

UNIwersytet Papiński Jana Pawła II w Krakowie
Wydział Filozoficzny

WYBRANE LOGICZNE ASPEKTY
TEOLOGII APOFATYCZNEJ

Piotr Urbańczyk

DRAFT
Wydrukowano 31 maja 2022

Kraków, 2022

Spis treści

1	Wprowadzenie	6
I	Aspekt semantyczny (oraz logiczny <i>sensu largo</i>)	19
2	Teologia apofatyczna jako teologia milczenia	20
2.1	Pseudo-Dionizyjskie źródła teologii milczenia	21
2.2	Teologia milczenia – źródła niewysławialności i kwestia nazewnictwa	24
2.3	Paradoksalny charakter teologii milczenia	26
2.4	Uwaga o kategorii językowej terminu „Bóg”	32
3	Negacja jako „zaprzeczenie wszystkich bytów”	36
3.1	Twierdzenia	37
3.2	Zaprzeczenia „jednostkowe” oraz „zaprzeczenie wszystkich bytów”	37
3.3	Dyskusja	39
4	Słaba Teoria Niewysłowionego	41
4.1	Własności substancjalne i formalne	42
4.2	Dyskusja	43
5	Uniwersalna i egzystencjalna zasada teologii negatywnej	49
5.1	Metafora ciemności	49
5.2	Dwie zasady teologii negatywnej i ich paradoksalne konsekwencje	50
5.3	Strategie Kùglera. Somowykluczenie jako sposób na uniknięcie sprzeczności ENT	52
5.4	Dyskusja	53
6	Semantyczna zasada teologii negatywnej	57
6.1	Wewnętrzne i zewnętrzne problemy języka religijnego	57
6.2	Bóg jako obiekt poza zakresem przedmiotowym predykatów ludzkiego języka	59
6.3	Dyskusja	60

7	Elementy logiki modalnej w formalnej rekonstrukcji tezy o niewysławialności	63
7.1	Prawdy fundamentalne i przygodne	63
7.2	Fundamentalna zasada teologii negatywnej i milczenie w „teologicznym po- koju”	66
7.3	Dyskusja	67
8	Klasyczna teoria niewysławialności	73
8.1	Typologia znaczeń i możliwych teorii religii	73
8.2	Tajemnica częściowego znaczenia	75
8.3	Teoria nonsensu	78
8.4	Dyskusja	80
9	Pozytywna teologia negatywna	90
9.1	Cztery tezy i typologia interpretacji apofatycznej doktryny Pseudo-Dionizego Areopagity	91
9.2	Agnostyczna teologia negatywna	95
9.3	Negatywna teologia negatywna	101
9.4	Pozytywna teologia negatywna	103
9.5	Dyskusja	107
II	Aspekt epistemiczny	116
10	Teologia apofatyczna jako teologiczny sceptycyzm	117
10.1	Niewysławialność vs niepoznawalność. Uwaga o relacjach między językiem a umysłem w kontekście teologii negatywnej	118
10.1.1	Problem niekomunikowalności języka religijnego	120
10.1.2	Języka a poznanie	123
10.2	Mojżesz Majmonides	128
10.3	Paradoksalny charakter sceptycyzmu teologicznego	132
11	Epistemiczne paradoksy teologicznego sceptycyzmu	135
11.1	Problem Moore’a	136
11.2	Paradoks Churcha-Fitcha	139
11.3	Paradoks znawcy (knower’s paradox)	143
III	Aspekt teorio-porządkowy	146
12	Teologia negatywna jako mistycyzm inspirowany neoplatonizmem	147
12.1	Neoplatońskie źródła teologii apofatycznej	147

12.2 Algebra zbioru potęgowego jako formalna podstawa neoplatońskich rozwa-	
żań o Jedni i apofatycznych rozważań o Bogu	152
12.2.1 Własności jako relacje część-całość	152
12.2.2 Porządki na klasie przedmioto-własności	154
12.3 Dyskusja	156

Spis rysunków

1	„Kwadrat logiczny” własności	44
2	Wewnętrzne i zewnętrzne problemy religijne według Gellmana	58
3	Eksperyment myślowy Sidera	64
4	Typologia znaczeń według Bocheńskiego	74
5	Typologia teologii apofatycznej według Rojka	94
6	Krata zbioru potęgowego $\mathcal{P}(\{x,y,z\})$	158

Rozdział 1

Wprowadzenie

Logiczna analiza dyskursu teologicznego nie jest może najpopularniejszą spośród metod badawczych teorii teologicznych a prace jej poświęcone stanowią niewielki odsetek zarówno w literaturze z dziedziny logiki i filozofii języka z jednej strony, jak i teologii, filozofii religii czy filozofii Boga z drugiej. Jednakże charakter badań przedstawionych w niniejszej pracy nie jest przedsięwzięciem odosobnionym w historii myśli. Logicznymi aspektami teologii w sposób systematyczny zajmowali się już w latach trzydziestych ubiegłego stulecia przedstawiciele tzw. Koła Krakowskiego – Józef Bocheński, Jan Łukasiewicz, Jan Salamucha, Jan Drewnowski oraz Bolesław Sobociński¹. Pierwszy z nich zaznaczył się szczególnie w historii tego typu rozważań swoją przełomową pracą *The Logic of Religion*². Zapoczątkowany przez nich nurt powrócił w poprzednim dziesięcioleciu do Krakowa jako program badawczy „logika w teologii” prowadzony w ramach Centrum Kopernika Badań Interdyscyplinarnych. Zaowocował on szeregiem spotkań, seminariów i konferencji, których rezultatem jest wydana w 2013 roku praca zbiorowa *Logic in Theology* pod redakcją Adama Olszewskiego, Bartosza Brożka i Mateusza Hohola³. W niniejszej pracy⁴ będę podążał śladami wymienionych wyżej autorów. Skupię się jednak na szczególnej formie teologii zwanej teologią apofatyczną lub negatywną. Jest to bardzo osobliwy rodzaj myślenia teologicznego, co przedstawia poniższy zestaw definicji.

¹Zob. np. Z. Wolak, *Naukowa filozofia koła krakowskiego*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 36 (2005), ss. 97-122.

