ostateczności $G(x)$ możemy zdefiniować poprzez iloczyn wszystkich predykatów przypisywanych Bogu przez dane wyznaczenie wiary (tu oznaczony jako $\phi(x)$):

$$G(x) \equiv_{\text{def}} \exists x(\phi(x) \wedge \forall y(\phi(y) \rightarrow x = y))^{49}.$$

⁴⁶Np. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 225.

⁴⁷Zob. rozdz. 6.

⁴⁸Zob. rozdz. 7.

⁴⁹Por. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., §21.1. Oczywiście, taki iloczyn mógłby zostać zastąpiony kwantyfikacją po predykatach w logice drugiego rzędu.

Oba te rozumienia terminu „Bóg” muszą, siłą rzeczy, prowadzić do nieco odmiennych zapisów zdań dyskursu religijnego. Przykładowo, przypisywanie Bogu jakiejś własności będzie różnić się w obu tych rozstrzygnięciach. Załóżmy, że chcemy stwierdzić, że Bóg jest wszechmocny, a predykat $W(x)$ oznacza „ x jest wszechmocny”. Jeśli uznajemy, że termin „Bóg” należy do kategorii nazw, zdanie to zapiszemy po prostu jako

$$W(g).$$

Jeśli natomiast przypiszemy termin „Bóg” do kategorii deskrypcji określonych, zdanie to przyjmie postać

$$\forall x(G(x) \rightarrow W(x)) \text{ lub} \\ \neg \exists x(G(x) \wedge \neg W(x)).$$

Z pozoru wskazana dwuznaczność może wydawać się trywialnym sporem o notację i logicznym „dzieleniem włosa na czworo”. W rzeczywistości jednak rzadko zdarza się, by ustalania o charakterze formalnym miały tak daleko idące konsekwencje filozoficzne, jak ma to miejsce w przypadku rozstrzygnięcia niniejszej kwestii. Przyjęcie, że jakiś termin należy do kategorii nazw własnych w konsekwencji pociąga za sobą przyjęcie istnienia denotowanego przez nazwę obiektu. W tym wypadku wiązałoby się to z założeniem istnienia Boga. Drugie z przedstawionych rozwiązań pozbawione jest już tak silnych zobowiązań o charakterze ontologicznym⁵⁰. I choć kwestia ta jest drugorzędna z punktu widzenia przedmiotu niniejszej pracy – w teologii apofatycznej istnienie Boga nie jest podważane, zasadniczo należy zwracać na nią szczególną uwagę przy formalizowaniu dyskursu teologicznego, zwłaszcza w rozważaniach dotyczących tzw. dowodów za istnieniem Boga. Tak czy owak, jak zauważa Adam Olszewski, kwesta kategorii językowej terminu „Bóg” „nie została [...] ostatecznie rozstrzygnięta, a nawet wyczerpująco rozważona. Zresztą podejście do kwestii nazw i deskrypcji posiada wiele różnych wersji i każda z nich ma swoje *pro* i *contra*”⁵¹.

Skrajne stanowisko w tej kwestii zajęli Walter Terence Stace oraz Janet Martin Soskice. Co ciekawe, oboje przeprowadzają swoją argumentację w kontekście teologii negatywnej i w związku z teologią milczenia. Stace przekonuje, że termin „Bóg” należy rozumieć jako nazwę własną. Zwraca on uwagę na te fragmenty *Kazań* Mistrza Eckharta, w których nazywa on Boga bezimiennym, ponieważ „wszystkie

⁵⁰Co nie oznacza, że pozbawione jest jakichkolwiek wymogów. Jednym z warunków, jaki powinno ono spełniać, jest warunek niesprzeczności.

⁵¹A. Olszewski, *Pewna krytyka teologii naturalnej*, „Analecta Cracoviensia”, vol. 46 (2014), s. 214.

nazwy, jakie mu nadaje dusza, pochodzą od jej umysłu”⁵². Stace argumentuje, że w celu uniknięcia sprzeczności termin „Bóg” należy w wypowiedziach Eckharta traktować jak nazwę własną, natomiast wszystkie imiona i nazwy, których przypisywania Bogu Eckhart odmawia, odnoszą się do predykatów języka:

Każdy logik wie, że dowolna nazwa, dowolne słowo w dowolnym języku, z wyjątkiem nazw własnych, oznacza pojęcie lub powszechnik [...]. Ani „Bóg”, ani „Nirwana” nie oznaczają pojęć. Oba te terminy są nazwami własnymi. Nie ma sprzeczności, gdy Eckhart używa nazwy „Bóg”, a jednocześnie uznaje Go za bezimienne, ponieważ – mimo, iż ma On nazwę własną – nie ma dla Niego nazwy w sensie słowa oznaczającego pojęcie⁵³.

W podobnym tonie wypowiada się Soskice⁵⁴ twierdząc, że Boga możemy tylko nazywać, a nigdy opisywać. Ona także twierdzi, że kategorią językową terminu „Bóg” jest w rzeczywistości wyłącznie nazwa własna. Nazwa ta posiada swój desygnat, możemy więc „wskazywać na Boga”, ale nie jesteśmy w stanie podać jego opisu i przypisać mu żadnej własności.

Takie podejście szybko znalazło krytykę w pracach m.in., Williama P. Alstona⁵⁵ oraz Michaela Durranta⁵⁶. Zwracają oni uwagę na możliwość weryfikacji poprawności danego odniesienia. W obrębie takiego stanowiska nie ma żadnego sposobu sprawdzenia, czy dwie różne osoby mówiące o Bogu mówią o jednym i tym samym. Boga nie da się wskazać przez ostensję, ani w żaden inny sposób. Z tego powodu, jeśli używamy terminu „Bóg”, musimy być w stanie podać przynajmniej jego minimalną deskrypcję – w przeciwnym razie nie wiedzielibyśmy nawet, o czym mówimy. Durrant, odnosząc się wprost do pomysłu Soskice, pyta:

Jeśli jednak nie można w żaden sposób opisać Boga [...], a jedynie „wskazywać na Niego” poprzez użycie nazwy własnej „Bóg”, to jak można (a) twierdzić w sposób zrozumiały, że się wskazuje na *Niego* – aby tak twierdzić w sposób zrozumiały, Bóg musi być już pomyślany jako osoba lub jako byt analogiczny

⁵²Mistrz Eckhart, *Kazanie 80*, [w:] Tenże, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 436.

⁵³W.T. Stace, *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1952, s. 24 – cyt. za W.P. Alston, *Ineffability*, „The Philosophical Review”, vol. 65, nr 4 (1956), s. 511; cudzysłowy moje. Warto zwrócić uwagę na podobieństwo takiej egzegezy Eckharta do ENT. W kontekście teologii negatywnej problem ten rozważany jest także w: E.Z. Benor, *Meaning and reference in Maimonides' negative theology*, „Harvard Theological Review”, vol. 88 (1995), nr 3, ss. 339-360.

⁵⁴J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford 1985, s. 24.

⁵⁵Zob. W.P. Alston, *Ineffability*, „The Philosophical Review”, vol. 65 (1956), nr 4, ss. 506-522.

⁵⁶Zob. M. Durrant, *The Meaning of 'God'—I*, [w:] *Religion and Philosophy*, *Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 31, red. M. Warner, Cambridge University Press, Cambridge 1992, ss. 71-84. Dyskusji nad słusznością obu sposobów reprezentowania terminu „Bóg” poświęcona jest jego książka: M. Durrant, *The Logical Status of 'God' and the Function of Theological Sentences*, Macmillan, Edynburg 1973.

do osoby; (b) twierdzić, że się w ogóle na cokolwiek „wskazuje”? Mogę twierdzić, że wskazuję na coś – jeśli już używać tego wyrażenia – tylko wtedy, gdy mogę zaoferować przynajmniej *jakiś* opis tego, na co wskazuję – w przeciwnym razie jak mogę twierdzić, że moje wskazywanie było lub jest *skuteczne*? A jeśli nie potrafię powiedzieć, co stanowiłoby sukces lub porażkę mojego wskazania, to jak mogę w ogóle mówić o „wskazywaniu”⁵⁷?

W kontekście powyższego sporu Bocheński rozpatruje dwie przeciwstawne teorie dotyczące sytuacji poznawczej użytkowników dyskursu religijnego. Według pierwszej z nich, wierny może bezpośrednio spotkać Boga np. w akcie oddawania czci. Według drugiej teorii wierny nie ma możliwości bezpośredniego kontaktu z Bogiem – żyje on „wiarą”, w „mroku wiary” a Bóg znany mu jest tylko dzięki niektórym predykatom obecnym w pismach lub *credo* danej religii. Zgodnie z pierwszą teorią, dla wiernych termin „Bóg” byłby nazwą. W myśl drugiej teorii byłaby to dla nich deskrypcja. Bocheński konkluduje, że to ta druga teoria jest bardziej trafnym opisem współczesnego dyskursu religijnego:

Mimo braku poważniejszych badań empirycznych w tym zakresie, wydaje się jednak, że większość wiernych, jakich znamy dzisiaj, nie ma żadnego rzeczywistego doświadczenia Boga w ogóle. Modlą się i oddają Mu cześć takiemu, jakim Go znają a nic w ich wypowiedziach nie wskazuje na to, by w akcie modlitwy czy innych czynnościach religijnych dowiadawali się czegoś więcej o Bogu niż ze swego *credo*. Ale *credo* zawsze opisuje Boga i ze swej natury nie może przekazywać wiedzy o Nim opartej na osobistej znajomości. Zakładając, że tak jest, mamy prawo stwierdzić, co następuje: termin „Bóg”, którym posługuje się dzisiaj większość wiernych, jest deskrypcją⁵⁸.

Przywoływany powyżej Olszewski uważa, że raczej należy

rozumieć ten termin jako deskrypcję określoną (bądź nawet nieokreśloną), gdyż traktowanie go jako nazwy własnej nie pozwala jasno wyjaśnić kwestii z fundamentalną wieloznacznością, czy też jej wielodenotacyjnością. Natomiast można pojmować termin „Bóg” jako „metanazwę”, czyli nazwę deskrypcji określonych, które to deskrypcje denotują Boga, zaś „metanazwa” należy do meta-języka. [...] Sprawa ta jest ciekawa sama w sobie i wymagałaby pogłębionego studium⁵⁹.

Niniejsza praca nie jest miejscem na takie pogłębione studium. Oczywiście, w poniższych rozdziałach dokonuję formalnej rekonstrukcji pewnych zdań teologii negatywnej, a zdania te często zawierają naturalno-językowy termin „Bóg”. W tych rekonstrukcjach termin ten interpretowany jest w taki sposób, by jak najlepiej oddać

⁵⁷M. Durrant, *The Meaning of 'God'...*, dz. cyt., s. 73.

⁵⁸J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 381.

⁵⁹A. Olszewski, *Pewna krytyka...*, dz. cyt., ss. 214-215.

sens formalizowanej teorii. Już powyższe paragrafy sugerują, że użycie predykatu w celu oddania słowa „Bóg” jest niemożliwe, nieintuicyjne lub prowadzi wprost do sprzeczności w tych interpretacjach teologii milczenia, które odmawiają przypisywania Bogu jakiegokolwiek predykatu. Z drugiej strony, w innych interpretacjach, na przykład w interpretacji Bocheńskiego, twierdzi się wprost, że „Bóg” jest deskrypcją. Oczywiście, wiele z analizowanych stanowisk pozostawia dowolność co do wyboru kategorii językowej tego problematycznego terminu. W takich sytuacjach albo przedstawię obie alternatywy zapisu analizowanych zdań, albo podam argumenty za wyborem danego sposobu rekonstrukcji w języku formalnym.

Rozdział 2

Negacja jako „zaprzeczenie wszystkich bytów”

Deklarację podjęcia próby uchronienia teologii apofatycznej przed zarzutami o logiczną sprzeczność składa między innymi John N. Jones w cytowanym wyżej artykule *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*¹. Oprócz 1) stawienia czoła sprzecznościom uwikłanym w doktrynę Pseudo-Dionizego Areopagity Jones analizuje fragmenty różnych jego prac po to, by 2) właściwie zinterpretować niejasne wyrażenia zawarte w *Teologii mistycznej* i 3) odsłonić logiczną strukturę jego apofatycznej wykładni. Sugeruje on, że głównym celem Dionizego było zaprzeczenie, że Bóg należy do kategorii bytów. Jones uważa, że jego odczytanie doktryny Dionizego pozwala w efekcie utrzymywać sąd o tym, że – wbrew powszechnemu mniemaniu – teologia negatywna jest teorią logicznie spójną.

Fakt, że Bóg przekracza wszelki byt, nadaje strukturę językowi dyskursu teologicznego, bowiem w takim wypadku nadawanie Bogu jakichkolwiek przymiotów przysługujących bytom jest z gruntu błędne. Jak wskazuje Jones, w języku naturalnym, gdy ktoś powie „ x jest białe”, odbiorca tej wiadomości zrozumie także, że x nie jest czerwone. Przypisywanie jakiemuś obiektowi danych własności jest jednocześnie zaprzeczeniem, że posiada on pewne inne własności. Podobnie, w drugą stronę, gdy ktoś powie, że „ x nie jest czerwone”, odbiorca może zakładać, że x posiada inne własności – jest białe, przeźroczyste, lub niewidzialne (lecz np. słyszalne). Odbiorca takiej informacji ma prawo zakładać, że istnieje pewna charakterystyka tego obiektu, można mu przypisać pewne własności, mimo że nie będzie wiedział, jakie własności mu rzeczywiście przysługują. Każdy przedmiot posiada jakąś – taką a nie inną – charakterystykę.

¹J. N. Jones, *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*, „Harvard Theological Review”, nr 89 (1996), ss. 355–371.

Zwykle, gdy mówimy o rzeczach, twierdzenia i przeczenia sprzeciwiają się sobie. Według Dionizego nie dzieje się tak w przypadku Boga. Bóg nie jest jednym z bytów, zatem język służący do opisu bytów nie jest dla Niego właściwy. W *Imionach Boskich* Dionizy pisze:

Bo nie jest tak, że On jest tym, a nie tamtym, że istnieje w jakiś jeden sposób, a w inny nie, lecz jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego, współposiadając i przedposiadając w sobie wszelki początek i kres wszystkich bytów, i jest ponad wszystkim, istniejąc ponad bytem, wcześniej niż wszystko, co jest. Dlatego też wszystko naraz można o Nim twierdzić, choć On nie jest żadną rzeczą z tego wszystkiego: jest wszechkształtny i wszechpiękny, i bezkształtny, i pozabawiony piękna².

W języku teologicznym Areopagity twierdzenia i zaprzeczenia należą do odmiennych grup, tworząc odmienne sposoby mówienia o Bogu. Ponieważ funkcjonują one w odmienny sposób, nie należy ich ze sobą mieszać. Te pierwsze przedstawiają Boga jako przyczynę wszystkiego, te drugie wyrażają jego transcendencję. Oba sposoby mówienia można stosować naraz zarówno do opisu Boga, jak i opisu przedmiotów, jednakże w ten sposób nie zdołamy wyrazić unikalności Boga – tego, że jest czymś odrębnym od wszystkich bytów.

2.1 Twierdzenia

W celu uniknięcia stosowania języka, który nie odzwierciedla wyjątkowości Boga, można próbować każde twierdzenie o Bogu interpretować w taki sposób, by nie wynikało z niego żadne zaprzeczenie. Na przykład, można zestawić kilka twierdzeń, które w języku naturalnym nie mogą służyć do opisania żadnego z bytów. Ten sposób mówienia charakteryzują różnorodne imiona nadawane Bogu w *Imionach Boskich*, takie jak „moc sama w sobie” czy „prawda”. Skoro połączenie tych określeń w sposób oczywisty nie może odnosić się do żadnego z bytów, nadaje się ono do wyróżnienia Boga spośród bytów. Dionizy nazywa to teologią pozytywną. Według Jonesa, w orzeczeniach tego typu twierdzeń – na przykład w twierdzeniu „Bóg jest prawdą” – słowo „jest” występuje w sensie metaforycznym. Bóg jednocześnie posiada, jaki i nie posiada przypisywanych mu w orzeczniku własności, w zależności od kontekstu, którym to zdanie jest użyte. Jak wskazuje Jones, ten podwójny sens – tożsamość i odmiennność – wynika z roli, jaką twierdzenia odgrywają w wyrażaniu boskiej przyczynowości. Dla Dionizego, tak samo jak dla grackich neoplatoników,

²Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*: V, 8.

przyczyna jest jednocześnie immanentna, jak i odrębna względem swojego skutku. Z tego powodu twierdził on, że twierdzenia zawarte w teologii pozytywnej są metaforycznym sposobem wyrażania odmienności Boga od wszelkich bytów.

2.2 Zaprzeczenia „jednostkowe” oraz „zaprzeczenie wszystkich bytów”

Według Jonesa, z „logicznego” punktu widzenia w doktrynie Dionizyjskiej zaprzeczenia są bardziej wymagające od twierdzeń. Gdy ktoś stwierdzi, że Bóg jest mocą i prawdą, unika w ten sposób pomylenia go z przedmiotami i pojęciami, ponieważ żadne z pojęć i przedmiotów nie jest jednocześnie mocą i prawdą. Gdy jednak ktoś oznajmi, że Bóg nie jest ani mocą, ani prawdą, tak naprawdę nie wykluczy w ten sposób wiele: Bóg wciąż może być „lwem” albo „pijakiem lub też wieloma innymi rzeczami”³. Zdaniem Jonesa, strategią, jaką przyjął Dionizy by odróżnić Boga od bytów, jest używanie wzajemnie sprzecznych zaprzeczeń o Bogu – takich, które nie mogą być jednocześnie prawdziwe, gdy orzekamy je o jakimkolwiek bycie. Z tego powodu w ostatnim rozdziale *Teologii mistycznej* Areopagita pisze, że Bóg ani nie jest żywy, ani nie pozostaje bez życia itp. To właśnie taki nietypowy sposób mówienia nadaje teologii Dionizego jej paradoksalny charakter i w sposób oczywisty łamie prawo wyłączonego środka.

Dionizy często powtarza, że Bóg jest zaprzeczeniem wszelkich bytów. Dlaczego zatem pod koniec *Teologii mistycznej* stwierdza, że jest On także ponad wszelkim zaprzeczeniem⁴? W przeciwieństwie do wielu autorów, którzy chętnie widzieliby w tym kolejną sprzeczność apofatycznej doktryny Dionizego, Jones próbuje odpowiedzieć na to pytanie wyraźnie odróżniając *zaprzeczenia jednostkowe* od *zaprzeczenia wszystkich bytów*⁵. Uważa on, że to rozróżnienie jest kluczowe dla zrozumienia teologii Dionizego. Według jego interpretacji w teologii dionizyjskiej Bóg przekracza wszystko, co można wyrazić jakimkolwiek jednostkowym stwierdzeniem lub zaprzeczeniem, jest ponad każdym z jednostkowych zaprzeczeń. Natomiast transcendencja Boga polega właśnie na tym, że jest on zaprzeczeniem wszelkich bytów. Zaprzeczenie wszelkich bytów Jones nazywa *negacją* i – w przeciwieństwie do twierdzeń i zaprzeczeń jednostkowych – uznaje je za uprzywilejowany sposób mówienia o Bogu, powołując się na fragment *Hierarchii niebiańskiej*:

[...] ale równocześnie w tych samych Pismach wielbi się w sposób pozaświatowy Boską Zwierzchność w objawiających Ją, zupełnie niepodobnych do Niej,

³Przykłady te pochodzą od Dionizego. Zob. Tenże, *Imiona boskie*: III, 1.

⁴Tenże, *Teologia mistyczna*: V.

⁵J. N. Jones, *Sculpting God...*, dz. cyt., ss. 360-363.

przedstawieniach. Opisuje się ją jako Niewidzialną i Nieskończoną, i Niepojętą, i jeszcze innymi imionami, które nie oddają tego, czym Ona jest, a raczej to, czym Ona nie jest. Dlatego wydaje mi się, że ten sposób – mówienia o Niej przez negację – bardziej odpowiada jej dostojności, bo przecież, zgodnie z pouczeniami naszej tajemnicy i świętej tradycji, zwykliśmy twierdzić, że nie istnieje Ona podobnie jak inne byty i że zupełnie nic nie wiemy o Jej, nie dającej się pojąć intelektem i wyrazić żadnym słowem, bezgranicznej nadsubstancjalności⁶.

Dla Jonesa przedstawiona w ostatnim zdaniu niniejszego fragmentu „negacja” jest wręcz tautologią – Bóg jest niepojmowalny dlatego, że nie możemy pojąć Jego niepojmowalności. Własność przypisywana tutaj Bogu, jak i uzasadnienie takiego przypisywania są tożsame. Wszystkie zaprzeczenia jednostkowe są logicznymi operacjami, które wynikają z tego typu negacji. Na tym polega różnica między tymi dwoma sposobami mówienia o Bogu – w przeciwieństwie do zaprzeczeń jednostkowych „negacja odnosi się do (nie)możliwości poznania i powiedzenia czegośkolwiek o Bogu. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, reguła drugiego rzędu posługiwania się nazwami pierwszego rzędu”⁷.

2.3 Dyskusja

Wyda się, że z deklarowanych na początku swojej pracy celów Jonesowi udało się jedynie dokonać reinterpretacji teologii negatywnej Pseudo-Dionizego Areopagity. Według niej teologia dionizyjska polega na radykalnym oddzieleniu Boga od kategorii bytów. Sposób, w jaki Jones odczytuje doktrynę Dionizego można streścić w następującym sformułowaniu: „Bóg nie jest bytem, a zatem nie może zostać poznany i wyrażony w taki sposób, w jaki poznaje i mówi się o bytach”⁸. Jego argumentację za takim odczytywaniem Dionizego uznaję za przekonującą i dostatecznie podpartą źródłami.

W mojej opinii Jones nie był jednak wystarczająco skuteczny w kwestii próby uchronienia teologii apofatycznej przed zarzutami o sprzeczność. Można jeszcze bronić tezy, że w interpretacji Jonesa nie ma sprzeczności w tych sformułowaniach Dionizego, w których twierdzi, że Bóg jest jednocześnie zaprzeczeniem wszelkich bytów oraz jest ponad wszelkim zaprzeczeniem. Spójność jest tutaj zachowana zarówno dzięki odpowiedniemu rozumieniu słowa „wszelkie”, jaki i na oddzieleniu dwóch pojęć: zaprzeczeń jednostkowych oraz zaprzeczeń wszelkich bytów (negacji). Jednakże

⁶Pseudo-Dionizy Areopagita, *Hierarchia niebiańska*: II, 3.

⁷J.N. Jones, *Sculpting God...*, dz. cyt., s. 368. Cytat w j. polskim za P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), s. 222.

⁸Tamże, s. 369.

za niewystarczające uważam argumenty, które mają służyć do wykazania spójności tego, co Jones nazywa zaprzeczeniami jednostkowymi. Ostatni rozdział *Teologii mistycznej* przepełniony jest takimi sformułowaniami Dionizego, w których twierdzi, że Bóg nie jest ani podobieństwem, ani niepodobieństwem, nie znajduje się w ruchu, ani w bezruchu itp. Według Jonesa orzecznik „jest” występujący w tego typu sformułowaniach nie został użyty w sensie literalnym, lecz metaforycznym, a zatem każdy, kto chce oskarżyć Dionizego o sprzeczność, powinien wyjaśnić metaforyczny sens tego wyrażenia i dopiero wtedy wykazać sprzeczność⁹. Pomijając fakt, że takie przerzucenie odpowiedzialności dowodu (mimo deklaracji zawartych we wstępie) jest cokolwiek nieuczciwe, trudno wskazać na tyle słabe i „metaforyczne” rozumienie słowa „jest”, by po przypisaniu dwóch przeciwnych własności temu samemu obiektowi nie produkowało ono sprzeczności. Można jeszcze próbować obronić stanowisko Jonesa powołując się na fakt, że w jego interpretacji język zaprzeczeń jednostkowych jest podporządkowanym sposobem mówienia o Bogu, który może zostać właściwie określony dopiero w języku „negacji”. Ale to właśnie owe negacje produkują najbardziej typowe dla teologii negatywnej paradoksy. Skoro negacja jest właściwym sposobem mówienia o Bogu, jak może polegać na niemożliwości powiedzenia o Nim czegokolwiek? Nieprzekonujące są też tłumaczenia Jonesa „tautologiczności” negacji Dionizego – skoro nie pojmujemy niepojmowalności Boga, skąd wiemy, że jest niepojmowalny? W końcu, skoro negacja dotyczy niemożliwości powiedzenia czegokolwiek o Bogu, co nas uprawnia do tego, by nazywać Go niepojmowalnym? Tego typu pytania można mnożyć dla każdej „negatywnej” własności przypisanej Bogu w *Corpus Dionysiacum*. Zresztą, Jones sam przyznaje, że wielu myślicieli jego odczytanie teologii negatywnej uzna za twierdzenie czegoś o Bogu – pewien rodzaj wiedzy i mówienia o Nim¹⁰, wskazując tym samym paradoksalny charakter takiej interpretacji.

Jednakże, z punktu widzenia niniejszej pracy, artykuł Jonesa najbardziej traci na tym, że – mimo początkowych deklaracji - nie dokonał on logicznej rekonstrukcji apofatycznej wykładni Areopagity. Niestety, w swoich rozważaniach Jones nawet nie próbuje korzystać ze środków logiki formalnej. Co prawda, w tekście można odnaleźć nieliczne pojęcia właściwe dla rozważań tego typu – takie, jak „tautologia”, „negacja”, czy „reguła”. Nietrudno jednak zauważyć, że są one używane w sensie często bardzo dalekim od tego znanego z roztrząsań logicznych. Pomimo tego, żaden z tych terminów nie został właściwie zdefiniowany. Ktoś, kto chciałby odsłonić logiczną strukturę teologii apofatycznej bazując na tej interpretacji, mógłby

⁹Tamże, s. 365.

¹⁰Tamże, s. 369.

ostatecznie skorzystać z podziału na trzy sposoby mówienia o Bogu, który Jones wyróżnił w pismach Dionizego (i nazwał twierdzeniami, zaprzeczeniami jednostkowymi oraz zaprzeczeniem wszelkich bytów, czyli „negacją”). Problem jednak w tym, że wywód Jonesa jest tylko nieco bardziej klarowny od pism samego Dionizego, które on interpretował i taka praca wymagałaby wpierw odpowiedniej interpretacji jego interpretacji [*sic!*].

Rozdział 3

Słaba Teoria Niewysłowionego

Próbie obrony teorii Niewysłowionego przed zarzutami o sprzeczność podjął także jeden z najbardziej wpływowych współczesnych myślicieli odwołujących się do nurtu apofatycznego – John Hick¹. Hick co prawda nawiązuje wprost do doktryny Pseudo-Dionizego Areopagity², ale jego punktem wyjścia bynajmniej nie jest interpretacja dzieł średniowiecznego filozofa, lecz studium religii jako takiej³. Celem, jaki przyświeca jego badaniom, jest uzasadnienie fenomenu religijnego pluralizmu⁴.

Przyjmując taki punkt wyjścia, Hick na określenie rzeczywistości transcendentnej nie używa terminu „Bóg”, czy „bóstwo”, lecz „Rzeczywiste” (*the Real*)⁵. W swojej teorii religijnego pluralizmu posługuje się on kantowskim rozróżnieniem na Rzeczywiste samo w sobie, *an sich* (*noumenon*) oraz Rzeczywiste, jakie jest doświadczane i pojmowane w rozmaitych religiach (*phenomenon*). Boska rzeczywistość doświadczana przez liczne wspólnoty religijne może zostać ujęta w pojęcia i kategorie ludzkiego języka. Może być na przykład osobowym Bogiem, stwórcą świata lub bezosobowym absolutem, jaki można spotkać w niektórych tradycjach religijnych. Natomiast Rzeczywiste samo w sobie jest bezwzględnie niewysławialne.

Przez „niewysławialne” rozumiem [...] posiadanie takiej natury, która jest poza zasięgiem siatki ludzkich pojęć. Dlatego o Rzeczywistym samym w sobie nie można w sposób uprawniony twierdzić, że jest osobowe lub bezosobowe, celowe lub niecelowe, dobre lub złe, substancją lub procesem, czy nawet że jest jedno lub jest ich wiele. Jednakże zaprzeczając na przykład temu, że Rzeczywiste jest osobowe, nie twierdzi się tym samym, że jest bezosobowe, lecz raczej, że taka polaryzacja pojęciowa czy dualizm nie ma do niego zastosowania⁶.

¹Por. P. Sikora, *Logos Niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, s. 118.

²J. Hick, *Ineffability*, „Religious Studies”, vol. 36 (2000), ss. 37-40.

³Zob. J. Hick, *An Interpretation of Religion. Human Responses to the Transcendent*, Yale University Press, New Haven – Londyn 1989.

⁴Zob. Tamże, rozdział 14.

⁵Polskie tłumaczenie terminologii Hicka podaje za P. Sikora, *Logos Niepojęty*, dz. cyt.

⁶J. Hick, *A Christian Theology of Religions: The Rainbow of Faiths*, Westminster John Knox Press, Louisville, 1995, ss. 27-28.

Jednakże, jak wykazałem powyżej⁷, Hick zdaje sobie sprawę z paradoksu, do jakiego prowadzi takie podejście. Ma świadomość, że próba opisu czegoś, co z zasady jest niewysławialne lub inaczej: odnoszenie się do czegoś, co z zasady nie może być przedmiotem odniesienia, jest pozbawione sensu. Takie podejście Hick nazywa silną teorią Niewysłowionego (*strong ineffability*). W zamian za nią proponuje jej słabszą wersję.

3.1 Własności substancjalne i formalne

Kluczowym elementem słabej teorii Niewysłowionego Hicka jest rozróżnienie pomiędzy dwoma rodzajami własności: 1) własnościami *substancjalnymi* (treściowymi)⁸ oraz 2) „generowanych logicznie” własnościami czysto *formalnymi*. Słaba teoria Niewysłowionego, którą – zdaniem Hicka – reprezentowali teologowie apofatyczni wszystkich większych religii, polega na stwierdzeniu, że Bogu (Rzeczywistemu) nie można przypisać żadnej własności substancjalnej. Dopuszcza ona jednak możliwość przypisywania mu własności formalnych. Ponieważ „żaden konkretny opis, który ma zastosowanie w dziedzinie ludzkiego doświadczenia nie może zostać zastosowany w sposób dosłowny do jego niedoświadczalnej podstawy”, o Rzeczywistym samym w sobie możemy jedynie formułować „pewne czysto formalne wypowiedzi”⁹.

(WNT) Bogu (Rzeczywistemu) nie można przypisać własności substancjalnych, (w przeciwieństwie do własności formalnych, które mu przysługują).

Niestety, Hick nie podaje żadnej definicji, która pozwalałaby ostro odróżnić jedne własności od drugich a czytelnika pozostawia wyłącznie z krótką listą obu rodzajów takich predykatów:

- własności substancjalne: „jest dobry”, „jest potężny”, „posiada wiedzę”.
- własności formalne: „jest przedmiotem odniesienia jakiegoś terminu”, „jest taki, że nasze substancjalne pojęcia się do niego nie stosują”¹⁰.

Takie podejście nie tylko otworzyło drogę dla różnych interpretacji jego teorii, lecz także bezpośrednio naraziło ją na rozmaitą krytykę¹¹.

⁷Por. rozdz. 1.3.

⁸W *Theology of Religions*... Hick nazywa te własności wewnętrznymi (*intrinsic*).

⁹J. Hick, *An Interpretation of Religion*..., dz. cyt., s. 246.

¹⁰Tamże, s. 239. Por. P. Sikora, *Logos Niepojęty*, dz. cyt., s. 119-120.

¹¹Według Hicka w ciągu piętnastu lat od opublikowania *An Interpretation of Religion*... powstało ponad sto trzydzieści artykułów i około stu książek zawierających głosy krytyczne na temat jego pracy – por. J. Hick, *Introduction to the Second Edition*, [w:] tenże, *An Interpretation of Religion*..., dz. cyt., s. xvii.

William Rowe¹² – tak, jak większość głosów krytycznych – podkreśla brak rzeczywistego zdefiniowania tak ważnych dla tej koncepcji pojęć. Bazując na pracy Hicka próbuje on podać swoje własne definicje. Według niego „własność formalna Rzeczywistego jest pewną *abstrakcyjną* charakterystyką posiadaną przez Rzeczywiste, która jest warunkiem możliwości naszego odnoszenia się do niego lub postulowania go jako tego, co spotykane poprzez osobowe bóstwa lub nieosobowe absoluty wielkich religii świata”. Natomiast własność substancjalna Rzeczywistego to „istotna (istotowa) własność należąca do jego natury”¹³.

Podobny zarzut przeciwko słabej teorii Niewysłowionego Hicka wysuwa Christopher Insole. On także uważa, że pojęcia własności formalnych i substancjalnych nie zostały dostatecznie dobrze określone. Odrzuca on jednak koncepcję Rowe twierdząc, że terminy użyte w jego definicjach – *abstrakcyjny* oraz *istotowy* – nie są wcale mniej tajemnicze, niż terminy *formalny* i *substancjalny* obecne w oryginalnej teorii Hicka. W zamian za nie proponuje swoje definicje. Według niego własność formalna to taka własność, która „wyłącznie i bezpośrednio określa, jakie *inne* własności mogą (lub nie) być przypisane przedmiotowi”¹⁴. Natomiast własności substancjalne nie zawierają bezpośrednio takiej informacji, choć niektóre z nich – takie, jak „wszechmocny”, „wszechmogący” czy „wszechwiedzący” – mogą wymagać współwystępowania.

Jeszcze inaczej pojęcie własności formalnej rozumie Alvin Plantinga. W jego odczytaniu są to takie własności, które posiada *wszystko* i – ponadto – wszystko posiada je *z konieczności*. Aby własność została uznana za formalną, powinna ona spełniać oba te warunki. Przykładem będzie tutaj: „jest tożsamy z samym sobą”, „posiada własności”, „posiada własności istotowe”, „jest taki, że $7+5=12$ ”¹⁵.

3.2 Dyskusja

Jednakże to nie na niezdefiniowaniu kluczowych pojęć polega główny zarzut, jaki wyżej wymieni autorzy wysuwają przeciw słabej teorii Niewysłowionego. Hick twierdzi, że z niewysławialności Rzeczywistego wynika, że nie można o nim orzekać

¹²W.L. Rowe, *Religious pluralism*, „Religious Studies”, vol. 35 (1999), ss. 139-150.

¹³Tamże, s. 145. Pierwszy cytat za: P. Sikora, *Logos Niepojęty*, dz. cyt., s. 120. Warto zauważyć, że w niektórych swoich pracach Hick własności substancjalne nazywa własnościami wewnętrznymi – zob. przypis 8.