²J.M. Bocheński, *The Logic of Religion*, New York University Press, New York 1965. Pierwsze polskie wydanie: J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magała, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990. W tej pracy posługuję się tym samym tłumaczeniem, zamieszczonym w J.M. Bocheński, *Logika i filozofia*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.

³B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol (red.), *Logic in Theology*, Copernicus Center Press, Kraków 2013. Zob. także P. Urbańczyk, *Logika i teologia*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 57 (2013), ss. 143-151.

⁴Niniejsza praca stanowi twórcze rozwinięcie artykułu mojego autorstwa: P. Urbańczyk, *The logical challenge of negative theology*, „Studies in Logic, Grammar and Rhetoric”, vol. 54 (2018), nr 1, ss. 149-174.

Definicja 1.0.1. Teologia apofatyczna, znana także jako teologia negatywna, *via negativa* albo *via negationis*, jest to teologia próbująca opisać Boga, boskie dobro poprzez negację. Innymi słowy, o Bogu można wyrażać się tylko w formach negatywnych - tzn. mówić jaki on nie jest, a nigdy jaki jest⁵.

Definicja 1.0.2. Teologia apofatyczna to nurt teologii oparty na założeniu, że jakiegokolwiek pozytywne poznanie natury Boga przekracza granice możliwości ludzkiego rozumu. Teologia apofatyczna, podkreślając niewspółmierność wszystkich poznawczych wysiłków zmierzających do opisania tajemnicy Boga, odrzuca wszelkie symbole, obrazy i abstrakcyjne pojęcia jako nieadekwatne do opisu natury Boga i próbuje przybliżyć Jego tajemnicę za pomocą formuł przeczących, mówiąc, jaki Bóg nie jest⁶.

Definicja 1.0.3. Apofatyczna teologia (gr. *apofatikos* – przeczący), teologia stosująca w poznaniu Boga metodę negacji, antynomii, paradoksu, doświadczenia i kontemplacji mistycznej, wychodząc z założenia, że natura Boga i tajemnice wiary są niepoznawalne na drodze czysto rozumowej⁷.

Definicja 1.0.4. Teologia apofatyczna to inna nazwa dla „teologii poprzez negację”, wedle której Bóg jest poznawany poprzez negowanie pojęć, które mogłyby być mu przypisane. Teologia apofatyczna podkreśla, że ludzkie pojęcia i język są nieodpowiednim narzędziem do opisania Boga⁸.

Definicja 1.0.5. „Teologia negatywna” to nazwa nadana teologicznemu⁹ nurtowi, wedle którego Bóg jest absolutnie transcendentny i na tyle przekracza nadawane mu nazwy i pojęcia, że w rzeczywistości musimy je zanegować, by uwolnić go z tych ciasnych kategorii¹⁰.

Definicja 1.0.6. Teologia negatywna – podobnie jak w teologii apofatycznej podejście do Bożej Tajemnicy, które podkreśla, że raczej potrafimy powiedzieć, czym Bóg nie jest,

⁵Por. N. Bunnin, J. Yu, *Negative theology*, [w:] *ciz, The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2009, ss. 465-466.

⁶Por. T. Stepień, *Znany – nieznaný Bóg. Uwagi na temat rozwoju doktryny niepoznawalności Boga u chrześcijańskich autorów od II do VI wieku*, „Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris”, vol. 20 (2013), s. 98 oraz A. Synowiecki, *Od mitu o nauce do powagi naukowej, cz. I*, „Studia Philosophiae Christianae”, vol. 30 (1994), nr 2, s. 257. Teksty te są źródłem definicji teologii apofatycznej umieszczonej w polskiej edycji Wikipedii.

⁷W. Hryniewicz, *Apofatyczna teologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 1, red. F. Grylewicz i in., TN KUL, Lublin 1989, kol. 745-748.

⁸J. Bowker, *Apophatic theology*, [w:] *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, red. tenże, Oxford University Press, Oxford 2000.

⁹W oryginale „chrześcijańskiemu”. W mojej opinii ograniczanie teologii negatywnej do tradycji chrześcijańskiej jest nieporozumieniem.

¹⁰Por. 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, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2013, s. 161.

niż czym jest w rzeczywistości. Jest to sposób uprawiania teologii, który kładzie większy nacisk na to, co się wyraża po łacinie słowem sapientia (łac. mądrość) niż scientia (łac. wiedza)¹¹.

Definicja 1.0.7. Teologia apofatyczna – (gr. negatywny, przeczący) podstawowe pojęcie w teologii Wschodu, często tłumaczone jako teologia negatywna. Kładzie ono nacisk na niewspółmierność wszystkich naszych wysiłków zmierzających do opisania absolutnej tajemnicy Boga. Każde nasze twierdzenie o Bogu musi być ograniczone przez odpowiednie zaprzeczenie i przez uznanie, że Bóg w sposób nieskończony przekracza wszelkie nasze kategorie¹².

Definicja 1.0.8. Teologia negatywna to doktryna głosząca, że żadne afirmatywne czy pozytywne atrybuty nie mogą być orzekane o Bogu, że Bóg jest całkowicie nieznany i niepoznawalny, że możemy znacząco mówić wyłącznie, jaki on nie jest (mówić o nim w terminach negatywnych); doktryna, według której najwyższą wiedzą o Bogu jest to, że nie jesteśmy zdolni osiąść o nim żadnej wiedzy¹³.

Przymiotnik *negativus*, który pojawia się w *via negativa* jest łacińską wersją greckiego przymiotnika *αποφατικός*, pochodzącego od *αποφασίζω*, które tłumaczone jest jako odwołanie (mowy, swoich słów), zaprzeczanie lub – najczęściej – jako negacja.

Mimo, iż teologia apofatyczna nigdy nie należała do głównego nurtu teologicznego i filozoficznego myślenia o Bogu, w toku historii miała całkiem pokaźne grono protagonistów:

- Prekursorów myślenia apofatycznego należy szukać w klasycznej filozofii greckiej wśród Platona i myślicieli neoplatonickich, takich jak Platon, Plotyn, Proklos czy Damascjusz.
- W tradycji chrześcijańskiej za reprezentantów teologii negatywnej często uznaje się Orygenes, Cyryla Jerozolimskiego, Ojców Kapadockich (Bazylego Wielkiego, Grzegorza z Nazjanzu), Jana Damasceńczyka, Maksyma Wyznawcę, Jana Chryzostoma, św. Jana od Krzyża czy Marcina Lutra, jednakże do „pełnokrwistych” teologów negatywnych z pewnością należy zaliczyć m.in. Klemensa Aleksandryjskiego, Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagite, Mistra Eckharta, Mikołaja z Kuzy

¹¹G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*, tłum. J. Ożóg, B. Żak, Wydawnictwo WAM, Kraków 2002.