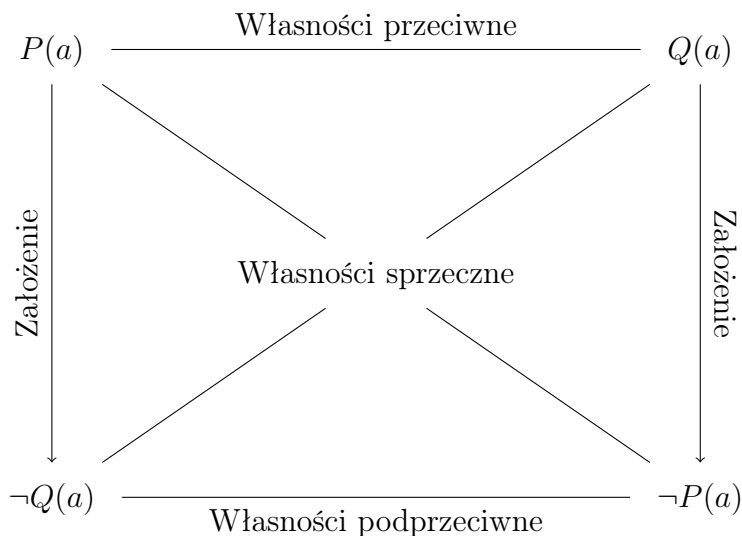
¹⁴C.J. Insole, *Why John Hick cannot, and should not, stay out of the jam pot*, „Religious Studies”, vol. 36 (2000), s. 28.

¹⁵Zob. A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, Oxford University Press, New York 2000, s. 47.

pewnych par własności, np. nie można powiedzieć o nim, że jest dobry lub zły, czy że jest osobowy lub nieosobowy. Zdaniem Rowe, Hick eksplikując w taki sposób działanie swojej teorii używa dwóch rodzajów par własności:

- własności przeciwnych (np. dobry – zły, czerwony – zielony);
- własności sprzecznych (np. osobowy – nieosobowy, formalny – nieformalny).

Tak, jak zdania przeciwne nie mogą być jednocześnie prawdziwe – tak własności przeciwnych nie można przypisać jednocześnie temu samemu obiektowi. Nie wyklucza to jednak sytuacji, w której ani jedna, ani druga własność z pary własności przeciwnych nie przysługuje danemu obiektowi, np. woda w jeziorze może nie być gorąca ani zimna (lecz letnia), albo cytryna może nie być czerwona ani zielona (lecz żółta). Natomiast własności sprzeczne obarczone są silniejszym kryterium. Tak, jak zadania sprzeczne nie tylko nie mogą być jednocześnie prawdziwe, lecz także nie mogą być jednocześnie fałszywe – podobnie zawsze jedna z pary własności sprzecznych musi danemu obiektowi przysługiwać. A zatem główny zarzut Rowe przeciw słabej teorii Niewysłownego polega na tym, że nie widzi on sposobu, w jaki Rzeczywiste może uniknąć posiadania jednej z pary własności sprzecznych¹⁶ lub – inaczej mówiąc – że teoria ta nie pokazuje, w jaki sposób i dlaczego ogranicza się w niej działanie prawa wyłączonego środka.



Rysunek 1: „Kwadrat logiczny” własności. Zależności zachodzą dla dwóch własności z jednej domeny (np. domeny koloru) lub po prostu dla dowolnych własności P oraz Q , dla których prawdziwe jest, że $\forall x(P(x) \rightarrow \neg Q(x))$.

¹⁶W.L. Rowe, *Religious pluralism*, dz. cyt., s. 146.

By zobrazować swoje wątpliwości Rowe podaje przykład pary własności sprzecznych: zielony – nie-zielony i liczby dwa. Czy liczba dwa może być zielona lub nie-zielona? Jeśli mielibyśmy pozostać w obrębie koncepcji Hicka, należałoby stwierdzić, że – ponieważ liczbom nie można przypisać własności koloru – liczba dwa nie jest ani zielona, ani nie-zielona. Rowe stanowczo odrzuca taki pogląd. Uważa on, że – ponieważ nie jest możliwe, by liczba dwa była zielona – jest ona z konieczności nie-zielona a takie stwierdzenie wcale nie pociąga za sobą tezy, że liczbom można przypisywać własności koloru¹⁷.

Podobny zarzut przeciw pomysłowi Hicka wysuwa Alvin Plantinga:

Jeśli Hick uważa, że żaden z naszych terminów nie może zostać użyty dosłownie na określenie Rzeczywistego, to nie jest możliwe, by to, co mówi, miało jakikolwiek sens. Zakładam, że termin trzykołowy nie przysługuje Rzeczywistemu; Rzeczywiste nie jest trzykołowe. Ale jeśli Rzeczywiste nie jest trzykołowe, to własność „nie jest trzykołowe” przysługuje mu w sposób dosłowny; jest nie-trzykołowe. Trudno byłoby nie być ani trzykołowym, ani nie nie-trzykołowym, ani nie uważam, że Hick chciałby sugerować, że jest to możliwe¹⁸.

Ponadto nie jest pewne, czy sama para drugorzędowych własności „substancjalny – formalny” jest parą własności przeciwnych, sprzecznych lub zupełnie od siebie niezależnych (z którą mamy do czynienia, gdy na przykład dzielimy kwiatki czerwone i pachnące). Pozostawienie czytelnika z prostym wyliczeniem kilku własności substancjalnych i formalnych sprawia, że można niesprzecznie założyć, że istnieją własności, które nie są ani substancjalne, ani formalne. Podobnie, nietrudno wyobrazić sobie własność, która jest jednocześnie substancjalna, jak i formalna – choćby, nie szukając daleko, „jest sprzeczny” oraz „jest taki, że można orzec o nim dwa prawdziwe sądy, z których jeden jest negacją drugiego”¹⁹. Inaczej mówiąc, nie jest jasne, czy podział zaproponowany przez Hicka jest pełny i wyczerpujący, tj. dzieli zbiór własności na podzbiór właściwy i jego dopełnienie. Jeśli istnieje jakaś własność substancjalna i formalna zarazem, utrzymywanie WNT traci sens.

Zupełnie odmienny zarzut wobec pomysłu Hicka przedstawił Insole. Uważa on, że ograniczenie mówienia o Bogu wyłącznie do wypowiedzi o charakterze czysto formalnym jest bezzasadne, ponieważ aby przypisać Rzeczywistemu samemu w sobie jakąkolwiek własność formalną musimy wprawdzie posiadać wiedzę na temat jego własności substancjalnych. W rzeczywistości, przypisywanie jakimukolwiek

¹⁷Zob. Tamże, ss. 147-149.

¹⁸A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, dz. cyt., s. 45. Ocena apofatyizmu Hicka dokonana przez Plantingę jest tak samo rozbudowana, co surowa – por. tamże, ss. 43-63. Należy jednak stwierdzić, że uczynił on z koncepcji Hicka pewien rodzaj słomianej kukły w wielu miejscach krytykując go za poglądy, których ten nigdy nie utrzymywał.

¹⁹Nawet jeśli komuś ten przykład nie przypadnie do gustu, to można niesprzecznie założyć, że istnieją takie własności.

przedmiotowi własności formalnych wymaga od podmiotu posiadania dużo większej wiedzy niż przypisywanie mu wyłącznie własności substancjalnych. Skoro własność formalna mówi o (nie)możliwości przypisania danemu przedmiotowi innych własności, aby móc ją w sposób uprawniony orzec o tym przedmiocie musimy wpierw ustalić:

- (1) jego ontologiczny typ (obiekt fizyczny, fikcyjny, rzeczywistość boska itp.),
- (2) jego ontologiczną naturę (prosta, złożona, osobowa, transcendentna, immanentna itp.),
- (3) nasz dostęp poznawczy do przedmiotów tego typu oraz
- (4) jakie typy własności można danemu przedmiotowi przypisywać w sposób uprawniony na podstawie tego, co wiemy o (1), (2) i (3).

Tymczasem do orzekania o danym przedmiocie własności substancjalnych nie potrzeba posiadać tego rodzaju wiedzy. Wystarczy wiedzieć, że np. „ta sukienka jest czerwona” lub że „Sherlock Holmes był bystry”²⁰.

Wszyscy wymienieni wyżej autorzy podnoszą przeciw Hickowi również zarzut niekonsekwencji wskazując, że w wielu miejscach na określenie Rzeczywistego *an sich* używa on pojęć, które – wedle jego własnego pomysłu – należałoby zaliczyć do kategorii własności substancjalnych, a nie formalnych. W jednym ze swych dzieł Hick określa Rzeczywiste samo w sobie jako „takie, że gdyby nie było prawdziwe, cała dziedzina doświadczeń religijnych, w swojej różnorodności, byłaby czystą projekcją wyobraźni”²¹. Można byłoby uparcie twierdzić, że jest to własność formalna, ale by przysługiwała ona Rzeczywistemu, należy wpierw przyznać mu (substancjalną) własność „jest prawdziwe”. Oczywiście zakładając, że doświadczenia religijne nie są czystą projekcją wyobraźni²². W innych miejscach Hick przypisuje Rzeczywistemu własności „bycia źródłem i podstawą wszystkiego”²³, „bycia autentycznie doświadczanym zarówno jako fenomen teistyczny, jak i nieteistyczny”²⁴, czy też „posiadania bogatej natury”²⁵ i wiele innych określeń, które sprzeciwiają się głównej zasadzie słabej teorii Niewysłowionego, którą sam nałożył na mowę o Bogu²⁶.

Oprócz wspomnianej wyżej niekonsekwencji, koncepcja Hicka oskarżana jest także o zwykłą sprzeczność. Według Hicka niewysławialność Rzeczywistego samego

²⁰Zob. C.J. Insole, *Why John Hick cannot...*, dz. cyt., ss. 19-20. Por. P. Sikora, *Logos Niepojęty*, dz. cyt., s. 121.

²¹J. Hick, *A Christian Theology of Religions...*, dz. cyt., ss. 59-60.

²²Por. W.L. Rowe, *Religious pluralism*, dz. cyt., s. 145.

²³J. Hick, *A Christian Theology of Religions...*, dz. cyt., s. 27.

²⁴Tenże, *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 242, 246-7.

²⁵Tenże, *A Christian Theology of Religions...*, dz. cyt., s. 62.

²⁶Por. W.L. Rowe, *Religious pluralism*, dz. cyt., s. 146; C. J. Insole, *Why John Hick cannot...*, dz. cyt., s. 26 oraz A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, dz. cyt., ss. 44-45.

w sobie polega na tym, że jego natura „znajduje się poza zasięgiem siatki ludzkich pojęć”. Wszystko wskazuje na to, że własności formalne również należą do takiej kategorii. Gdyby trzymać się ściśle tego sformułowania, także one nie powinny zostać przypisane Rzeczywistemu *an sich*.

Rzeczywiste w sobie nie może być tym, za co ma je Hick – rzeczywistością całkowicie przekraczającą sieć ludzkich pojęć. Stwierdzić powyższe, to zaprzeczyć, że Rzeczywiste przekracza wszystkie pojęcia, bo „przekracza” też jest ludzkim pojęciem²⁷.

Argument ten można próbować odeprzeć biorąc za dobrą monetę interpretację własności formalnych i substancjalnych zaproponowaną przez Rowe. Według niej własności substancjalne Rzeczywistego to własności istotowe, należące do jego natury. Ponieważ ta przekracza sieć ludzkich pojęć, nie mogą one zostać przypisane Rzeczywistemu. Należałoby jednak wtedy uznać, że własności formalne – np. chętnie przez Hicka przypisywana Rzeczywistemu własność „taki, że nasze substancjalne pojęcia się do niego nie stosują” – nie należą do *natury* Rzeczywistego. Próba ta ma szanse powodzenia. Wymagałaby jednak najpierw wyeksplikowania pojęcia *natury* i przedstawienia możliwości epistemologicznego dostępu do niej. Nietrudno zauważyć, że taka filozoficzna teoria miałaby kilka niepożądanych własności. Na przykład taką, że dopuszczałaby istnienie obiektów posiadających istotowe, należące do natury własności, które w zasadzie im nie przysługują lub które z pewnych powodów nie można im przypisać. Ponadto, nie jest do końca jasne, dlaczego proste, bezpośrednie własności substancjalne Rzeczywistego *an sich* mają znajdować się „poza zasięgiem siatki ludzkich pojęć” a bardziej złożone formalne własności mają już w tej siatce się mieścić. Należy także odnotować, że podejście Rowe jest niezgodne z tą interpretacją teorii Niewysłowionego, zgodnie z którą niewysławialność nie wynika z samych tylko ograniczeń podmiotu poznającego, lecz jest istotną częścią transcendentnej natury Boga.

W podobnym duchu wypowiada się Sebastian Gäb²⁸ konstatując, że samą niewysławialność Rzeczywistego należałoby właściwie zaliczyć do jego własności substancjalnych. Jego zdaniem, gdy Hick nazywa Rzeczywiste niewysławialnym, jego celem jest nie tyle określenie zasad używania tego terminu, lecz raczej wyjaśnienie swojej koncepcji Rzeczywistego, a bycie niewysławialnym jest istotną częścią tego pojęcia. Niewysławialność Rzeczywistego należy zatem do jego natury i jest dokładnie tym, co odróżnia Rzeczywiste od innych obiektów. Z tego powodu należy

²⁷W. L. Rowe, *Religious pluralism*, dz. cyt., s. 145-6. Cytat w j. polskim za P. Sikora, *Logos Niepojęty*, dz. cyt., s. 120.

²⁸Zob. S. Gäb, *Languages of ineffability: the rediscovery of apophaticism in contemporary analytic philosophy of religion*, [w:] *Negative Knowledge*, red. S. Hüsch et al., Narr Francke Attempto Verlag, Tybinga 2020, ss. 191-206.

uznać, że niewysławialność jest jego istotową i substancjalną własnością, lecz wtedy – zgodnie z samą słabą teorią Niewysłowionego – nie może ona zostać przypisana Rzeczywistemu.

Kolejna grupa argumentów przeciwko koncepcji Hicka uderza w nią jako teorię pluralizmu religijnego. Insole podaje dwa rudymen tarne warunki, jakie musi spełniać dobra hipoteza – sprawiać, że dane zostają wyjaśnione 1) lepiej, niż gdyby to miało miejsce bez tej hipotezy oraz 2) lepiej niż w świetle innych hipotez. W takim wypadku słaba teoria Niewysłowionego Hicka byłaby dobrą hipotezą religijnego pluralizmu, gdyby wyjaśniała różnorodność religijnych doświadczeń 1) lepiej, niż gdyby to miało miejsce bez postulowania Rzeczywistego samego w sobie oraz 2) lepiej niż inne teorie wyjaśniające ten fenomen. Według Insole, postulowanie istnienia takiego X, o którym możemy stwierdzić jedynie tyle, że nic o nim nie może zostać stwierdzone, nie może stanowić wyjaśnienia czegokolwiek. A zatem teoria Hicka nie spełnia żadnego z tych warunków²⁹.

Plantinga idzie o krok dalej i oskarża Hicka o intelektualny imperializm. Skoro wyjaśnieniem religijnego pluralizmu w słabej teorii Niewysłowionego jest postulowanie Rzeczywistego samego w sobie, któremu w sposób dosłowny nie możemy przypisywać żadnej własności substancjalnej, Hick konkluduje, że standardowy język religijny (wszelkie dogmaty, tezy i doktryny wszystkich religii) należy uznać za fałszywy – o ile tylko traktujemy go dosłownie a nie „mitologicznie”³⁰. Nietrudno zauważyć, że motywacją stojącą za takim stwierdzeniem jest chęć zachowania równorzędności wszystkich wyznań. Jednakże, zdaniem Plantingi taka konstatacja przynosi zupełnie odmienny skutek:

Teraz deklarujemy, że wszyscy się mylą – wszyscy, oprócz nas i kilku oświeconych dusz. [...] Wspaniałomyślnie uważamy, że reszta ludzkości błądzi; nie ulega wątpliwości, że chęci mają dobre, ale niestety mylą się co do tego, co uważają za najważniejsze i najcenniejsze. Trudno mi uznać taką postawę za manifestację tolerancji i intelektualnej pokory, wygląda to raczej na wyraz protekcyjności³¹.

W końcu, tak jak praca Jonesa, tak i słaba teoria Niewysłowionego Hicka pozbawiona jest rozważań o charakterze logicznym. Jak zauważa Insole,

Mimo, iż Hick nazywa własności formalne „generowanymi logicznie”, nie ma w nich nic specjalnie „logicznego”. Stwierdzenie, że Bóg jest taki, że „żadne substancjalne pojęcia się do niego nie stosują” nie ma charakteru analitycznego w żadnym z niekontrowersyjnych sensów intensji pojęcia „Bóg”. Jeśli

²⁹Por. C. J. Insole, *Why John Hick cannot...*, dz. cyt., ss. 31-32.

³⁰Por. J. Hick, *An Interpretation of Religion...*, dz. cyt., s. 348.

³¹A. Plantinga, *Warranted Christian Belief*, dz. cyt., s. 62.

istnieją jakieś „logiczne” podstawy, które generowałyby takie formalne własności, Hick powinien je wyraźnie określić. Jednakże perspektywa wskazania takich podstaw nie wygląda obiecująco³².

Okazuje się jednak, że praca Hicka potrafiła zainspirować innych autorów do przeprowadzenia rozważań, w których teologia apofatyczną ujęta jest już w bardziej formalne struktury. Przykładem takich rozważań jest Petera Küglera propozycja sformułowania uniwersalnej i egzystencjalnej zasady teologii negatywnej.

³²C. J. Insole, *Why John Hick cannot...*, dz. cyt., s. 28.