¹²Tamże.

¹³I. Franck, *Maimonides and Aquinas on Man’s Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*, „Review of Metaphysics”, vol. 38 (1985), nr 3, s. 593.

czy Tomasza z Akwinu¹⁴. Tradycja apofatyczna rozpowszechniona była zwłaszcza w Kościołach wschodnich. Do dziś jest bardzo silna wśród wielu współczesnych teologów prawosławnych¹⁵.

- Pewne wersje apofatycznej doktryny można odnaleźć bez większych problemów także w tradycji żydowskiej: Filon z Aleksandrii, Bahya ibn Paquda, Mojżesz Majmonides; islamskiej i sufistycznej: Ibn Arabi, Wasil ibn Ata, Avicbron; a także buddyjskiej i hinduistycznej i innych tradycjach religijnych¹⁶.

Teologia apofatyczna może być rozumiana jako przeciwieństwo teologii katafatycznej (pozytywnej, afirmatywnej).

Definicja 1.0.9. Teologia katafatyczna (gr. καταφασίς, καταφατικός, καταφατικά – twierdzący, orzekający w sposób pozytywny, afirmacja), nazywana też „teologią pozytywną”. Nurt teologii oparty na założeniu, że człowiek jest w stanie pozytywnie wypowiadać się „jaki Bóg jest”. Teologia katafatyczna rozumiana jest często jako przeciwieństwo lub uzupełnienie teologii apofatycznej¹⁷.

Definicja 1.0.10. Teologia katafatyczna (gr. twierdzący, pozytywny) – pojęcie dopełniające do teologii apofatycznej, czyli negatywnej, właśnie dlatego nazywane czasami „teologią pozytywną”. Mimo że kategorie poznawcze, którymi się kierujemy, są u samych swoich podstaw niewystarczające, możemy wypowiadać wiele prawdziwych twierdzeń o Bogu, który się nam objawił w sposób niezrównany w Jezusie Chrystusie i dał się nam poznać teraz przez Ducha Świętego. Teologia apofatyczna jednak kładzie nacisk na to, że nawet mimo faktu, iż Bóg sam siebie nam objawił i sam siebie nam darował, pozostaje On dla nas zasadniczą tajemnicą¹⁸.

Między tymi dwoma nurtami myślenia teologicznego istnieje wiele odmienności. Po pierwsze, teologia negatywna dużo częściej (choć nie zawsze) posiada charakter mistyczny, ponieważ jej negacje mają służyć głównie jako droga do spotkania z transcendentnym Bogiem. Po drugie, neguje ona nie tylko wszystkie twierdzenia dane na gruncie teologii

¹⁴Umieszczenie Tomasza z Akwinu wśród „pełnokrwistych” teologów apofatycznych może wydać się kontrowersyjne, jednakże analiza jego pism i źródeł inspiracji nie pozostawia co do tego żadnych wątpliwości. Por. P. Sikora, *Logos niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2012, s. 79-87.

¹⁵Zob. np. T. Obolevitch, *Teologia negatywna a nauka w ujęciu Siemiona Franka*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 42 (2008), ss. 68-77, Taż, *Katafatyczny wymiar wschodniochrześcijańskiej teologii apofatycznej. Wokół propozycji S. Bułgakowa*, „Logos i Ethos”, vol. 21 (2006) nr 2, ss. 56-63, Taż, *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*, Copernicus Center Press, Kraków 2014.

¹⁶Zob. np. A. Kars, *What is “negative theology”? Lessons from the encounter of two sufis*, „Journal of the American Academy of Religion”, vol. 86 (2016), nr 1, ss. 181-211, E. Altaş, A. Asadov, *The Power and Limits of Reason: Al-Razi on the Possibility of General and Particular Metaphysical Knowledge*, „Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences)”, vol. 7 (2021), nr 2, s. 121-155. Bardzo dobry przegląd apofatyizmu w obrębie różnorodnych tradycji religijnych można odnaleźć w pracy T.D. Knepper, L.E. Kalmanson (red.), *Ineffability: An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*, Springer, Cham 2017.

¹⁷Por. W. Hryniewicz, *Katafatyczna teologia*, [w:] *Encyklopedia katolicka*, t. 8, red. F. Grylewicz i in., TN KUL, Lublin 2000, kol. 976-978.

¹⁸G. O’Collins, E.G. Farrugia, *Leksykon pojęć teologicznych...*, dz. cyt.

pozytywnej, lecz także – krótko mówiąc – neguje swoje własne negacje¹⁹. Tym samym teologia negatywna wydaje się być na pierwszy rzut oka teorią sprzeczną²⁰. By ukazać, jak wymagającym zadaniem jest zajmowanie się tym rodzajem teologii z logicznej perspektywy, posłużmy się następującym cytatem z Pseudo-Dionizego Areopagity:

Bóg nie jest ani duszą, ani intelektem, ani wyobrażeniem, ani mniemaniem, ani pojmowaniem, ani słowem i pojmowaniem; [...] nie jest bez ruchu ani w ruchu, ani nie odpoczywa. [...] Nie jest [...] ani Boskością, ani dobrocią [...]. Nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu. [...] Nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim. [...] Jest ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem.²¹

Jak zauważa Paweł Rojek²², wydaje się, że Dionizy nie tylko narusza pewne fundamentalne zasady teologii katechetycznej, lecz także podstawowe prawa logiczne. Twierdząc, że Bóg nie jest ani niebytem, ani bytem, Dionizy wydaje się ignorować prawa wyłączonego środka. Oczywiście istnieją ugruntowane w literaturze i dobrze uzasadnione filozoficznie rachunki logiczne, które odrzucają zasadę wyłączonego środka²³, jednak lista naruszanych przez tego myśliciela praw na tym się nie kończy. Twierdzenie, że Bóg nie jest Boskością każe sądzić, że Dionizy podważa prawo tożsamości. Ponadto, w sposób oczywisty zaprzecza samemu sobie utrzymując, że „nie ma żadnego mówienia o Bogu”, podczas gdy sam się tego zadania podejmuje.

Rzeczywiście, nie ma wielkiej przesady w twierdzeniu, że teologia negatywna jest jedną z najbardziej mistycznych, niespójnych i niejasnych teorii Boga, jakie kiedykolwiek powstały²⁴. Z tego powodu niektórzy filozofowie, filozofowie logiki, lub teologowie mogliby utrzymywać, że ten rodzaj teologicznego myślenia nie posiada żadnej teoretycznej wartości a zdania takiej teologii powinny być traktowane raczej jako tzw. performatywny: modlitwa, hymn uwielbienia, wyraz czci lub środek prowadzący do zjednoczenia z Bogiem²⁵. Mogliby oni stwierdzić, że logika formalna nie będzie w ogóle użyteczna w wyjaśnianiu i precyzowaniu takiej teologii a każda próba odkrycia jej logicznej struktury i formalizacji z góry skazana jest na niepowodzenie. Na przykład Jan Woleński wprost pisze, że

Owa teologia [negatywna – P.U.] utrzymuje, że nie możemy stwierdzić niczego pozytywnego o Bogu i jego własnościach. Powinniśmy powstrzymać się od stwierdzeń pozytywnych i ograniczyć się do takich zdań, jak: „Nie wiem, jaki Bóg jest, ani jaki nie jest...”. Według tego rodzaju teologii, luka poznawcza wyłaniająca się z takich stwierdzeń jest w wystarczającym stopniu wypełniona poprzez przekonanie rozumiane jako wiara religijna. Jeśli wierzymy, nie musimy przejmować się oczywistymi

¹⁹Por. D. Brylla, *Rozważania o apofatycznej kategorii „negacja negacji”*, „Seminare”, vol. 38 (2017), nr 1, ss. 65-76.

²⁰Por. rozdz. 2.3.

²¹Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia Mistyczna*, [w:] *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005, s. 167-168.

²²Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), s. 216.

²³Do najważniejszych z nich należy logika intuicjonistyczna.

²⁴Por. Tamże.

²⁵Takie stanowisko jest popularne wśród myślicieli prawosławnych takich, jak Władimir Łoski. Utrzymują je także Andrew Louth i Paul Rorem. Zob. Tamże, s. 217.

sprzecznościami w zbiorze zdań teologicznych. [...] Niewątpliwie, logika nie spełnia zadniej istotnej roli w teologii negatywnej, która nie jest szczególnie zainteresowana argumentami²⁶.

W tej pracy przyjmuję odmienne stanowisko. Uważam, że także teologia negatywna może być badana za pomocą narzędzi logicznych (w tym narzędzi logiki formalnej) a wynik tego badania może być owocny i ciekawy filozoficznie.

Przyjmując takie stanowisko wypada w tym miejscu doprecyzować, co w niniejszej pracy będzie rozumiane przez termin „logika” i w jakim sensie wyniki tego typu badań mogą być użyteczne lub chociaż interesujące z filozoficznego (lub teologicznego) punktu widzenia. Paradoksalnie, zadanie to może okazać się nawet trudniejsze niż podanie definicji teologii negatywnej. Nie dlatego, że definicjom logiki brakuje precyzji, lecz dlatego, że jest ich bardzo wiele – „logika” jest terminem wieloznacznym i to wieloznacznym na różnych płaszczyznach. Także w tej pracy jest on używany w różnych znaczeniach. Dla równowagi i w tym przypadku rozpocznę od podania kilku rzeczywistych przykładów użycia definicji tego pojęcia.

Definicja 1.0.11. Logika jest formalną ekspozycją intuicji²⁷.

Definicja 1.0.12. Logika to dyscyplina zajmująca się analizą zdań czy też sądów i dowodów biorąc pod uwagę ich formę, natomiast abstrahując od ich przedmiotu²⁸.

Definicja 1.0.13. Słowa „logika” używa się jako nazwy dla nauki, która analizuje znaczenie pojęć wspólnych dla wszystkich nauk oraz ustala ogólne prawa rządzące tymi pojęciami²⁹.

Definicja 1.0.14. Logika zajmuje się badaniem obiektów logicznych (stałych, wartości prawdziwościowych, możliwych światów, sądów, klas, własności, relacji itp.) oraz sposobów, w jaki obiekty te mogą zostać skonstruowane na podstawie innych takich obiektów³⁰.

Definicja 1.0.15. Logika to nauka zajmująca się badaniem rozmaitych ogólnych typów dedukcji³¹.

Jak już wspomniałem, w niniejszej pracy pojęcie logiki może przybrać jedno z kilku znaczeń:

²⁶J. Woleński, *Theology and Logic*, [w:] *Logic in Theology*, red. B. Brożek i in., dz. cyt., ss. 11-12.

²⁷Ten *bon mot* pochodzi od Stanisława Leśniewskiego. Zob. J. Woleński, *Czy Leśniewski był filozofem?*, „Filozofia Nauki”, vol. 8 (2000), nr 3-4, s. 66.

²⁸Por. A. Church, *Introduction to Mathematical Logic*, Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1956, s. 1.

²⁹Por. A. Tarski, *Podstawowe pojęcia metodologii nauk dedukcyjnych*, [w:] tenże, *Pisma logiczno-filozoficzne, t. 2 : Metalogika*, tłum. J. Zygmunt, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001, s. XV.

³⁰P. Tichy, *Questions, Answers, and Logic*, „American Philosophical Quarterly”, vol. 15 (1978), nr 4, s. 275.

³¹Por. B. Russell, *The Principles of Mathematics*, vol. I, Cambridge University Press, Cambridge 1903, s. 10.