Rozdział 4

Uniwersalna i egzystencjalna zasada teologii negatywnej

4.1 Metafora ciemności

Punktem wyjścia rozważań Küglera¹ są pisma Pseudo-Dionizego Areopagity. Kügler uważa, że kluczową zarówno dla rozważań Dionizego, jak i dla całego nurtu religijnego mistycyzmu, jest metafora ciemności². W szczególności uważa, że w języku Areopagity słowo „ciemność” związane jest poznawczymi deficytami, które nazywa on „prawdziwie mistyczną ciemnością niepoznawalności”³. Skoro Bóg przekracza wszelkie pojmowanie i wszelką wiedzę, nasza sytuacja poznawcza może zostać porównana do ciemności nocy, w której nie możemy uzyskać wiedzy o otaczającym nas świecie bazując wyłącznie na zmyśle wzroku. Zdaniem Küglera podobieństwo tych przypadków jest na tyle wystarczające, by mówić sensownie o „ciemności” jako metaforze Boga. Pod pewnym względem sytuacje te są jednak niepodobne. W ciemności mimo wszystko możemy tworzyć pewne przekonania na temat otaczającego nas świata, jakkolwiek nie możemy uzasadnić tych przekonań poprzez odwołanie się do tego, co widzimy. Z powodu tego ograniczenia, takie przekonania nigdy nie staną się wiedzą. Natomiast w apofatycznej teologii Dionizego nie tylko formułowanie wiedzy o Bogu jest poza zasięgiem ludzkich możliwości, lecz nawet samo nabywanie przekonań o Nim wydaje się niemożliwe. Bóg jest niewysławialny i niepojmowalny, jest ponad wszelkim stwierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem.

Przyjęcie takiej metafory Boga ma jednak pewne niepożądane konsekwencje. We współczesnej filozofii Boga uważa się, że metaforyczny dyskurs o Bogu presuponuje posiadanie o nim pewnych dosłownych przekonań⁴. Jeśli przyjmiemy taką

¹P. Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, „Religious Studies”, vol. 41 (2005), ss. 95-105.

²„Boska ciemność” to tytuł pierwszego rozdziału *Teologii mistycznej*.

³Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: I, 3.

⁴Na to, że za religijnym językiem metaforycznym powinny stać jakieś dosłowne przekonania wskazuje wielu myślicieli. Na przykład Walter Stace twierdzi, że każda sensowna metafora powinna

tezę, nietrudno wskazać paradoksalny charakter metafory ciemności. Mówi ona, że nabywanie i utrzymywanie jakichkolwiek dosłownych przekonań o Bogu nie jest możliwe a jednocześnie – jak każda metafora – zakłada posiadanie takich przekonań. Celem rozważań Küglera jest uniknięcie tego paradoksu. Mówiąc dokładniej, chce on pokazać, że możliwe jest utrzymanie „ciemności” jako metafory Boga przy jednoczesnym zachowaniu tezy, że religijny język metaforyczny presuponuje pewne dosłowne przekonania o Bogu⁵.

4.2 Dwie zasady teologii negatywnej i ich paradoksalne konsekwencje

Zdaniem Küglera dosłowną podstawą dla metafory ciemności jest centralna idea teologii apofatycznej rozumianej jako teologia milczenia – mianowicie taka, że Bóg jest niewysławialny, nie można o Nim nic powiedzieć. Z punktu widzenia niniejszej pracy interesujący jest fakt, że Kügler stara się wyrazić ją w względnie formalny⁶ sposób. Pierwszą iteracją jego starań jest ogólna (uniwersalna) zasada teologii negatywnej (UNT):

(UNT) Dla każdej własności Q , Bóg ani posiada, ani nie posiada Q .

Niestety, sąd wyrażony przez UNT dzieli z teorią Niewysłowionego jej dobrze znane problemy z zachowaniem spójności. Skoro UNT jest wyrażaniem wykorzystującym ogólną kwantyfikację przebiegającą po zbiorze własności, możemy ją egzemplifikować używając jakiejkolwiek własności. Rozważmy w takim razie własność B oznaczającą „jest niebieski”. Możemy następnie sformułować (bardziej złożoną) własność „ani jest, ani nie jest niebieski” i oznaczyć ją przez B^* . Teraz, powołując się na UNT, zmuszeni jesteśmy przyznać, że Bóg posiada własność B^* i jednocześnie – zgodnie z tą samą zasadą – ani posiada, ani nie posiada B^* . Nietrudno zauważyć,

być oparta na *podobieństwie* oraz przynajmniej teoretycznie powinna być ona *przekładalna* na język dosłowny. Te dwa warunki odpowiadają dwóm popularnym teoriom metafor. Według pierwszej z nich metafory to zakamuflowane porównania, według drugiej posiadają one to samo znaczenie, co odpowiadający im opis dosłowny – por. W. T. Stace, *Mysticism and Philosophy*, Macmillan & Co Ltd, London 1961, ss. 284-306. Cytowany w poprzedniej sekcji Christopher Insole podaje nieco bardziej ogólną teorię (religijnych) metafor. W jego koncepcji sensowna wypowiedź metaforyczna powinna spełniać trzy warunki: 1) jej odbiorca powinien pojąć, że dosłowna interpretacja nie jest odpowiednia; 3) powinien potrafić rozpoznać wszystkie metaforyczne znaczenia tego wyrażenia oraz 2) powinien móc wybrać właściwe znaczenie metaforyczne użyte w danym kontekście – por. C. J. Insole, *Metaphor and the Impossibility of Failing to Speak about God*, „International Journal for Philosophy of Religion”, vol. 52 (2002), ss. 35-43. Podobne podejście do językowych metafor prezentuje John Searl – por. J. Searl, *Metaphor*, [w:] *Metaphor and Thought*, red. A. Ortony, Cambridge University Press, Cambridge 1993, ss. 83-111.

⁵Zob. P. Kügler, *The meaning of mystical ‘darkness’*, dz. cyt., s. 96.

⁶On sam deklaruje, że jest to zapis półformalny (*semiformal*) – por. tamże, s. 98.

że w rzeczywistości powyższy argument zupełnie nie zależy od własności wyrażonej przez B i przy jego pomocy możemy wyprodukować tyle sprzeczności, ile tylko istnieje własności. Z tego powodu Kügler proponuje zastąpić UNT szczegółową (egzystencjalną) zasad  teologii negatywnej (ENT).

(ENT) Nie istnieje w sno  Q taka, że Bóg posiada lub nie posiada Q .

Zanim posuniemy się dalej w naszych rozważaniach przedstawmy powyższe zasady w nieco bardziej formalny sposób. Skoro UNT wykorzystuje kwantyfikacj  po w sno ciach, na potrzeby jej formalizacji najrozsądniej będzie zaadoptowa  logik  drugiego rzędu. W takim uściu UNT przybierze post c

$$(UNT') \quad \forall_Q \neg(Q(g) \vee \neg Q(g)),$$

gdzie Q jest symbolem predykatowym a g stałą indywiduową oznaczającą Boga. W takim sformułowaniu sprzeczno  jest jeszcze bardziej oczywista:

$$(4.1) \quad \forall_Q \neg(Q(g) \vee \neg Q(g)) \quad (UNT')$$

$$(4.2) \quad \neg(B(g) \vee \neg B(g)) \quad (4.1, \forall \text{ elim.})$$

$$(4.3) \quad \neg B(g) \wedge B(g) \quad (4.2, \text{p. De Morgana, } \neg\neg \text{ elim.})$$

$$(4.4) \quad B(g) \quad (4.3, \wedge \text{ elim.})$$

$$(4.5) \quad \neg B(g) \quad (-||-)$$

contr.

Zinterpretowanie terminu „Bóg” w kategoriach deskrypcji określonej prowadziłby do przeformułowania UNT w następujący sposób: (UNT'')

$$(UNT'') \quad G(x) \rightarrow \forall_Q \neg(Q(x) \vee \neg Q(x)).$$

Jednakże w takim wypadku oddanie naturalno-językowego terminu „Bóg” przy pomocy predykatu prowadzi do dodatkowych niepo  adanych konsekwencji. Jedną z nich jest zdanie, że jeśli coś jest Bogiem, to Bogiem nie jest:

$$(4.6) \quad G(x) \rightarrow \forall_Q \neg(Q(x) \vee \neg Q(x)) \quad (UNT'')$$

$$(4.7) \quad G(x) \rightarrow \neg(G(x) \vee \neg G(x)) \quad (4.6, \forall \text{ elim., syl. hip.})$$

$$(4.8) \quad G(x) \rightarrow \neg G(x) \wedge G(x) \quad (4.7, \text{p. De Morgana, } \neg\neg \text{ elim., syl. hip.})$$

$$(4.9) \quad G(x) \rightarrow \neg G(x) \quad (4.8, \wedge \text{ elim.})$$

Z powodu powyższych problemów w te ej sekcji b d  traktować termin „Bóg” jako nazw  w sna . Za takim u ciem stoj  jeszcze dwa argumenty. Po pierwsze, u latwi to porównanie zasad K glera z tymi formalnymi u ciami teorii Niewys wionego, w których użycie predykatu w celu oddania s wa „Bóg” jest niemożliwe, nieintuicyjne lub prowadzi wprost do sprzeczności. Po drugie, skoro kwestia

(nie)istnienia Boga nie jest centralnym zagadnieniem teologii apofatycznej – przeciwnie, myśliciele apofatyczni raczej uznawali Jego istnienie za pewnik – przyjęcie tej kategorii językowej nie będzie kwestią kontrowersyjną⁷. Odpowiadające takiemu ujęciu sformułowanie ENT przybierze następującą postać:

$$(ENT') \quad \neg \exists_Q (Q(g) \vee \neg Q(g)).$$

Powodem, dla którego UNT zostało zastąpione przez ENT był fakt, że pierwsza z tych zasad prowadziła do potencjalnie nieskończonej liczby paradoksów – przy jej pomocy można było wygenerować paradoks samoodniesienia dla każdej własności obecnej w języku. Nie oznacza to jednak, że ENT pozwala ostatecznie uniknąć tego problemu. Szczegółowa zasada teologii negatywnej także jest dosłowną wypowiedzią o Bogu wrażoną w języku. Przypisuje ona Bogu pewną (złożoną) własność „taki, że nie ma żadnej własności, którą On posiada lub nie posiada”. Nazwijmy tę własność G^* . Ponownie jesteśmy zmuszeni stwierdzić, że z ENT wynika, że Bóg posiada własność G^* , co jednocześnie jest sprzeczne z ENT, ponieważ zgodnie z jej treścią nie istnieje żadna własność, którą Bóg posiada (ani taka, którą nie posiada). Jednakże, zdaniem Küglera, logiczny problem ENT nie jest tak wielki jak trudności nękające UNT. Jest on jednak na tyle poważny, że w ostatniej części pracy⁸ próbuje sobie z nim poradzić. Rozważa on trzy strategie: „somopodważenie”, „ograniczenie” i „samowykluczenie”⁹.

4.3 Trzy strategie Küglera. Somowykluczenie jako sposób na uniknięcie sprzeczności ENT

Strategia somopodważenia polegałaby właściwie na rezygnacji z metafory ciemności. Warto podkreślić, że jest ona bliska treści samej *Teologii mistycznej* jak i wielu interpretacji tego tekstu, wedle których doktryna apofatyczna Dionizego w takim samym stopniu kwestionuje zasadność afirmatywnego, jak i negatywnego dyskursu o Bogu. Wielu autorów nazywa to podejście „negacją negacji”¹⁰ i wskazuje je jako najważniejszy powód, dla którego teologia negatywna jest teologią milczenia. Oferuje ona pewną drogę ku Bogu, lecz im dalej na niej się znajdujemy, tym większe

⁷Porz. rozdz. 1.4.

⁸Zob. P. Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, dz. cyt., s. 99-103.

⁹Org. odpowiednio: *self-subversion*, *restriction* i *self-exclusion*. Ten środkowy termin Sikora tłumaczy dosłownie, jako restrykcję, por. P. Sikora, *Logos Niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, P. Sikora, *Logos Niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, ss. 121-122.

¹⁰D. Turner, *The Darkness of God: Negativity in Christian Mysticism*, Cambridge University Press, Cambridge 1995, s. 45; P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, New York – Oxford 1993, s. 213; D. Brylla, *Rozważania o apofatycznej kategorii „negacja negacji”*, „Seminare”, vol. 38 (2017), nr 1, ss. 65-76.

trudności napotyka nasz język i umysł. Na końcu tej drogi także i ona sama musi zostać porzucona, ponieważ i ona stanowi niewłaściwy sposób mówienia i myślenia o Nim – wobec nieopisywalnego Boga pozostaje wyłącznie milczenie. Zdaniem Küglera jego ENT może przyczynić się do lepszego zrozumienia takiego stanowiska. Jego szczegółowa zasada teologii negatywnej pełniłaby tutaj rolę eksplanacyjną – miałyby bowiem tłumaczyć, na czym dokładnie polegają trudności, które język ludzki napotyka przy próbie opisu transcendencji. Jednakże sam Kügler nie jest przekonany co do słuszności takiego podejścia, ponieważ oznacza ono pogodzenie się z paradoksalnym charakterem teorii Niewysłowionego a nie usunięcie go:

[...] to, czy dojście do sprzeczności (i wywołane nim milczenie) zostanie uznane za najwspanialsze osiągnięcie czy też niepożądane niepowodzenie teologii jest kwestią filozoficznego temperamentu. Nie każdy będzie zachwycony strategią samopodważenia¹¹.

Najwyraźniej filozoficzny temperament Küglera sprawia, że on sam zachwycony nią nie jest.

Druga z rozważanych strategii polegałaby na podzieleniu zbioru własności na dwie klasy i ograniczeniu stosowania ENT tylko do jednej z nich. Przykładem takiego rozwiązania jest podział własności przypisywanych Bogu na substancjalne i formalne, którego dokonał Hick¹². Próbując obronić ENT przed paradoksem samoodniesienia można by założyć, że dotyczy ona tylko własności substancjalnych. Przy takim założeniu szczegółowa zasada teologii negatywnej Küglera głosiłaby, że nie istnieje *substancjalna* własność *Q* taka, że Bóg posiada lub nie posiada *Q*. Natomiast ta własność, która wyrażona jest przez samą jej treść (a którą poprzednio oznaczyliśmy jako *G**), należy do kategorii własności formalnych. W ten sposób unikamy sytuacji, w której ENT odnosi się do samej siebie. Jednakże Kügler nie jest przekonany także do takiego stanowiska. Uważa on, że podział na własności formalne i substancjalne zaproponowany przez Hicka, a także próby doprecyzowania tego podziału przez jego krytyków są albo beznadziejnie niejasne, albo – w najlepszym razie – przebiegają w nieodpowiednich miejscach.

W zamian za to proponuje on trzecią strategię, którą nazywa samowykluczeniem. W myśl tego rozwiązania szczegółowa zasada teologii negatywnej dotyczy wszystkich własności przypisywanych Bogu poza tą, którą sama ta zasada wyraża. Innymi słowy, z zasięgu obowiązywania ENT wykluczamy własność *G** „taki, że nie ma żadnej własności, którą On posiada lub nie posiada”, czyli tę właśnie, która jest przypisywana Bogu przez ENT. Zdaniem Küglera taki zabieg najlepiej służy przedstawieniu ENT jako dosłownej podstawy dla metafory ciemności.

¹¹P Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, dz. cyt., s. 100.

¹²Zob. rozdz. 3.

4.4 Dyskusja

Warto zauważyć, że ENT' (a także naturalno-językowe sformułowanie zawarte w ENT) przyjmuje pewną postać negacji prawa wyłączonego środka. Mając to na uwadze, przy próbie ujęcia rozważań Küglera w formalne struktury powinniśmy zrezygnować ze stosowania logiki klasycznej z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, w klasycznych przypadkach zasada *tertium non datur* musi obowiązywać. Po drugie, zastępowania (UNT') przez (ENT') na gruncie logiki klasycznej traci jakikolwiek sens, ponieważ wyrażenia te są równoważne (nietrudno zauważyć, że równoważność obu zasad konstytuowana jest przez prawo De Morgana)¹³. Kügler jest świadomy tego faktu i sam proponuje, by do przedstawienia apofatycznego dyskursu zastosować jedną z logik nieklasycznych¹⁴. Niestety, nie podaje on wprost żadnego konkretnego rachunku, który mógłby służyć jako odpowiednia rama dla jego rozważań. Spróbujmy jednak przyjrzeć się bliżej tej kwestii.

Na pierwszy rzut oka wydawałoby się, że najlepszą kandydatką do oddania formalnej struktury poglądów Küglera jest logika intuicjonistyczna. Powstała ona jako rezultat formalizacji pewnych poglądów dotyczących podstaw matematyki (zwanych intuicjonizmem). Poglądy te były rozwijane w pierwszych dekadach ubiegłego stulecia i podobnie jak większość nurtów filozoficznych badań nad podstawami matematyki tamtego okresu, powstały w reakcji na pewne antynomie dostrzeżone w teorii mnogości¹⁵. Od samego początku oczywistym było, że logika intuicjonistyczna, jako próba sprecyzowania intuicjonistycznych sposobów wnioskowań pochodzących z odmiennej, zrekonstruowanej matematyki, nie może akceptować wszystkich praw stosowanych na gruncie rachunku klasycznego. Do jej najbardziej znanych własności należy fakt, że odrzuca ona prawo wyłączonego środka. Dziś można śmiało powiedzieć, że logika intuicjonistyczna jest najlepiej ugruntowaną i najszerzej zbadaną logiką nieklasyczną posiadającą tę własność – co dla celów formalizacji ENT byłoby pożądaną cechą.