- Logika może być rozumiana jako rachunek logiczny, czyli pewna struktura z dobrze określoną syntaktyką i semantyką: językiem, alfabetem, definicją wyrażenia sensownego, zestawem aksjomatów, interpretacją, modelem i często dowodami twierdzeń o trafności i pełności. W takim sensie mówimy na przykład o logice klasycznej i logikach nieklasycznych: intuicjonistycznej, modalnej, epistemicznej, aleitycznej, parakonsystentnej i innych. Definicję logiki w tym rozumieniu można doprowadzić do pewnego ekstremum wykorzystując w definicji tego pojęcia operator konsekwencji³².
- W sensie *ogólnym* lub *szerokim* przez logikę rozumiem tutaj naukę badającą warunki poprawności wnioskowań. Dodać należy, że w szerokim rozumieniu badania te mogą odbywać się przy użyciu metod nieformalnych i filozoficznych.
- Przez logikę formalną³³ rozumiem w tej pracy dyscyplinę badającą poprawność wnioskowań ścisłymi i formalnymi metodami. Logika formalna powstała w celu zbadania podstaw matematyki. Podejście to charakteryzuje się wykorzystaniem sztucznego i symbolicznego języka, dążeniem do jak największej precyzji, ostrymi definicjami, ścisłym reżimem matematycznej poprawności oraz bogactwem matematycznych struktur – na jej gruncie w ramach modelu jakiegoś zagadnienia bądź teorii można stosować na przykład algebrę (najczęściej boolowską), teorię mnogości, teorię porządku, topologię, mereologię, teorię kategorii i wiele innych struktur.

Mimo iż to teorie matematyczne są pierwotnym przedmiotem badań logiki formalnej, jej zastosowanie bynajmniej nie ogranicza się do tak wąskiego zakresu. Może być ona z powodzeniem stosowana w badaniach teorii filozoficznych czy – jak pokazuje ta praca – teologicznych. Mówimy wtedy o analizie logicznej, czyli metodzie polegającej na zastosowaniu środków logicznych do kontroli prawdziwości lub sensowności sądów i twierdzeń takich teorii a także do zbadania poprawności obecnych w nich rozumowań i dedukcji. Ważnym elementem analizy logicznej jest formalna rekonstrukcja. Polega ona na wyrażeniu analizowanych teorii lub jakichś ich wyróżnionych fragmentów (na przykład jakiegoś rozumowania, kluczowego wywodu lub zbioru najważniejszych tez) w języku wybranego systemu formalnego. Rekonstrukcję formalną często poprzedza próba wyjaśniania pojęć takich teorii w terminach zaczerpniętych z logiki (formalnej lub szeroko pojętej). Cytowany powyżej Woleński w ten sposób pisze o analizie logicznej:

³²W takim (ekstremalnym) ujęciu przez logikę rozumie się parę uporządkowaną $\langle \mathcal{L}, Cn \rangle$, gdzie \mathcal{L} jest językiem (zasadniczo zdaniowym) a Cn operacją konsekwencji zdefiniowaną na zbiorze potęgowym $\mathcal{P}(\mathcal{L})$ spełniającą określone własności. Por. np. J. Czelakowski, A. Olszewski, *Logics of Order and Related Notions*, „Studia Logica” 2022, praca przyjęta do publikacji (w opracowaniu wydawniczym).

³³Logikę formalną nazywa się czasem „symboliczną”, „matematyczną” lub „teoretyczną”. Jednakże zdarza się również, że przynajmniej pewną część tych terminów definiuje się rozłącznie.

Czy jest to metoda uniwersalna? Nie jest, a nawet nie może być, ponieważ każda formalna rekonstrukcja musi być poprzedzona wyeksplikowaniem intuicji, jakie chce się wziąć pod uwagę. Bywa i tak, że na zebraniu i uporządkowaniu materiału intuicyjnego trzeba poprzestać³⁴.

Oczywiście, można pomyśleć o różnorodnych przeszkodach i powodach, dla których logiczna analiza jakiejś teorii zatrzymuje się w takim miejscu. Jednym z nich może być sama natura analizowanych w ten sposób rozważań, co Woleński zdaje się sugerować o teologii apofatycznej w poprzednio przywoływanym cytacie.

Mimo, iż zadanie formalnej rekonstrukcji tego typu rozważań na pierwszy rzut oka nie wygląda zbyt obiecująco, istnieją autorzy, którzy uznają, że teologia negatywna posiada pewną teoretyczną (a nie tylko duchową) wartość a w literaturze można spotkać co najmniej kilka prób zachowania spójności tej teorii. W niniejszej pracy próby te zostały przedstawione, sklasyfikowane i poddane dyskusji a w wyniku tych badań zdiagnozowany został podstawowy logiczny problem, z jakim mierzą się autorzy takich propozycji. Problem ten identyfikuję w samoodniesieniu charakteryzującym myślenie apofatyczne (zwanym także samozwrotnością lub autoreferencją)³⁵ – popularnym sposobie generowania paradoksów, z których najbardziej znanym jest paradoks kłamcy. Identyfikację tego problemu i wskazanie samozwrotności w różnych logicznych aspektach teologii apofatycznej można uznać za dodatkowy wynik tej pracy.

Przedstawienie samozwrotnych paradoksów apofatycznego myślenia o Bogu (wraz z analizą prób ich usuwania lub obchodzenia) zostało w kolejnych rozdziałach uporządkowane według klucza wyznaczonego przez najpopularniejsze interpretacje tej doktryny oraz związane z nimi aspekty logiczne. W świetle definicji 1.0.1 – 1.0.8 teologię negatywną można rozumieć m.in. jako doktrynę, według której ludzki język nigdy nie będzie dostatecznie zdolny do tego, by wyrazić transcendentną naturę Boga. Bóg leży „poza” i „ponad” niedoskonałymi pojęciami ludzkiego języka i ostatecznie żadnego z nich nie można mu przypisać. Modelowym reprezentantem tego rodzaju myślenia jest Pseudo-Dionizy Areopagita. Taką interpretację teologii apofatycznej (szczegółowo przedstawioną w rozdziale 2) nazywam teologią milczenia, ponieważ głosi ona, że o Bogu nic nie możemy powiedzieć a jakiegokolwiek środki służące do jego opisu są niewspółmierne i nieadekwatne. W konsekwencji Bóg pozostaje niewysławialny, niewyraźalny i nieopisywalny. Teoria ta akcentuje językowy wymiar transcendencji Boga i pozwala ukazać teologię apofatyczną w aspekcie semantycznym. To do tej interpretacji najczęściej odwołują się autorzy, których celem jest obrona apofatycznej doktryny przed zarzutami o bycie teorią logicznie

³⁴J. Woleński, *Metateoretyczne problemy epistemologii*, „Diametros”, vol. 6 (2005), s. 72.

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/>>. Zob także rozdz. 2.3.

sprzeczną. Teologia milczenia zaangażowana jest bowiem w paradoks Niewyraźnego analogiczny do semantycznego paradoksu kłamcy: skoro twierdzimy, że o Bogu nic nie da się powiedzieć, właśnie o nim coś powiedzieliśmy, przeczy my zatem sami sobie.

Niektórzy z autorów – tacy jak np. John J. Jones oraz John Hick – próbują obronić spójność teologii apofatycznej nie wykorzystując w tym celu żadnych zaawansowanych środków formalnych. W filozoficznej analizie tekstów Dionizego Jones stosuje czasem pojęcia zakresu logiki, ale (jak się wydaje) w większości przypadków w znaczeniach odmiennych od tych znanych z logicznych rozważań. Jego obrona polega uznaniu orzeczenia „jest” w wypowiedziach Dionizego za wyrażenie metaforyczne. Mimo wstępnych deklaracji, nie pozbywa się paradoksu ciążyącego na tej doktrynie, lecz godzi się na niego nazywając go nawet „tautologią” (*sic!*): Bóg jest niepojmowalny dlatego, że nie możemy pojąć jego niepojmowalności.

O ile teologia apofatyczna w rekonstrukcji Jonesa jest tylko nieco bardziej klarowna od pierwotnej treści oryginalnych pism teologów negatywnych, o tyle Hick podchodzi do zagadnienia apofatyizmu w sposób nieco bardziej metodyczny. Na paradoksalny charakter tej teorii napotyka w badaniach fenomenu pluralizmu religijnego. W celu pozbycia się paradoksu stosuje strategię polegającą na podzieleniu zbioru własności na dwie klasy – klasę własności substancjalnych oraz klasę własności formalnych – i ograniczeniu orzekania o Bogu tylko do tej drugiej. Przy takiej strategii własność „taki, że nie przysługują mu własności substancjalne” musi należeć do dopuszczonej w mowie o Bogu klasy własności formalnych. Jednakże, jak pokazują krytycy Hicka, zaproponowany przez niego podział jest co najmniej niejasny albo – w najlepszym razie – przebiega w nieodpowiednich miejscach. Okazuje się także, że taka koncepcja uwikłana jest w ten sam rodzaj cyrkularności myślenia, którego miała się pozbywać. Propozycjom tym poświęcone są odpowiednio rozdziały 3 oraz 4.

Szeroko dyskutowana praca Hicka jest częstym źródłem inspiracji dla innych badaczy zajmujących się teologią negatywną – także takich, którzy w obrębie swoich analiz wykorzystują już pewne podstawowe narzędzia logiczne. Jednym z takich badaczy jest Peter Kügler. Punktem wyjścia jego badań jest metafora „ciemności”, którą uważa za centralną ideę apofatyizmu. W swoich analizach ostatecznie sprowadza ją do tezy o boskiej niewysławialności, którą próbuje wyrazić w półformalny sposób w postaci dwóch zasad – uniwersalnej i egzystencjalnej zasady teologii negatywnej. On sam, z pewnego osobliwego powodu preferuje tę drugą – głoszącą, że nie istnieje żadna własność taka, że Bóg ją posiada lub nie posiada. Obie zasady stoją w sprzeczności z prawem wyłączonego środka. Logika intuicjonistyczna, która wydaje się naturalnym kandydatem na model dla takich rozważań zostaje jednak wykluczona z powodu posiadania pewnej niepożądaney własności (dopuszcza równoważność obu zasad). W świetle braku odpowiedniego modelu trudno mówić o zachowaniu spójności w ramach w ten sposób analizowanej teorii. Dodat-

kowo teologia apofatyczna rozumiana w myśl zarówno uniwersalnej, jak i egzystencjalnej zasady, nie staje się wcale wolna problemu samozwrotności. Pomysł Küglera poddany jest krytyce w rozdziale 5.

Bardzo podobną strategię radzenia sobie z antynomiami teologii apofatycznej proponuje Jerome I. Gellman, choć jego punkt wyjścia jest nieco inny – ocenia on adekwatność różnych teorii języka religijnego. W jego badaniach teologia apofatyczna stanowi jedną z takich teorii, w ramach której jakkolwiek predykat języka „skończonych bytów” nie może być prawdziwie orzekany o Bogu. By uprawomocnić to twierdzenie Gellman wprowadza (semantyczne) pojęcie przedmiotowego zakresu odniesienia predykatu. W jego rozumieniu główna teza teologii milczenia głosi, że Bóg nie należy do przedmiotowego zakresu odniesienia żadnego z predykatów ludzkiego języka. Ta teza stanowi przedmiot mojej krytyki. Jednakże Gellman sam ostatecznie odrzuca teologię negatywną jako teorię oferującą nieadekwatną analizę znaczenia języka religijnego.

W ostatnich latach pewne ożywienie zainteresowania analitycznym podejściem do teologii apofatycznej wywołała praca Jonathana D. Jacobsa, w której broni on spójności teologii milczenia angażując metametafizyczne pojęcie fundamentalności. Na te potrzeby tworzy on pewien niestandardowy rachunek modalny, w obrębie którego konstruuje tezę głoszącą, że nie istnieje żaden prawdziwy fundamentalny sąd o Bogu. Sytuację teologii apofatycznej obrazuje on przy użyciu metafory „teologicznego pokoju” w którym mielibyśmy się ograniczyć do wypowiadania wyłącznie sądów fundamentalnych. O tym, że nie da się „wejść” do takiego pokoju przekonuję w rozdziale 7.