Powiedzieliśmy jednak, że rachunek logiczny, który by miał leżeć u podstaw ENT powinien także blokować równoważność UNT' i ENT'. Problem w tym, że logika intuicjonistyczna nie spełnia tego kryterium. W rzeczywistości odrzuca ona „jedną czwartą” praw De Morgana, to znaczy jedną implikację jednego z tych praw, mianowicie:

¹³Warto dodać, że nie ma znaczenia tutaj fakt, że dla formalizacji zasad Küglera zastosowaliśmy logikę drugiego go rzędu. Prawa rządzące tą równoważnością zostają zachowane.

¹⁴Zob. P. Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, dz. cyt., s. 98-99.

¹⁵Historię i okoliczności powstania logiki intuicjonistycznej opisują w P. Urbańczyk, *Geneza intuicjonistycznego rachunku zdań i Twierdzenie Gliwienki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 56 (2014), ss. 33-56.

$$\not\models_{INT} \neg\forall xA \rightarrow \exists x\neg A.$$

Implikacja w drugą stronę oraz drugie z praw De Morgana stanowiące o tym, że UNT' pociąga za sobą ENT' i *vice versa*, w logice intuicjonistycznej zachodzi: In int x3.

$$\vdash_{INT} \exists x\neg A \rightarrow \neg\forall xA.$$

$$\vdash_{INT} \forall x\neg A \rightarrow \neg\exists xA.$$

$$\vdash_{INT} \neg\exists xA \rightarrow \forall x\neg A.$$

Z tego powodu także logika intuicjonistyczna nie może stać się właściwym narzędziem do oddania struktury wnioskowań Küglera. Można jeszcze próbować osłabiać intuicjonistyczną negację na tyle, by w ten sposób utworzony rachunek zachował własność $\not\models A \vee \neg A$ i, dodatkowo, posiadał własność $\not\models \neg(A \wedge B) \rightarrow \neg A \vee \neg B$. Okazuje się jednak, że te same prawa De Morgana zostają zachowane w słabszej od logiki intuicjonistycznej logice minimalnej Johanssona a nawet w logice subminimalnej z najsłabszą intuicjonistyczną negacją¹⁶. Filozof badający teorie zawierające sprzeczności powinien także ucieszyć się z faktu, że obie te logiki posiadają parakonsystentne własności. Być może istnieje jakaś odmiennie budowana logika parakonsystentna, która blokuje zarówno prawo wyłączonego środka, jak i to prawo De Morgana, które prowadzi do niechcianych przez Küglera równoważności UNT i ENT. Niestety, Kügler – poza uwagą o nieklasyczności rachunku, w ramach którego ENT stanowiłoby formalną teorię teologii milczenia – nie dokłada starań, by taki rachunek wskazać lub skonstruować. Mimo tego utrzymuje, że taka właśnie nieklasyczna (ale nieokreślona) logika jest *implicite* wykorzystywana przez Pseudo-Dionizego Areopagite w ostatnim rozdziale *Teologii mistycznej*¹⁷.

Skoro w dyskusji pojawił się już wątek logik parakonsystentnych, warto wspomnieć, że motywacją dla wprowadzenia ENT był dla Küglera fakt, że UNT generowało nieskończenie wiele paradoksów – dokładnie tyle, ile własności (lub predykatów) znajduje się w języku. Po zastąpieniu UNT przez ENT sprzeczność pojawiała

¹⁶Por. J.M. Dunn, *Generalized Ortho Negation*, (w:) *Negation: A Notion in Focus*, red. H. Wansing, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1996, ss. 3-26; S.P. Odintsov, *Constructive Negations and Paraconsistency*, Trends in Logic, vol. 26, Springer-Verlag, New York 2008; S.P. Odintsov, *On the structure of paraconsistent extensions of Johansson's logic*, „Journal of Applied Logic”, vol. 3 (2005), pp. 43-65; Y. Shramko, *Dual Intuitionistic Logic and a Variety of Negations: The Logic of Scientific Research*, „Studia Logica: An International Journal for Symbolic Logic”, vol. 80 (2005), ss. 347-367; A. Colacito et. al., *Subminimal negation*, Soft Computing, vol. 21 (2016), ss. 165-174; N. Bezhanishvili, A. Colacito, D. de Jongh, *A Study of Subminimal Logics of Negation and Their Modal Companions*, [w:] *Language, Logic, and Computation*, red. A. Silva, S. Staton, P. Sutton, C. Umbach, Springer, Berlin – Heidelberg 2018, ss. 21-41.

¹⁷Zob. P. Kügler, *The meaning of mystical 'darkness'*, dz. cyt., s. 98.

się tylko w przypadku użycia tej własności, którą ENT wyraża. Nie jest jednak do końca jasne, dlaczego nieskończenie wiele sprzeczności miałyby być gorsze niż jedna. Jak wspomnieliśmy w rozdziale 1.3, głównym powodem, dla którego w teoriach unika się sprzeczności, jest fakt, że pociągają one za sobą wszystko – w systemach, w których pojawia się para zdań sprzecznych, można dowieść dowolne zdanie¹⁸. Mówiąc bardziej ścisłym językiem, systemy takie ulegają przepełnieniu. O ile nie poruszamy się w sferze logik parakonsystentnych, do przepełnienia systemu wystarczy pojawienie się jednej pary zdań sprzecznych. Nie potrzeba do tego ich nieskończonej liczby.

Warto także zwrócić uwagę na sposób, w jaki Kügler próbuje poradzić sobie ze sprzecznością. Strategia „samowykluczenia”, którą proponuje, nakazuje wyłączyć z zasięgu oddziaływania ENT własność, którą sama ta zasada wyraża. Kügler usiłuje uzasadnić zastosowanie takiej strategii uzusem takich naturalno-językowych wyrażań, jak np. „nie ufaj nikomu” (w domyśle, używający takiego zwrotu miałby chcieć przekazać: „nie ufaj nikomu prócz mnie mówiącemu Ci teraz, byś nie ufał nikomu”) lub pojawianiem się podobnych strategii w pewnych interpretacjach klasycznego paradoksu kłamcy. Nietrudno jednak uznać samowykluczenie za zwykłe rozwiązanie *ad hoc*, które – zamiast rozwiązywać – ucieka od paradoksu samoodniesienia generowanego przez szczegółową zasadę teologii negatywnej i jako takie, nie może zostać uznane za satysfakcjonującą strategię radzenia sobie ze sprzecznościami teologii milczenia.

¹⁸Zob. rozdz. 1.3 a także G. Priest, *What so bad about contradictions?*, „The Journal of philosophy”, vol. 95 (1998), nr 8, ss. 410-426.

Rozdział 5

Semantyczna zasada teologii negatywnej

Obiekcje podobne do tych podniesionych w poprzednim rozdziale mogą równie dobrze dotyczyć interpretacji teologii negatywnej, którą przedstawił Jerome I. Gellman¹. W jego rozważaniach teologia apofatyczna jest teorią, w ramach której jakkolwiek predykat *P* języka „skończonych bytów” nie może być prawdziwie orzekany o Bogu. Główną tezą tej teorii jest, że Bóg nie należy do przedmiotowego zakresu odniesienia żadnego z predykatów naszego języka. Jeśli teolog apofatyczny neguje posiadanie przez Boga jakiejś własności, ma on na myśli raczej negacją *wykluczającą* niż negację *wyboru*. Jego zamiarem jest wyłącznie stwierdzenie, że to nieprawda, że predykat *P* przysługuje Bogu, niekoniecznie sugerując, że można o nim orzec dopełnienie tego predykatu, czyli nie-*P*. Rozważania te doprowadziły Gellmana do sformułowania pewnego wariantu zasady teologii negatywnej, który przynajmniej na poziomie syntaktycznym tożsamy jest z UNT przedstawioną w poprzednim paragrafie. Mimo podobnych zarzutów wysuwanych w stronę obu autorów, punkt wyjścia teorii Gellmana jest zgoła odmienny od tego, który przyświecał Küglerowi.

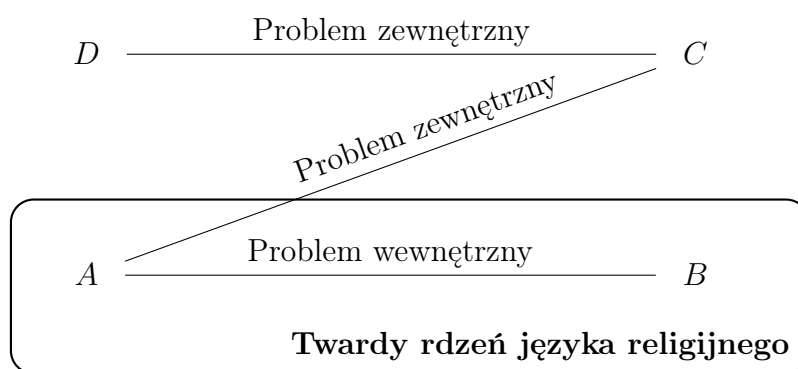
5.1 Wewnętrzne i zewnętrzne problemy języka religijnego

Gellman ocenia adekwatność różnych analiz znaczenia języka religijnego. Wedle tej oceny, takie analizy powinny być klasyfikowane i porządkowane nie ze względu na to, jak wiele z języka religijnego mogą objąć, lecz ze względu na to, których jego elementów dotyczą. Gellman zauważa, że zdania języka religijnego nie mają równego statusu. Jedne z nich są bardziej istotne od drugich. Np. w przypadku

¹Zob. J.I. Gellman, *The Meta-Philosophy of Religious Language*, „Nous”, vol. 11 (1971), ss. 151-161.

tradycji chrześcijańskiej, najważniejszym fragmentem języka religijnego są teksty biblijne i pisma Ojców Kościoła, a – dajmy na to – testy publikowane we współczesnych poradnikach kaznodziejskich czy nawet czasopismach teologicznych stanowią jego drugorzędną część. Podobnych podziałów można dokonać w języku religijnym większości Zachodnich religii. Na tej podstawie Gellman wyróżnia dwa rodzaje problemów religijnych: *zewnątrzne* i *wewnętrzne*.

Problemem religijnym jest dowolny problem sformułowany w języku religijnym, który na pierwszy rzut oka przedstawia wierzeniom religijnym jakikolwiek trudności, np. kontestuje je – najczęściej zawierając parę zdań przeciwnych lub sprzecznych, ale jednakowo ugruntowanych w języku religijnym². *Wewnętrzny* problem religijny musi być rozpoznany w tej części języka religijnego, która stanowi jego podstawę i najistotniejszy fragment. Wszystkie inne problemy religijne są *zewnątrzne*. Przykładem *zewnątrznego* problemu religijnego jest niezgodność twierdzenia o wszechwiedzy Boga (w szczególności wiedzy dotyczącej przyszłości) z tezą o wolnej woli. Zagadnienie to nie pojawia się w podstawowych tekstach chrześcijańskich czy judaistycznych – zostało wypracowane dopiero przez filozofów scholastycznych, którzy te teksty komentowali. Przykładem religijnego problemu *wewnętrznego* jest twierdzenie o wszechmocy, wszechwiedzy i dobroci Boga w obliczu twierdzenia, że na świecie istnieje zło i niesprawiedliwość.



Rysunek 2: Wewnętrzne i zewnętrzne problemy religijne. W koncepcji Gellmana wewnętrzny problem religijny może wystąpić tylko w przypadku „konfliktu” pomiędzy dwoma tezami należącymi do twardego rdzenia języka religijnego. Na powyższym schemacie *wewnętrzny* problem religijny wystąpiłby tylko w przypadku „niezgodności” między zdaniami A oraz B. W przypadku potencjalnych sprzeczności między zdaniami A i C, D i C (a także, ewentualnie, między A i D oraz C i B) mówimy o *zewnątrznych* problemach religijnych.

²Gellman używa określenie „niekompatybilnych”. Czy jest to „niekompatybilność” o charakterze logicznym, czy nie, pozostawia kwestą otwartą, zob. tamże, s. 153.

Według Gellmana każda adekwatna analiza języka religijnego nie powinna usuwać wewnętrznych problemów danej religii. Innymi słowy, jeśli przy analizie znaczenia języka religijnego jakiś rozpoznany *wewnętrzny* problem religijny nie wystąpi lub nie da o sobie znać, taka analiza będzie musiała zostać uznana za nieadekwatną (przynajmniej w tym zakresie).

5.2 Bóg jako obiekt poza zakresem przedmiotowym predykatów ludzkiego języka

Gellman rozważa krótko kazus teologii negatywnej jako jeden z przykładów teorii języka religijnego (obok formalnej analizy języka religijnego Józefa Marii Bocheńskiego i Tomaszowej teorii analogii). Kojarzy ją jednak wyłącznie z teologami żydowskimi i arabskimi³. Podobnie jak Kügler uważa on, że przypisywanie Bogu jakiegokolwiek atrybutu na gruncie teologii negatywnej wiąże się z popełnieniem błędu (przesunięcia) kategoryjnego. Innymi słowy, w rozważaniach Gellmana teologia negatywna jest teorią, w myśl której jakikolwiek predykat P języka „skończonych bytów” nie może być prawdziwie orzekany o Bogu. Nie oznacza to jednak, że możemy o Nim orzec negacje wszystkich predykatów. By wykluczyć taką możliwość Gellman wprowadza definicję zakresu przedmiotowego predykatu⁴.

Definicja 5.2.1 (Zakres przedmiotowy predykatu). Zakres przedmiotowy predykatu P to dziedzina obiektów, o których można znacząco orzec P lub jego dopełnienie.

W świetle tej definicji, główna teza teologii negatywnej w interpretacji Gellmana głosi, że

(SNT) Bóg nie należy do zakresu przedmiotowego żadnego z predykatów naszego języka.

Motywacje stojące za wprowadzeniem takiej zasady są oczywiste – pozwala ona na zaprzeczanie, że Bóg posiada jakąś własność P bez jednoczesnego uznawania, że posiada on własność $\text{nie-}P$ i *vice versa*. Według Gellmana, gdy mówimy na przykład, że Bóg nie jest mądry, mamy na myśli raczej negację *wykluczającą*, niż negację *wyboru*⁵. Naszym zamiarem stwierdzenie tylko, że to nieprawda, że predykat

³Wśród podanych przez niego przykładów teologów negatywnych pojawia się Mojżesz Majmonides, Abraham Ibn Daud oraz Bahya Ibn Pakuda. Powiązanie teologii negatywnej wyłącznie z myślicielami żydowskimi i arabskimi wydaje się jednak niewłaściwe.

⁴Tę własność można nazwać także „zakresem rodzajowym” lub „zakresem odniesienia” predykatu (org. *sortal range*).

⁵Potrzebę wprowadzenia podziału na negację *wykluczającą* i negację *wyboru* na gruncie języka naturalnego zauważył Gerrit Mannoury w G. Mannoury, *Les fondements psycho-linguistiques des*

P przysługuje Bogu, niekoniecznie sugerując jednocześnie, że można o nim orzec dopełnienie tego predykatu⁶. Bóg jest poza jego gatunkowym zakresem, to znaczy, że nie należy do zbioru obiektów, o których można orzec P lub nie- P .

I w drugą stronę – zdanie „Bóg jest potężny” myśliciel apofatyczny zrozumie jako negację dopełnienia predykatu „jest potężny”. W innym kontekście oznaczałoby to przypisanie obiektowi, o którym mowa, tej właśnie własności. Jednakże w przypadku Boga negowanie dopełnienia predykatu P nie oznacza przypisywania mu P , ponieważ dopełnienie dane jest innym rodzajem negacji – negacją *wykluczającą*. Mówiąc ogólnie, zdania języka religijnego negują dopełnienia wszystkich wymienianych przez nie własności Boga, który jest poza zakresem wszystkich naszych predykatów. One, z kolei – będąc predykatami „języka skończonych bytów” – z konieczności muszą oznaczać niedoskonałe własności⁷.

W końcu, Gellman odrzuca teologię negatywną – nie jako teorię niespójną i wewnętrznie sprzeczną, lecz jako teorię nieadekwatną. Po pierwsze, ze względu na wynikającą z niej niepoznawalność Boga. Po drugie, dlatego, że w ramach tej teorii nie można postawić wewnętrznych problemów teologicznych. Na przykład mówienie o wszechmocy, wszechwiedzy i dobroci Boga – w Gellmana interpretacji teologii apofatycznej – oznacza jedynie, iż nie przypisujemy mu takich własności, jak słabość, głupota czy moralna niedoskonałość. Nie twierdzimy przy tym, że można o nim orzekać takie predykaty, jak moc wiedza czy dobroć. W takim wypadku nie ma mowy o *wewnętrznym* problemie religijnym wynikającym z uznania boskiej wszechmocy w obliczu obecnej w świecie niesprawiedliwości. Skreśla to, w oczach Gellmana, teologię apofatyczną z listy adekwatnych teorii służących do analizy znaczenia języka religijnego.

5.3 Dyskusja

Trudno nie zwrócić uwagi na to, że w swoim naturalno-językowym sformułowaniu s przyjmuje pewną postać zasady o treści zbliżonej do tej wyrażonej przez UNT. Sam Gellman zauważa, że jeśli traktujemy istnienie jako kwantyfikator a nie

mathématiques, Éditions du Griffon, Neuchâtel 1947. Pewne próby rozwinięcia tego tematu pojawiały się kilkakrotnie w logice i jej filozofii, np. pewną ciekawą propozycję podaje Fred Sommers, zob. F. Sommers, *Predicability*, [w:] *Philosophy in America*, red. M. Black, Routledge, London 2002, ss. 262-281. Mimo niezgodności dat, istnieje duże prawdopodobieństwo, że Gellman opierał swoją koncepcję na tekście: R.H. Thomason, *A semantic theory of sortal incorrectness*, „Journal of Philosophical Logic”, vol. 1 (1972), ss. 209-258, który stanowi próbę formalnego podejścia zarówno do kwestii negacji *wykluczającej* I negacji *wyboru*, jak również zagadnienia zakresu przedmiotowego oddziaływania predykatów. Gellman jednak bezpośrednio nie odwołuje się do tej pracy. Nie podaje też żadnych definicji (formalnych bądź nieformalnych) tak określonych negacji.