Wedle mojej najlepszej wiedzy pierwszym logikiem, który próbował zmierzyć się z paradoksalnym charakterem doktryny apofatycznej jest Józef Maria Bocheński. Co więcej, należy przyznać, że jego rozważania są najzupełniej trafne. Skoro teoria Niewysławialnego produkuje samozwrotne paradoksy przypominające paradoks kłamcy, w celu usunięcia tej samozwrotności rozsądnym wydaje się zaangażowanie znanych strategii pozbywania się antynomii semantycznych. Proponuje on zatem rozwiązanie przypominające klasyczną teorię prawdy Alfreda Tarskiego, w której centralnym pojęciem jest już nie prawda czy też prawdziwość zdań, lecz (nie)wysławialność terminów. Problemy nękające to rozwiązanie sygnalizuję w rozdziale 8. Ostatecznie jednak również sam Bocheński odrzuca teologię milczenia z innych, pozalogicznych powodów.

Ciekawa próba logicznej rekonstrukcji tego typu myślenia teologicznego została omówiona w rozdziale 9. Jej autor, Paweł Rojek, umieszcza ją w ramach całej typologii różnych interpretacji doktryny Pseudo-Dionizego Areopagity, do których próbuję dopasować pewne modele formalne. Swojej własnej propozycji Rojek nadaje etykietę „pozytywnej teologii negatywnej” postulując w jej ramach istnienie wyróżnionego zjawiska językowego, które nazywa „pozytywną negacją”. Podaje on także zestaw aksjomatów mających formalnie wyznaczać znaczenie nowego, postulowanego w ten sposób spójnika, choć – jak się okazuje – można podawać w wątpliwość ich niesprzeczność i niezależność. Praca Rojka

ma charakter szkicowy i przygotowawczy. Jednakże pewne ustalenia w niej zawarte dały asumpt do wyróżnienia w niniejszej pracy kolejnej interpretacji i aspektu teologii negatywnej.

Przytoczony powyżej zestaw definicji 1.0.1 – 1.0.8 dopuszcza także taką interpretację apofatycznej doktryny, w myśl której Bóg jest nie tyle niewysławialny, niewyraźalny i nieopisywalny, co niepoznawalny, niepojmowalny i niemożliwy do zrozumienia. Krótko mówiąc, interpretacja ta przesuwając apofatyczne akcenty z języka na poznanie i z mówienia na myślenie. Określam ją mianem teologicznego sceptycyzmu, ponieważ w jej ramach kwestionuje się możliwość zdobycia i posiadania jakiegokolwiek wiedzy o Bogu. Akcentuje ona poznawczy wymiar boskiej transcendencji oraz pozwala ukazać teologię apofatyczną w aspekcie epistemicznym. Przykładem myśliciela uprawiającego teologię apofatyczną w oderwaniu od jej językowego komponentu jest Mojżesz Majmonides. Sceptycyzm teologiczny, podobnie jak teologia milczenia, uwikłany jest samozwrotny paradoks Niepoznawalnego: skoro utrzymujemy, że Bóg jest niepoznawalny, ostatecznie coś o nim wiemy – mianowicie to, że jest niepoznawalny. Podobieństwa i różnice między tymi dwoma interpretacjami teologii negatywnej – także w szerszym, filozoficznym kontekście – szczegółowo omawiam w rozdziale 10. Natomiast w kolejnym, 11 rozdziale argumentuję, że gdy do formalnej rekonstrukcji teologicznego sceptycyzmu zaprzęgniemy logikę epistemiczną, przybierze on postać znanych paradoksów epistemicznych: problemu Moore’a, paradoksu Churcha-Fitcha oraz paradoksu znawcy. Tę obserwację również można uznać za dodatkowy wynik niniejszego opracowania. Pozwalają one sądzić, że logiczne problemy teologii apofatycznej mają tę samą samozwrotną strukturę niezależnie od tego, czy rozpatrywane są w jej aspekcie semantycznym czy epistemicznym.

Wielu komentatorów podkreśla, że mistycyzm teologii apofatycznej jest spuścizną po neoplatońskiej szkole filozoficznej późnego antyku. Neoplatonicy na szczycie ściśle zhierarchizowanej ontologii umieszczali absolutną, niepodzielną, konieczną i niewysławialną Jednię. Rzeczywiście, ich metafizyczne rozważania do złudzenia przypinają *mutatis mutandis* apofatyczne przemyślenia teologów, a pewne fragmenty ich pism byłyby wręcz nieodróżnialne, gdyby zamiast filozoficznego pojęcia Jedni użyć w nich teologicznego terminu „Bóg”. O neoplatońskich źródłach teologii negatywnej zdaję sprawę w rozdziale 12, co daje mi pretekst do zreferowania i poddania krytyce dosyć egzotycznej formalnej rekonstrukcji tej doktryny w ramach algebry zbioru potęgowego. W obrębie tej rekonstrukcji zbiór potęgowy uporządkowany jest relacją inkluzji a Bóg utożsamiony jest z elementem największym takiej struktury. Wydaje się jednak, że przy pewnym niepozornym z punktu widzenia intuicji stojących za tą rekonstrukcją założeniu można w jej obrębie wykazać pewien rodzaj sprzeczności przypominającej antynomię Russella.

W kontekście powyższych wyjaśnień kryterium wyboru logicznych aspektów teologii apofatycznej staje się oczywiste – wybrane zostały te aspekty, które są najsilniej związane z najpopularniejszymi interpretacjami tego rodzaju teologicznego myślenia. Zatem zasad-

niczo wyróżniam trzy takie interpretacje, które nazywam odpowiednio teologią milczenia, teologicznym sceptycyzmem oraz mistycyzmem o pochodzeniu neoplatońskim a w ich obrębie przedstawiam teologię negatywną w aspekcie semantycznym, epistemicznym oraz teorio-porządkowym. Dodatkowo, do szczegółowych analiz wybrane zostały te aspekty apofatycznej doktryny, które mają silniejsze związki z rozważaniami z zakresu logiki formalnej oraz takie, które podnoszone są literaturze przedmiotu w ramach obrony teologii negatywnej przed sprzecznościami (w szczególności w opracowaniach, których autorzy wprost deklarują chęć lub próbę takiej obrony).