⁶J.I. Gellman, *The Meta-Philosophy of Religious Language*, dz. cyt., s. 158.

⁷Zob. tamże.

jako predykat (co bynajmniej nie jest kontrowersyjnym podejściem), stwierdzenie istnienia Boga polegałoby w gruncie rzeczy na stwierdzeniu istnienia obiektu poza rodzajowym zakresem wszystkich naszych predykatów⁸. Sens tak przedstawionej zasady można próbować zapisać syntaktycznie w logice drugiego rzędu w następujący sposób:

$$(SNT') \neg \exists_Q (Q(g) \vee \neg Q(g)).$$

gdzie Q jest symbolem predykatowym. Nietrudno zaobserwować, że na gruncie klasycznej logiki drugiego rzędu wyrażenie to jest równoważne UNT'

$$UNT' \text{ \textbackslash equiv } SNT'.$$

Ta prosta obserwacja pozwala stwierdzić, że większość zarzutów przedstawionych w poprzednim rozdziale⁹ jest zasadna i trafna także wtedy, gdy podniesie się je przeciw rozważaniom Gellmana. W szczególności, to ujęcie teologii negatywnej nie jest wolne od zarzutu sprzeczności.

Jak wspominałem przy okazji analizy uniwersalnej i egzystencjalnej zasady teologii negatywnej, naturalno-językowy termin „Bóg” nie ma jednoznacznie określonej kategorii językowej i można go przedstawiać zarówno za pomocą stałej indywidualuowej, jaki i predykatu $G(x)$ rozumianego jako „ x jest Bogiem”¹⁰. Podobnie jak w przypadku poprzednich rozważań, by uniknąć dodatkowych niepożądanych konsekwencji przy formalizacji SNT , nie możemy reprezentować terminu „Bóg” przy użyciu predykatu, ponieważ – jak głosi SNT – Bóg nie należy do przedmiotowego zakresu żadnego z predykatów naszego języka, w szczególności do zakresu odniesienia predykatu G . Taka próba doprowadziłaby do natychmiastowej sprzeczności¹¹.

Jednakże, by otrzymać parę zdań sprzecznych, wcale nie trzeba decydować się na taki sposób reprezentowania terminu „Bóg”. Pozostając wciąż na stosunkowo nieformalnym poziomie możemy z łatwością uzyskać dobrze nam już znany paradoks samoodniesienia. Ostatecznie SNT , podobnie jak UNT , jest pewnym stwierdzeniem o Bogu wyrażonym w dosłownym języku. Głosi ono, że Bóg nie może znaleźć się w zakresie przedmiotowym żadnej własności. Niech B będzie taką własnością. Rozważmy teraz własność bycia poza zakresem przedmiotowym własności B i oznaczmy ją przez B^{**} . Przyjmując SNT zmuszeni jesteśmy przyznać, że Bóg posiada własność B^{**} , podczas gdy – wedle tej samej zasady – nie może on znajdować się w jej zakresie.

Powyższe argumenty, jakkolwiek przemyślane, sformułowane zostały na dosyć wieloznacznym poziomie języka, a próba bardziej precyzyjnego ujęcia rozważań Gel-

⁸Tamże.

⁹Zob. rozdz. 4.4.

¹⁰Por. rozdz. 1.4.

¹¹Skoro $SNT' \text{ \textbackslash equiv } UNT'$, dowód tego faktu został przedstawiony w rozdziale 4.2.

lmana w postaci SNT' może nie wydać się dla wszystkich satysfakcjonująca. SNT' zdaje się nie wyrażać dostatecznie dobrze sensu SNT, ponieważ definicja zakresu przedmiotowego SR, na którym ta zasada została oparta, posiada wyraźny komponent semantyczny. Można zatem pokusić się o bardziej formalne ujęcie SNT używając pojęć semantycznych. Jednakże i w takim ujęciu teologia apofatyczna w rozumieniu Gellmana nie zdoła uchronić się przed sprzecznością.

Niech $M = \langle U, \delta \rangle$ będzie interpretacją języka taką, że U jest zbiorem niepustym (naszym universum), a δ jest funkcją określoną na zbiorze poszczególnych stałych indywiduowych. Na potrzeby naszej analizy wspomnę tylko, że w ramach interpretacji utożsamiamy własności ze zbiorami obiektów w naszym universum, które spełniają odpowiednią relację jednoargumentową a dla dowolnej stałej indywiduowej a , $\delta(a) \in U$. Niech $\delta(B)$ będzie zbiorem obiektów posiadających własność B . Oczywiście, $\delta(B)$ jest podzbiorem U ($\delta(b) \subset U$, w ekstremalnych przypadkach $\delta(b)$ może być zbiorem pustym). Zauważmy teraz, że zbiór obiektów posiadających własność $\neg B$ identyfikuje się z dopełnieniem zbioru $\delta(B)$ ($\delta b = U - \delta b$). Niech SR_b oznacza zakres przedmiotowy predykatu B . Zgodnie z definicją:

$$SR_b = \delta B \cup \neg \delta B.$$

Posługując się tak zapisaną definicją można sformułować semantyczną zasadę teologii negatywnej (w rozumieniu Gellmana):

(SNT'') xxx,

gdzie przez stałą indywiduową g oznaczyliśmy wyróżniony obiekt z naszego universum – Boga. SNT'' stoi jednak w sprzeczności z samą definicją interpretacji semantycznej, zgodnie z którą $\delta(g) \in U$. Jeśli więc jesteśmy skłonni podtrzymywać takie rozumienie teologii negatywnej, musimy ponownie wyjść poza ramy logiki klasycznej. Niemniej jednak, w tym przypadku nie mamy wielu alternatyw, ponieważ metalogika jakiegokolwiek logiki, także logik nieklasycznych, jest zasadniczo logiką klasyczną¹².

¹²Por. np. B. Czernecka-Rej, *On Four Types of Argumentation For Classical Logic*, „Roczniki Filozoficzne”, vol. 68, nr 4 (2020), ss. 284-285.

Rozdział 6

Elementy logiki modalnej w formalnej rekonstrukcji tezy o niewysławialności

Zadanie obrony teologii milczenia przed zarzutami o bycie teorią logicznie sprzeczną postawił przed sobą Jonathan D. Jacobs w wyróżnionej nagrodą Sandersa pracy *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology*¹.

Warto nadmienić, że wedle zapewnień Jacobsa jego praca nie stanowi próby interpretacji jakiegokolwiek doktryny apofatycznej żadnego konkretnego teologia negatywnego – czy to współczesnego czy historycznego. Nie jest też teoretycznym rozwinięciem żadnego ze stanowisk teorii Niewysłowionego, lecz właśnie próbą *obrony* takiej teorii. Co ciekawe, jest to próba dokonana z dwoma dodatkowymi założeniami. Po pierwsze, teza o niewysławialności Boga wzięta jest najzupełniej poważnie i broniąca w swojej „pełnokrwistej”, silnej wersji. Jacobs nie uważa, że niewysławialność Boga wynika z ułomności czy niedoskonałości ludzkiego systemu poznawczego. Bóg jest niewysławialny ze swej natury, jest to jego wewnętrzna własność. Po drugie, próba ta dokonywana jest w kontekście doktryny chrześcijańskiej i przy założeniu, że cały zbiór tez tej doktryny stanowi zbiór tez prawdziwych. Oznacza to, że obrony przed zarzutem sprzeczności wymaga nie tylko sama teoria Niewysłowionego. Przed paradoksem należy uchronić także utrzymywanie, że Bóg jest niewysławialny i nie o nim nie można powiedzieć przy jednoczesnym twierdzeniu, że – na przykład – jest jeden w trzech osobach itp.

¹J. D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology*, [w:] *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, red. J. Kvanvig, Oxford University Press, Oksford 2015, ss. 158- 176. W ostatnich latach ta właśnie praca zwróciła uwagę analitycznych metafizyków i filozofów religii na teologię apofatyczną.

6.1 Prawdy fundamentalne i przygodne

Do obrony teorii Niewysłowionego Jacobs angażuje popularne w ostatnich latach w metametafizyce² pojęcie *fundamentalności*³. Choć samo w sobie pojęcie to ma na celu uchwycenie idei, wedle której w świecie istnieją rzeczy podstawowe i pierwotne, Jacobs koncentruje się raczej na tych rozumieniach fundamentalności, które dotyczą sposobów, w jaki nasze reprezentacje próbują oddać strukturę świata. Otóż, zdaniem wielu współczesnych metafizyków analitycznych⁴, o ile wszystkie prawdziwe reprezentacje odwzorowują świat, niektóre robią to w specjalny sposób – przedstawiają, jaki świat jest w rzeczywistości, jak jest fundamentalnie (na fundamentalnym poziomie), jaka jest prawdziwa natura rzeczy lub też, posługując się platońską metaforą, „kroją rzeczywistość na części pierwsze”⁵. Pozwala to Jacobsonowi wprowadzić podział na prawdy *fundamentalne*, z którymi mamy do czynienia, gdy prawdziwy sąd odwzorowuje świat w taki właśnie fundamentalny sposób, oraz – gdy tak się nie dzieje – prawdy *niefundamentalne* bądź *przygodne*.

W celu zilustrowania różnicy pomiędzy prawdami fundamentalnymi i przygodnymi, Jacobs podpira się przykładem zaczerpniętym od Theodore’a Sidera⁶: wyobraźmy sobie prostokąt utworzony poprzez połączenie dwóch kwadratów, z których ten po lewej stronie jest biały a ten po prawej czarny (fig. \ref sider-pic). Możemy zgodnie z prawdą stwierdzić, że połowa prostokąta jest biała a połowa czarna oraz że fragment pola powierzchni prostokąta zamalowany kolorem białym jest równy polu powierzchni zamalowanej kolorem czarnym.

Sider-pic

²Sic! Dyscyplina ta nazywana jest również metaontologią.

³Por. R. Bliss, *Fundamentality*, [w:] *The Routledge Handbook of Metametaphysics*, Tenze & J.T.M. Miller (red.), Routledge, Abingdon; New York 2020, ss. 211-221; R. Bliss & G. Priest (red.), *Reality and its Structure: Essays in Fundamentality*, Oxford University Press, Oksford, 2018; a także T.E. Tahko, *Fundamentality*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2018, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/fundamentality/>>.

⁴Jacobs powołuje się wprost na trzech autorów: Kita Fine’a, Rossa Camerona oraz Theodore’a Sidera. Jak się jeszcze okaże, to ten ostatni wywarł największy wpływ na przedstawianą tu obronę teorii Niewysłowionego. Por. K. Fine, *The Question of Ontology*, [w:] *Metametaphysics. New Essays on the Foundations of Ontology*, red. D. Chalmers et al., Oxford University Press, Oxford – New York 2009, ss. 157-177; R.P. Cameron, *Truthmakers and ontological commitment: or how to deal with complex objects and mathematical ontology without getting into trouble*, “Philosophical Studies: An International Journal for Philosophy in the Analytic Tradition”, vol. 140 (2008), nr 1, Selected Papers from the 2007 Bellingham Summer Philosophy Conference, ss. 1-18; T. Sider, *Writing the Book of the World*, Oxford University Press, Oxford 2012.

⁵Dosłownie „dzielią członki rzeczywistości w stawach”, org. *carves nature at its joints*. Ta pochodząca z *Fajdrosa* (265e) metafora ukorzeniła się w j. angielskim, gdzie oznacza poprawną klasyfikację czy taksonomię lub podział względem właściwych i trafnych *fundamenta divisionis*.

⁶T. Sider, *Writing the Book of the World*, dz. cyt., ss. 1-2. Por. także Jacobs, *The Ineffable...*, dz.cyt., ss. 161-162.

Jednakże, rozważmy teraz pewną hipotetyczną społeczność językową, która nie posiada pojęcia „czarny” oraz „biały”. Ma ona odmienne pojęcia kolorów – i tak, na przykład, zamiast rozpatrywać powyższy prostokąt jako podzielony *kolorystycznie* na dwie równe części wzdłuż osi przechodzącej przez środki jego dłuższych boków, uznaje ona, że prostokąt podzielony jest *pod względem kolorystycznym* wzdłuż osi przechodzącej przez jego dwa przeciwstawne wierzchołki. Według tej hipotetycznej społeczności językowej powstałe w wyniku takiego podziału części prostokąta posiadają odmienne kolory. Mianowicie kolor w ten sposób wydzielonej lewej górnej części prostokąta nazywają „biarnym”, a kolor prawej dolnej części określają jako „czały”. Założmy teraz, że jeden z członków takiej społeczności stwierdza, że „pole powierzchni prostokąta zamalowane kolorem czałym jest równe polu powierzchni prostokąta zamalowanemu kolorem biarnym”. Czy twierdzenie takie jest prawdziwe? Zdaniem Sidera należy uznać, że tak. Uwzględniając znaczenia pojęć, jakich używa wypowiadająca taki sąd osoba, sąd ten jest prawdziwy – biarna część prostokąta nie jest ani większa, ani mniejsza od czałej, ich pola powierzchni są równe. Jednakże, według Sidera, „ciężko oprzeć się pokusie stwierdzenia, że ludzi ci się mylą”⁷. Mimo, iż używając swoich specyficznych pojęć kolorów wypowiadają oni sądy prawdziwe, cały czas zdają się być niezdolni do uchwycenia obiektywnej struktury rzeczywistości.

Podążając za tymi intuicjami Jacobs proponuje wprowadzenie do języka (modalnego) operatora zdaniowego \mathcal{F} , który zestawiony z dowolnym zdaniem oznacza, że sąd wyrażony przez to zdanie jest sądem *fundamentalnym*. Innymi słowy, wyrażenie $\mathcal{F} A$ powinniśmy czytać, jako „Fundamentalnie A”, „W rzeczywistości A”, „Sąd wyrażony przez A odwzorowuje obiektywną wewnętrzną strukturę rzeczywistości”, „A oddaje prawdziwą naturę rzeczy” lub nawet „A kroi rzeczywistość na części pierwsze”⁸.

Niestety, Jacobs nie rozwodzi się wystarczająco wnikliwie na temat precyzyjnego logicznego znaczenia tego operatora, jakie nadane by mu mogło zostać po-

⁷Por. tamże.

⁸Jacobs zamiast \mathcal{F} używa \mathcal{F} . Pomysł na wprowadzenie takiego operatora zaczerpnął częściowo od Kita Fine’a – zob. K. Fine, *The Question of Ontology*, dz. cyt., s. 26 – bezpośrednio zaś od Theodore’a Sidera. Operator proponowany przez Jacobsa został jednak znacząco zmodyfikowany. Sider sugeruje, by taki symbol mógł stać przy dowolnej „kategorii gramatycznej” dowolnego wyrażenia językowego. W szczególności dopuszcza on, by operator ten w danym wyrażeniu wiązał jakiś funktor, na przykład koniunkcję – zob. T. Sider, dz. cyt., ss. 216-238. W mojej opinii, ograniczenie w ten sposób zakreślonego funktora do pełnienia roli wyłącznie operatora zdaniowego jest trafne. Jacobs wykazuje się tu względną oglądą logiczną i chroni tę propozycję przed zarzutami o brak większego logicznego sensu – por. J. Jacobs, *The Ineffable...*, dz. cyt., s. 162.

przez podanie określonych rządzących nim reguł lub aksjomatów w obrębie któregoś z modalnych systemów. Wiemy jedynie, jak zachowuje się fundamentalność (\mathcal{F}) względem negacji (brak „rozdzielności”):

z artykułu,

oraz że zachowana jest tzw. reguła (T), to znaczy sądy fundamentalne muszą być prawdziwe:

druga reg. z art.

Prawdy fundamentalne, to znaczy prawdziwe sądy, których „struktura idealnie odzwierciedla strukturę rzeczywistości” możemy teraz zapisywać jako $\mathcal{F} A$ ⁹. Zdania wyrażające prawdziwe sądy, których struktura nie odzwierciedla rzeczywistości lub odzwierciedla ją w sposób niedostateczny, nazywane przez Jacobsa prawdami niefundamentalnymi lub przygodnymi, będziemy zapisywać jako $A \wedge \neg \mathcal{F} A$.

6.2 Fundamentalna zasada teologii negatywnej i milczenie w „teologicznym pokoju”

Mając zdefiniowane pojęcia prawd fundamentalnych i prawd przygodnych Jacobs powołuje do życia kolejną wersję zasady teologii negatywnej. Niech G będzie zbiorem wszystkich prawdziwych zdań o tym, jaki Bóg jest wewnętrznie, jaki jest ze swojej natury.

FNT

W konsekwencji, nie istnieje żaden prawdziwy *fundamentalny* sąd o Bogu i jego naturze – każdy prawdziwy sąd na ten temat może być co najwyżej prawdą *przygodną*.

Jak powyższa zasada wiąże się z teologią milczenia? Otóż, jeśli ograniczymy się do wypowiadania o Bogu wyłącznie prawd fundamentalnych, to nic o Nim nie będziemy mogli powiedzieć. Jacobs wyjaśnia ten związek poprzez wprowadzenie metafory „pokoju teologicznego”¹⁰. Wchodzimy do pokoju teologicznego zastrzegając, że to, co mówimy o Bogu, wyraża wyłącznie sądy fundamentalne i nic ponadto.

Jeśli istnieje jakaś fundamentalna prawda wystarczająco bliska temu, co mamy na myśli, możemy ją wypowiedzieć. Jeśli istnieje fundamentalny sąd, ale jest on fundamentalnie fałszywy, możemy go wypowiedzieć i coś stwierdzić, choć to, co

⁹Jacobs prawdy fundamentalne zapisuje używając koniunkcji: $A \wedge \mathcal{F} A$. Jest to oczywista redundancja – A wynika bezpośrednio z $\mathcal{F} A$ na mocy prawa 6.1.

¹⁰Lub „pokoju teologii” (*org. theology room*). Ta metafora także została pożyczona od Sidera, który do zilustrowania swoich przemyśleń o fundamentalności i ugruntowaniu używa przenośni „pokoju metafizyki”. Por. T. Sider, *Writing the Book of the World*, dz. cyt, ss. 74-77.

stwierdzimy, będzie fałszywe. Jeśli natomiast nie ma żadnego fundamentalnego sądu wystarczająco bliskiego temu, co mamy na myśli, [...] nie możemy nic stwierdzić. [...]

Jeśli Teza o Niewyrażalności [FNT – P.U.] jest prawdziwa, a my wchodzimy do pokoju teologicznego, nie pozostaje nam nic innego, jak zachować milczenie. Nie możemy nic powiedzieć. Jeśli chcielibyśmy opisać Boga w jakikolwiek sposób – jako kochającego, miłosiernego czy cierpiącego – musielibyśmy opuścić pokój teologiczny¹¹.

Teologia apofatyczna w rozumieniu Jacobsa polega więc na tym, że nie możemy konstruować, utrzymywać i wypowiadać żadnych fundamentalnych sądów o Bogu i jego naturze. Możemy konstruować (i konstruujemy) o nim wyłącznie sądy przygodne. Mogą one być prawdziwe bądź nie, ale każdy, nawet prawdziwy sąd o Bogu, nie będzie nigdy sądem fundamentalnie prawdziwym. Wchodząc do „teologicznego pokoju” musimy zachować milczenie.

6.3 Dyskusja

Przypomnijmy, że głównym celem pracy Jacobsa jest obrona teologii milczenia przed dwoma rodzajami sprzeczności: 1) „wewnętrzną” sprzecznością tej teorii, polegającą na przywoływanym już wielokrotnie paradoksie saomoodniesienia oraz 2) „zewnętrzną” sprzecznością, czyli absurdem polegającym na twierdzeniu, że o Bogu nic nie można powiedzieć, przy jednoczesnym twierdzeniu, że jest *jakiś*, na przykład miłosierny, jeden w trzech osobach, itp.

Zdaniem Jacobsa opisana powyższej strategii ukrycia par zdań sprzecznych za (zanegowanym) operatorem fundamentalności \mathcal{F} w obrębie FNT wraz z ograniczeniem rozdzielnosci negacji względem fundamentalności 6.1 pozwala zachować spójność teorii Niewysłowionego w węższym, „wewnętrznym” sensie. Zaczniemy jednak od próby obrony teorii niewysłowionego przed sprzecznościami w tym drugim, szerszym, „zewnętrznym” sensie, ponieważ próba ta, w mojej opinii, wydaje się bardziej skuteczna. Podział prawd na fundamentalne i przygodne sprawia, że niesprzeczne wydaje się utrzymywanie i wypowiadanie dowolnego sądu o naturze Boga z jednoczesnym zachowaniem teorii Niewysłowionego, to znaczy z równoczesnym twierdzeniem, że Bóg jest niewysławialny. Zgodnie z pierwotnym założeniem Jacobsa, można niesprzecznie z FNT uznać, że cały zbiór tez doktryny chrześcijańskiej jest zbiorem zdań prawdziwych. Zdania te są prawdziwe, choć wyrażają jedynie sądy niefundamentalne. Są prawdziwe, ale prawdziwe przygodnie.

¹¹J. Jacobs, *The Ineffable...*, dz. cyt., s. 166.

Mimo, iż Jacobs zastrzegł, że jego rozważania nie stanowią interpretacji żadnej z doktryn teologii negatywnej któregośkolwiek z jej protagonistów – czy to historycznych czy współczesnych – sam wskazuje, że jego pomysł może służyć do modelowania teologii Pseudo-Dionizego Areopagity. W ramach tej propozycji możemy reprezentować trzystopniowe „wspinanie się po apofatycznej drabinie”. Zaczynamy od stwierdzenia jakiejś (przygodnej) prawdy w ramach teologii katafatycznej, na przykład, że Bóg jest jeden w trzech osobach (p). Następnie przechodzimy do pierwszego stopnia zaprzeczenia – stwierdzamy, że nie jest prawdą, że fundamentalnie Bóg jest jeden w trzech osobach ($\neg \mathcal{F} p$). W ostatnim kroku akceptujemy zaprzeczenie zaprzeczenia – uznajemy, że nieprawda, że fundamentalnie nie jest tak, że Bóg jest jeden w trzech osobach ($\neg \mathcal{F} \neg p$). Wedle propozycji Jacobsa możemy więc przyjmować dowolną doktrynę religijną – na przykład chrześcijańską doktrynę o trzech hipostazach jednej boskiej substancji – pod warunkiem, że tezy takiej doktryny uznamy wyłącznie za prawdy przygodne. Fundamentalnej prawdy o Bogu nigdy nie poznamy. Bóg Jacobsa jest wysławialny, choć przygodnie. Fundamentalnie zaś pozostaje niewysławialny.

Warto zauważyć, że w konsekwencji w obronę teorii Niewysłowionego przed paradoksem Jacobs angażuje pewien rodzaj teorii podwójnej prawdy. W obrębie jego rozważań taka obrona jest możliwa tylko, gdy przyjmie się, że *w pewnym sensie* tezy doktryny religijnej (np. teza o Trójcy Świętej) są prawdziwe, w *innym* są fałszywe. Uwaga ta jest o tyle interesująca, o ile koncepcja podwójnej prawdy pojawiła się w historii myśli po raz pierwszy w kontekście relacji i związków rozumu i wiary, a konkretniej przy potępieniu¹² prób pogodzenia z doktryną chrześcijańską nowej – przynajmniej dla ówczesnych, średniowiecznych myślicieli – filozofii arystotelesowskiej. Jak pokazuje Bartosz Brożek¹³, sama teoria podwójnej prawdy generuje swoje filozoficzne problemy i jest ciekawym i wdzięcznym do logicznych analiz zagadnieniem. W tym miejscu jednak nie będę roztrząsał filozoficznych problemów i logicznych zagadnień związanych z podwójną prawdą. Mogę natomiast przyznać rację Jacobsowi, że zastosowanie takiego „wytrychu” rozwiązuje problemy z „zewnątrznym” rodzajem sprzeczności teologii milczenia. Trudno jednak nie oprzeć się wrażeniu, że rozwiązuje ten problem w sposób trywialny – podobna konstata-

¹²Zob. H. Thijssen, *Condemnation of 1277*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. zima 2018, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2018/entries/condemnation/>>.

¹³Zob. B. Brożek, *The Double Truth Controversy; An Analytical Essay*, Copernicus Center Press, Kraków 2010.

cje mogą wyrugować dowolną sprzeczność z dowolnej teorii. Dodatkowo, robi to w sposób, który nie może zadowolić żadnej ze stron teologicznego spektrum – ani myśliciela apofatycznego, ani teologa katafatycznego.

Teolog katafatyczny (zwłaszcza apologeta lub taki, którego celem jest obrona prawomyślności wiary) z pewnością nie będzie doceniał faktu, że w doktrynie Jacobsa wszystkie prawdy religijne uznaje się za niefundamentalne, a do wyrażenia natury Boga wystarczyć muszą sądy o charakterze przygodnym. Jeśliby przyjąć takie rozumienie prawd fundamentalnych i przygodnych, jakie jest tu proponowane, należy stwierdzić, że żadna z ksiąg teologicznych nie mówi o niczym, co odpowiadałoby rzeczywistości – cokolwiek jakkolwiek teolog ustali na temat Boga, jakkolwiek go nie opisz, trzeba sądzić, że w rzeczywistości tak nie jest. Z drugiej strony, przedstawiona w powyższy sposób teologia apofatyczna traci swój negatywny charakter. Bóg przestaje być niewysławialny, niewyraźalny i nieopisywalny. W gruncie rzeczy możemy – nie naruszając ducha tak sformatowanego apofatyizmu – twierdzić o nim cokolwiek godząc się jedynie na to, że mówiąc o Bogu wyrażamy co najwyżej sądy niefundamentalne.

Można jednak spróbować wziąć za dobrą monetę takie rozumienie apofatyizmu powołując się na fakt, że rozważania Jacobsa są dobrze ugruntowane w filozoficznych ustaleniach Sidera. Problem w tym, że ustalenia te Jacobs przyjmuje właściwie bezkrytycznie i bezrefleksyjnie – do pewnego stopnia w celowy i świadomy sposób. Tymczasem nietrudno przedstawić argumenty przeciw tej metametafizycznej wizji. Jednym z takich argumentów może być zwrócenie uwagi na fakt, że podział na prawdy fundamentalne i przygodne sam nie wydaje się fundamentalny. Trudno oprzeć się wrażeniu, że to dychotomia fundamentalne–przygodne odpowiada parze przymiotników „czyste”–„brudne” z przykładu mającego ilustrować pomysł Sidera (fig. ??) a dużo bliższy „struktury rzeczywistości” wydaje się na przykład tradycyjny podział na sądy prawdziwe i fałszywe. Nawet jeśli tak nie jest, to nie do końca wiadomo, jakie są kryteria oceny fundamentalności pojęć, prawd i sądów. Dlaczego i na jakiej podstawie jedne sądy mamy uważać za fundamentalne a innym odmawiać odzwierciedlania struktury rzeczywistości? Od pytania o kryterium fundamentalności niedaleko już do oskarżenia metametafizycznej teorii Sidera o epistemiczną arogancję i metafizyczny imperializm – dlaczego mamy uważać, że to akurat nasze pojęcia oddają rzeczywistość taką, jaka jest, a inne pojęcia (na przykład pojęcia jakiejś hipotetycznej odmiennej społeczności językowej) są niedoskonałe i „czegoś im brakuje”¹⁴. Ewidentnie, Siderowi nie wystarczyło tej epistemicznej pokory, którą wykazał się Jacobs zakładając, że może istnieć rzeczywistość, do której nigdy nie

¹⁴T. Sider, *Writing the Book of the World*, dz. cyt., s. 2.

będziemy mieli „fundamentalnego” dostępu. Jednakże, przedstawiając swoje rozważania na temat prawd o charakterze fundamentalnym i przygodnym, Jacobs odcina się od takich oraz szeregu innych filozoficznych dyskusji. Na przykład, świadomie nie rozstrzyga kwestii ontologicznego charakteru samych reprezentacji, sądów czy postaw propozycyjalnych. Równie dobrze mogą to być obiekty abstrakcyjne, językowe czy intencjonalne stany mentalne. Za pierwotne wzięte tu zostało pojęcie struktury rzeczywistości, zatem po prostu „mówimy, że $\langle\langle \mathcal{F} A \rangle\rangle$, gdy A idealnie odwzorowuje [...] strukturę rzeczywistości”¹⁵. Podobnie, nie argumentuje on za słusnością przyjętej przez niego wersji metametafizycznej koncepcji fundamentalności oraz jej konsekwencji. Jak sam zauważa, mogą z niej wynikać pewne istotne, choć wysoce dyskusyjne z filozoficznego punktu widzenia, twierdzenia – na przykład takie, że istnieją sądy jednocześnie prawdziwe i niefundamentalne. Mimo, iż jest przekonany, że taki sposób myślenia o tym, jak nasze reprezentacje odwzorowują świat, jest „prawdopodobnie prawdziwy”¹⁶, celowo powstrzymuje się on przed argumentowaniem za tym, że jest to pogląd słuszny. Do osiągnięcia zamierzonego celu – czyli obrony teologii milczenia przed zarzutami o bycie logicznie sprzeczną – nie potrzebuje on wykazywania prawdziwości czy słusności podziału na prawdy fundamentalne i niefundamentalne czy teorii, jaka za takim podziałem stoi. Wystarczy mu uznanie, że podział ten i teoria są logicznie spójne. Jednakże, nie wszyscy autorzy zgadzają się z nim w tej kwestii.

Michael Rea i Samuel Lebens sugerują, że w rozważaniach Jacobsa kryje się sprzeczność¹⁷, choć sami wskazują ją w niewłaściwym miejscu. Zauważają oni, że – choć Jacobs akceptuje wprost prawa logiki klasycznej – konstrukcja FNT sprawia, że w obrębie prawd fundamentalnych naruszone zostaje prawo wyłączonego środka¹⁸

$$\mathcal{F} A \text{ \textit{or} } \mathcal{F} \neg A .$$

Następnie, Lebens próbuje wykazać, że

$$\neg(\mathcal{F} A \vee \mathcal{F} \neg A) \vdash \mathcal{F} A \wedge \mathcal{F} \neg A,$$

ale przedstawione przez niego wnioskowanie zawiera szkolny błąd¹⁹. Wynikanie takie nie zachodzi, jeśli ograniczymy się – jak robi to Lebens – wyłącznie do praw

¹⁵J. Jacobs, *The Ineffable...*, dz. cyt. s. 163.

¹⁶Tamże, s. 164.

¹⁷Zob. S.R. Lebens, *Why so negative about negative theology? The search for a plantinga-proof apophaticism*, „International Journal for Philosophy of Religion”, vol. 76 (2014), nr 3, przypis 1.

¹⁸Które sami nazywają prawem „dwuwartościowości” a w tym kontekście nawet „fundamentalnym prawem dwuwartościowości”. Por. Tamże.

¹⁹Lebens sam przyznaje się do tego błędu w pracy opublikowanej trzy lata później. Por. S.R. Lebens, *Negative Theology as Illuminating and/or Therapeutic Falsehood*, [w:] *Negative Theology as Jewish Modernity*, red. M. Fagenblat, Indiana University Press, Bloomington 2017, przypis 29.

logiki klasycznej. Może jednak zajść, przy odpowiedniej interpretacji operatora \mathcal{F} . Kwestia ta zostanie jeszcze poruszona w dalszej części niniejszego paragrafu. Na razie zauważmy, że – choć dowód 6.3 podany przez Lebensa nie jest poprawny – rzeczywiście, „fundamentalne” prawo wyłączonego środka 6.3 nie tyle zostaje naruszone, co jego negacja jest prostą logiczną konsekwencją FNT – i można tego dowieść (tym razem skutecznie) na gruncie wyłącznie praw logiki klasycznej.

FNT

Prawo De Morgana

\neg 6.3

Odnosząc się jeszcze, że po raz kolejny próba podania sformalizowanej teorii teologii negatywnej prowadzi do przyjęcia pewnej formy zanegowanego prawa wyłączonego środka. W konsekwencji, stosowne uwagi krytyczne sformułowane w poprzednich rozdziałach będą miały zastosowanie także do teorii Jacobsa. By jednak wykazać, że anonsowana przez Jacobsa obrona teologii apofatycznej jest nieefektywna i sama prowadzi do sprzeczności, spróbujmy wpierw dokonać rekonstrukcji (modalnego) rachunku logicznego, będącego podstawą dla właściwej interpretacji operatora fundamentalności.

Oddajmy Jacobsowi to, że podczas oznaczania sądów fundamentalnych i przygodnych oraz wyrażania tezy o niewysławialności (FNT) posługuje się względnie formalną notacją. Wprowadza do języka operator zdaniowy (\mathcal{F}) o wyrażeniu modalnych cechach. Nie podaje on jednak dokładnej charakterystyki rachunku, w ramach którego jego teoria jest konstruowana. Mimo tego, fakt, że w pracy zawarto dwie uwagi dotyczące działania operatora \mathcal{F} – 6.1 i 6.1 – sprawia, że podjęcie próby rekonstrukcji takiego rachunku nie musi pozostać bezowocne. Zauważmy najpierw, że na gruncie samej logiki klasycznej FNT pociąga za sobą negację prawa dystrybucji negacji względem \mathcal{F} (6.1).

FNT

$\mathcal{F} \neg (\neg \mathcal{F} A \rightarrow \mathcal{F} \neg A)$ prawo negacji implikacji

$\neg (\neg \mathcal{F} A \rightarrow \mathcal{F} \neg A)$ MP 1,2

Możemy więc powstrzymać się od bezpośredniego stosowania 6.1 w celu scharakteryzowania operatora \mathcal{F} , przynajmniej w obrębie zbioru zdań o boskiej naturze. Która więc z logik modalnych będzie właściwa dla oddania charakterystyki \mathcal{F} ? Należy lojalnie przyznać, że sprawa ta nie jest ostatecznie rozstrzygnięta nawet w przypadku drobiazgowo analizowanej alektycznej logiki modalnej, w której operatora \mathcal{F} używa się na oznaczenie konieczności. Samą konieczność, dużo lepiej ugruntowaną

Co ciekawe, mimo przyznania, że przedstawione przez niego wcześniej wnioskowanie zawierało błąd, Lebens wciąż utrzymuje, że naruszenie zasady wyłączonego środka w obrębie prawd fundamentalnych musi doprowadzić do sprzeczności.

w filozoficznych rozważaniach i uważaną za pierwotną motywację do powstania logik modalnych, można oddawać logiczne na różne sposoby. Spróbujmy zatem pozostać uczciwym w stosunku do autora krytykowanej pracy i powstrzymać się od tworzenia „słomianej kukły”, z którą on sam by się nie mógłby się utożsamiać. Na podstawie wszystkich powyższych uwag można przyjąć, że najlepszym kandydatem na rachunek, w ramach którego powinno się dokonywać rekonstrukcji rozważań Jacobsa, jest najsłabsza z normalnych logik modalnych zawierająca 6.1, czyli system K^{20} (wzbożony, rzecz jasna, o FNT).

W celu zbadania spójności „fundamentalnej” wersji teologii milczenia, odpowiedzmy wpieryw na pytanie, czy samo FNT, tak sformułowane, jest sądem fundamentalnym czy przygodnym. Rozważania Jacobsa zostawiają pole do interpretacji ciągnących w stronę obu tych rozwiązań. Z jednej strony uważa on, że „Bóg jest niewysławialny fundamentalnie” (a „wysławialny przygodnie”²¹), zatem

\mathcal{F} FNT.

Ostatecznie, przecież FNT jest jakimś sądem na temat boskiej natury. Jak twierdzi Jacobs, „Bóg jest niewysławialny, niemożliwy do zrozumienia i niepojmowalny *sam w sobie*, jest taki wewnętrznie”²². O ile zakładamy, że FNT jest prawdziwe (a wynika to bezpośrednio z 6.3 oraz 6.1), to $\text{FNT} \setminus \text{in } G$. Zatem, na mocy samego FNT,

$\setminus \text{neg } \mathcal{F}$ FNT.

Można próbować jeszcze bronić teorię Jacobsa przyjmując, że FNT jest prawdą niefundamentalną. Niemniej jednak, jeśli poruszamy się w obrębie systemu K , na mocy reguły wymuszania otrzymamy \mathcal{F} FNT łądząc w bezpośredniej sprzeczności. Oczywiście, obrońca doktryny Jacobsa może podnieść zarzut, że reguła wymuszania, obecna w systemie K i wszystkich systemach normalnych logik modalnych, blokuje pożądaną możliwość istnienia prawd prawdziwych, choć niefundamentalnych. Problem w tym, że taki obrońca niespecjalnie miałby co zaoferować w zamian. Są tu dwie drogi wyjścia. Można 1) zrezygnować z pełności rachunku, który przyjmujemy za ramę naszych rozważań. Taką alternatywę odrzucam ze względu na jej

²⁰System K to system modalny, który posiada prawo dystrybucji, regułę wymuszania oraz 6.1. Por. J. Garson, *Modal Logic*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. lato 2021, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/logic-modal/>>. Oczywiście, wybór systemu K nie jest niekontrowersyjny, ponieważ nie jest do końca jasne, jaki system modalny życzyłby sobie stosować Jacobs. W ostatnich paragrafach, w których odpierane są hipotetyczne zarzuty, zdaje się on wyrażać chęć zablokowania także $\neg \mathcal{F}p \rightarrow \mathcal{F}\neg\neg p$ lub nawet $\setminus \text{nvDash } \mathcal{F}p \setminus \text{to } \mathcal{F}(p \setminus \text{lor } q)$. W kontekście rozważań Jacobsa kontrowersyjna może wydać się także, obecna we wszystkich systemach normalnej logiki modalnej, reguła wymuszania.

²¹J. Jacobs, *The Ineffable...*, dz. cyt., s. 167.

²²Tamże, s. 165. Omar Fakhri próbuje rozwinąć pomysł Jacobsa w stronę, która sugerowałaby, że niewysławialność Boga jest ugruntowana raczej w niedoskonałościach ludzkiego języka: O. Fahri, *The ineffability of God*, „International Journal for Philosophy of Religion”, vol. 89 (2021), ss. 25–41.

nieracjonalność. Gdybyśmy do formalizacji twierdzeń teologii apofatycznej dopuszczali rachunki, co do których nie zachodzi twierdzenie o pełności, nasze rozwiązania zostałyby pozbawione sensu. Można też 2) zaproponować w zamian jakiś rachunek modalny nieposiadający reguły wymuszania i prawa dystrybucji. Postępując tą drogą obrony zwolennik doktryny Jacobsa miałby do dyspozycji tzw. nienormalną logikę modalną, która posiada taką właśnie charakterystykę. Problem w tym, że ten wybór zablokuje z kolei inne pożądane cechy systemu, np. podawane *explicite* prawo 6.1

footnoteZresztą, do nienormalnej logiki modalnej można podnosić też pewne wątpliwości natury filozoficznej, zob. M. Klonowski, K. Krawczyk, *Problem wszechwiedzy logicznej. Krytyka światów nienormalnych i propozycja nowego rozwiązania*, „Filozofia nauki”, vol. 27 (2019), nr 1, ss. 27-48.. Zatem, nawet gdy założymy, że FNT jest tylko prawdą przygodną, problem samozwrotności generujący sprzeczności wciąż pozostanie aktualny. Skoro twierdzimy, że apofatyzm polega na ograniczeniu się do wypowiedzania wyłącznie fundamentalnych prawd i sądów, musimy także zrezygnować z utrzymania FNT. Mówiąc krótko, przy takim założeniu musimy przemilczeć także fakt, że Bóg jest niewyrażalny. Używając metafory Jacobsa, aby wejść do „teologicznego pokoju”, musimy powstrzymać się od wchodzenia do środka i pozostać na zewnątrz.

Rozdział 7

Klasyczna teoria niewysławialności

Swoje rozważania dotyczące teologii apofatycznej Józef Maria Bocheński zawarł w dziele *Logika religii*¹. Przeprowadza je w kontekście analizy dyskursu religijnego – jego języka, logiki oraz znaczenia, jakie przez taki dyskurs jest przekazywane. W tym kontekście Bocheński odróżnia teologię negatywną od teorii tego, co niewysławione. Ta pierwsza przyznaje dyskursowi religijnemu jakieś znaczenie, choć ogranicza je do „czystych negacji”. Ta druga prowadzi do stwierdzenia, że dyskurs religijny nie posiada żadnego znaczenia. W obu przypadkach Bocheński próbuje wykazać, że teorie te wcale nie muszą zawierać bezpośredniej sprzeczności i pokazuje warunki, przy których należy je uznać za spójne. Jednakże ostatecznie odrzuca je – przyznając, że mimo wszystko nie mogą one stanowić właściwych teorii dyskursu religijnego – z innych, pozalogicznych powodów.

7.1 Typologia znaczeń i możliwych teorii religii

O ile posługiwanie się logiką w celu modelowania i formalnych badań rozmaitych problemów z zakresu filozofii czy nauki jest generalnie akceptowalną metodą badawczą, o tyle stosowanie jej na gruncie religii bywało często kwestionowane – także z powodu pewnych antylogicznych tendencji obecnych w właściwie we wszystkich religiach. Bocheński, badając prawomocność logiki religii, podaje typologię znaczeń (fig. 7.1) niesionych przez dyskurs (także dyskurs religijny) oraz generowane i porządkowane przez tę typologię możliwe² teorie religii. Wedle tej typologii wypowiedź może posiadać lub nie posiadać znaczenia. Znaczenie niesione przez wypowiedź może być subiektywne lub obiektywne oraz komunikowalne lub nieko-

¹J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990. Wyd. org.: J.M. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965.

²Bocheński mówi o wszystkich możliwych *a priori* teoriach religii zakładając, że mogą znaleźć się wśród nich także takie teorie, co do których sam twierdzi, że nikt ich *explicite* nie utrzymywał. Por. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., ss. 347-352.

munikowalne. Komunikowalne znaczenie obiektywne może być pełne albo niepełne. Pełne znaczenia mogą przybrać postać twierdzenia lub inną (performatywy, modlitwy, nakazu, reguły itd.)³.

Bochenski-typologia-znaczenia-pic

Powyższa typologia pozwala Bocheńskiemu podzielić i uporządkować teorie religii na:

1. Teorie nonsensu głoszące, że dyskurs religijny nie posiada żadnego znaczenia;
2. Teorie emocjonalistyczne głoszące, że znaczenie dyskursu religijnego jest subiektywne i czysto uczuciowe;
3. Teorie niekomunikowalności, według których dyskurs religijny posiada obiektywne znaczenie, choć jest ono niekomunikowalne;
4. Teorie komunikowalności nietwierdzeniowej głoszące, że dyskurs religijny posiada obiektywne komunikowalne znaczenie, ale nie wyraża się ono w twierdzeniach;
5. Teorie znaczeń częściowych, według których obiektywne znaczenie komunikowalne w obrębie dyskursu religijnego jest niepełne;
6. Teorie twierdzeniowe zakładające, że przynajmniej pewna część dyskursu religijnego składa się ze zdań mających znaczenie.

Warto dodać, że powyższa lista w pewnym sensie stanowi częściowy porządek. Z perspektywy teorii *n*, cokolwiek twierdzi się w ramach teorii *<n* może być uznane za prawdziwe w stosunku do pewnych fragmentów dyskursu religijnego. Teoria *n* głosi ponadto, że istnieją jakieś partie dyskursu religijnego cechujące się odmiennym rodzajem znaczenia. Na przykład, z punktu widzenia teorii twierdzeniowej można uznać, że pewne fragmenty dyskursu religijnego zawierają wyłącznie reguły, inne są niekomunikowalne, w jeszcze innych liczą się wyłącznie uczucia i nie ma tam żadnego znaczenia ponad to subiektywne i związane z emocjami. Co więcej, z perspektywy teorii znaczeniowej można również przyznać, że pewne fragmenty dyskursu religijnego w ogóle nie niosą żadnego znaczenia. Zatem teorie te są uporządkowane względem wzrastającej mocy. Co ciekawe, w dociekaniach Bocheńskiego teoria Niewysłowionego leży u podstaw tej hierarchii, natomiast teologia negatywna należy do teorii znajdujących się u jej szczytu – Bocheński umieszcza ją wśród teorii znaczeń niepełnych.

³Por. tamże, s. 348.

7.2 Tajemnica częściowego znaczenia

W rozważaniach Bocheńskiego teologia negatywna jest zatem alternatywnym dla teologii milczenia sposobem przedstawiania i badania dyskursu religijnego. Terminem, który często pojawia się w kontekście obu tych doktryn jest „tajemnica”. Bocheński twierdzi, że choć to o przedmiocie religijnym twierdzi się, że jest tajemniczy – i to w tajemniczy w sposób szczególny, „wyższy” – własności „tajemniczości” nie przysługuje przedmiotom, lecz zdaniom. Z tego powodu mówi się na przykład o „tajemnicach wiary”⁴. Bocheński pojęcie tajemnicy opiera na pojęciu rozumienia.

„Tajemniczy” w sensie ogólnym oznacza stan rzeczy, którego nie daje się w pełni uchwycić. Mówiąc ściślej, zdanie p jest tajemnicze dla podmiotu x wtedy, i tylko wtedy, jeżeli x nie w pełni rozumie p ⁵. Zatem, w zależności od znaczenia „rozumienia”:

1. p jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, jeżeli x dobrze (nawet w pełni) rozumie znaczenie p , ale nie potrafi o własnych siłach (intuicja lub wnioskowanie) przesądzić prawdziwości p .
2. p jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy x rozumie znaczenie p jako takie, ale nie zna jego aksjomatycznych powiązań z innymi zdaniami, jakie akceptuje.
3. p jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy p zawiera przynajmniej jeden termin a taki, że a stosowane jest w p w sposób tylko częściowo pokrywający się z zastosowaniem a w dyskursie świeckim.
4. p jest tajemnicze dla x wtedy, i tylko wtedy, gdy w p istnieje przynajmniej jeden taki termin a , który jest całkowicie pozbawiony znaczenia dla x .

Powyższa definicja wyznacza cztery klasy teorii dotyczących tajemnicy⁶. Według pierwszej z nich (1) prawd tajemnic religijnych nie da się poznać – można je przyjąć wyłącznie na drodze wiary. Mogą one zostać przyjęte i zaakceptowane wyłącznie na mocy autorytetu a niezależnie od niego nie da się ich uzasadnić lub określić ich wartości prawdziwościowych. Bocheński ten rodzaj tajemnicy nazywa „tajemnicą prawdziwości” i uważa go w gruncie rzeczy za tezę dotyczącą struktury dyskursu religijnego. Według drugiej z nich (2) wierny nie rozumie prawd wiary, ponieważ każdorazowo rozumienie ich zależy od kontekstu aksjomatycznego. Twierdzi się tutaj, że słowa, w których wyrażono prawdy wiary, nie wyczerpują nieskończonego

⁴Według Bocheńskiego mówienie o tajemnicach wiary to wypowiedź metajęzykowa. Por. tamże, s. 413.

⁵Ta i poniższe definicje tajemniczości pochodzą bezpośrednio od Bocheńskiego. Zob. tamże, ss. 413-414.

⁶Por. typologia znaczeń i możliwych teorii religii w sekcji 7.1.

bogactwa Boga, ponieważ istnieją powiązania aksjomatyczne zdań wyrażających prawdy wiary z innymi zdaniami, których wierny nie zna. Tę odmianę tajemnicy Bocheński nazywa „tajemnicą aksjomatyczną” i twierdzi, że nie jest to zjawisko odosobnione i wyjątkowe dla dyskursu religijnego. W końcu, w trzeciej klasie teorii dotyczących tajemnicy (3) twierdzi się, że terminy, których używa się do wyrażenia prawd wiary, w obrębie dyskursu religijnego nie przekazują pełni znaczenia, jakie jest im przypisywane na gruncie dyskursu świeckiego. W myśl tej teorii prawdy wiary mają wciąż jeszcze jakieś znaczenie, choć już tylko częściowe. Z tego powodu Bocheński nazywa to „tajemnicą częściowego znaczenia” a wśród przykładów tej klasy teorii wymienia teologię negatywną (i teorię analogii)⁷. Do czwartej klasy teorii (4) wyznaczanej przez „tajemnicę nonsensu” należy teoria Niewysłowionego, zgodnie z którą wszystkie terminy dyskursu religijnego są pozbawione znaczenia. Teoria ta zostanie omówiona w kolejnej sekcji (??).

W obrębie teologii negatywnej uważa się więc, że istnieje tylko częściowa tożsamość między znaczeniem danego terminu na gruncie dyskursu świeckiego a znaczeniem tego samego terminu użytego w dyskursie religijnym. Zatem, w przeciwieństwie do teorii nonsensu, według teologii negatywnej nie jest tak, że dyskurs religijny nie nie znaczy, jednakże jakiegokolwiek ma on znaczenie, ma je na drodze „czystej negacji”. Jak zauważa Bocheński, żaden ze zwolenników teologii negatywnej nie starał się sformułować takiej teorii w dostatecznie precyzyjny sposób a przez swoją niejasną postać prowokuje ona do krytyki. Większość uwag krytycznych przedstawionych przez Bocheńskiego wskazuje na jej paradoksalny charakter.

Po pierwsze, mając wyrażenie „*x* jest niebiałe” i orzekając negację tego wyrażenia o przedmiocie religii otrzymamy negację niebiałości. Będzie to oznaczać, że przedmiot religii jest biały – w konsekwencji otrzymamy własność całkowicie pozytywną. Po drugie, jeśli dopuścimy do tego, by o przedmiocie religii orzekać wszystkie negacje, popadniemy w sprzeczność. Możemy bowiem mu przypisać własność bycia niebiałym (czyli negację własności bycia białym) oraz własność bycia nie-niebiałym (czyli negację bycia niebiałym), a zatem także własność bycia białym, o ile utrzymujemy silne prawo podwójnej negacji.

Według Bocheńskiego można uniknąć tych sprzeczności, gdy ograniczy się zakres teorii do klasy własności pozytywnych. Wpierw jednak należałoby taką klasę zdefiniować. Bocheński nie podaje jednak odpowiedniej definicji tego rodzaju własności. By nadać swoim rozważaniom nieco więcej precyzji, przedstawia następującą propozycję indukcyjnej definicji własności pozytywnych:

1. Własność postrzegana bezpośrednio jest własnością pozytywną.

⁷Zob. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., ss. 414-415.

2. Własność definiowana za pomocą formuły zawierającej wyłącznie symbole własności pozytywnych i terminów logiki pozytywnej jest własnością pozytywną⁸.

Od razu jednak dodaje, że nie jest ona zadawalająca z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze, definicja ta jest za wąska – klasa własności pozytywnych ograniczona jest dużo surowiej niż wymagałoby tego zwolennicy teologii apofatycznej. Po drugie, pojęcie własności postrzeganej bezpośrednio jest bardzo nieścisłe. Obrazując to jego własnym przykładem – dlaczego nie można by postrzegać bezpośrednio, że krowa nie jest niebieska? Bocheński dodaje jednak, że problemy z podaniem dostatecznie precyzyjnej i trafnej definicji własności pozytywnych nie są najpoważniejszymi z tych, które nękają teologię negatywną. Dlatego, na potrzeby dalszych rozważań zakłada on, że pojęcie własności pozytywnej zostało zdefiniowane poprawnie.

Przyjmując to założenie Bocheński próbuje formalnie zrekonstruować znaczenie teologii negatywnej w taki sposób, który zadowoliłby jej potencjalnych zwolenników. Niech t będzie terminem występującym w dyskursie świeckim w jakimś znaczeniu. W obrębie tak sformatowanej teorii mamy prawo utrzymywać, że znaczenie t jest inne, gdy przypisywane jest przedmiotowi religii, i używając t w dyskursie religijnym mamy na myśli coś innego. Niech zapis $M(t, \pi, \varphi)$ oznacza „ t jest terminem występującym w dyskursie świeckim w znaczeniu φ ”. α natomiast oznacza klasę własności pozytywnych (jakkolwiek zdefiniowanych). Treść teologii negatywnej można zatem wyrazić w następujący sposób postać:

⁸Tamże, s. 416.