Już na pierwszy rzut oka widać pewną dysproporcję między trzema w ten sposób wyodrębnionymi częściami pracy. Cześć pierwsza, ukazująca teologię apofatyczną w aspekcie semantycznym (oraz logicznym *sensu largo*), jest bardziej obszerna niż pozostałe. Dzieje się tak z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, teologia milczenia to najpopularniejsza z interpretacji teologii negatywnej. Ta właśnie interpretacja oraz związany z nią aspekt semantyczny (i ogólnologiczny) są najchętniej i najczęściej podejmowane i analizowane w filozoficznych opracowaniach na temat apofatycznej doktryny. Po drugie, w części im poświęconej zawarłem także te rozważania, które – mimo wstępnych bezpośrednich deklaracji – do obrony spójności apofatyizmu nie angażują środków i metod logiki formalnej. Po trzecie, pewne fragmenty ostatniego rozdziału tej części poświęconego pozytywnej teologii negatywnej do pewnego stopnia przenoszą już akcenty na epistemiczny aspekt apofatyizmu, któremu poświęcono kolejną część. Oryginalna koncepcja Rojka mieści się jednak w zakresie interpretacji rozumianej jako teologia milczenia.

Ostateczny wynik tej pracy jest negatywny. Jak przekonuję w każdym z jej krytycznych rozdziałów, wszystkie analizowane tu próby zachowania spójności teologii apofatycznej okazują się nieskuteczne, przynajmniej do pewnego stopnia. Zasadniczo autorom poddawanych dyskusji opracowań nie udaje się zaproponować takiej rekonstrukcji (dowolnej interpretacji) teologii apofatycznej, która byłaby jednocześnie logicznie poprawna i spójna a teologicznie adekwatna i trafna. Nie oznacza to jednak, by teorie i interpretacje teologicznej doktryny apofatycznej nie mogły być badane narzędziami logiki formalnej. Wręcz przeciwnie: uważam, że takie badania mogą być obustronnie korzystne. Z jednej strony wydaje się, że negatywny wynik niniejszej pracy zostałby przyjęty przez reprezentantów teologii apofatycznej z ulgą i radością. Ostatecznie obecność antynomii i paradoksu tam, gdzie dotykamy granic ludzkiego poznania, nie wydaje się niczym zaskakującym a i one – w obrębie rozumienia wyznaczonego przez apofatyczny mistycyzm – mogą stanowić drogę do zjednoczenia z transcendentnym Bogiem. Z drugiej strony teologia apofatyczna może z powodzeniem stać się probierzem czy też „papierkiem lakmusowym” pewnych rozwiązań wypracowywanych w ramach logiki czy filozofii języka, albo chociaż „słomianą kukłą” poddawaną trywialnej krytyce w ramach kontrprzykładu lub przeciwnie: sztandarowym przykładem służącym do zilustrowania pewnych proble-

mów logicznych i filozoficzno-językowych – tak, jak ma to miejsce w przypadku paradoksu kłamcy. Filozoficzny potencjał teologii apofatycznej jest imponujący, z czego po krótko jeszcze zdaję sprawę na zakończenie niniejszych rozważań.

W końcu, należy przyznać, że mimo iż w niniejszej pracy elementy logiki formalnej używane są do analizy i rekonstrukcji modeli teologii negatywnej, a także do przedstawienia pewnych partykularnych dowodów lub wyciągnięcia konsekwencji z formalnie zrekonstruowanych tez, nie jest ona pracą z zakresu logiki formalnej – w tym sensie, w jakim mówi się, że formalizacja teorii filozoficznych nie przekształca ich w logikę³⁶. Nie zawiera ona żadnego nowego, oryginalnego i substancjalnego wyniku, który mógłby powiększyć korpus wiedzy logicznej (np. w postaci dowodu lub uogólnienia jakiegoś zaawansowanego twierdzenia). Można jednak włączyć ją w szereg zastosowań logicznych lub sklasyfikować jako pracę z logiki w szerokim sensie. Z drugiej strony niniejsze opracowanie bynajmniej nie pretenduje do bycia uznanym za rozprawę z teologii, choć jego autor żywi nadzieję, że teolog uzna umieszczone w nim wywody za warte uwagi. Wreszcie, uważam także, że nie będzie w błędzie ten, kto ze względu na stosowaną metodę zaliczy zawarte w tej pracy rozważania w poczet filozofii analitycznej – z uwagi na przedmiot analizowanych w ten sposób teorii: analitycznej filozofii Boga lub analitycznej filozofii religii.

³⁶Por. J. Woleński, *Metateoretyczne problemy epistemologii*, dz. cyt., s. 72.

Część I

Aspekt semantyczny (oraz logiczny
sensu largo)

Rozdział 2

Teologia apofatyczna jako teologia milczenia

Jedna 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 co do zasady 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

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

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.

2.1 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 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

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 – niewyrażalny, niewysłowny (2 Kor 12, 4); ἀνεκδιήγητος – niewysłowny, 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 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.

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 coś 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 mylą Boga z przedmiotami, zaś inni „profani” – prawdopodobnie ma tu na myśli środkowych platoników – z pojęciami. W innym tekście próbuje przedstawić, jak ci ostatni mogliby krytykować wykorzystywanie materialnych obrazów do przedstawienia Boga, preferując raczej utożsamianie Boga z pojęciem lub pojęciami:

któs [...] 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 absurdalnych 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

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.

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

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 cegokolwiek¹¹.

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.

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 świę-

¹¹Por. niżej – rozdz. 3.

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.

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

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

tej. 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 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.

2.2 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 opisanie Boga w należyty sposób. Stanowisko to jest zdecydowanie mniej popularne. Najpoważniejszym autorem, który reprezentuje taki pogląd, jest John Hick. Twierdzi on, że

¹⁶Tenże, *Teologia mistyczna*: V.

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

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 teologii²⁰. 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 uchwycić²¹.

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 niewyraźalny²².

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

Jedną za 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 [...]²³.

Ponieważ w ramach tej interpretacji teologii negatywnej największy nacisk kładzie się na to, że Bóg jest zasadniczo, istotowo i substancjalnie niewysławialny, nieopisywalny

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

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

²⁰ Por. T. Dzidek, *Teologia apofatyczna. Uznana bezradność rozumu*, [w:] Tenże, *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001, ss. 275-314

²¹ P. 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 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.

²² J.D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God...*, dz. cyt., s. 159.

²³ J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 415.

i niewyrażalny a ludzki język nie jest w stanie w żaden sposób powiedzieć o nim czegokolwiek, często nazywa się ją *teorią Niewyrażalnego*, *teorią Niewysłowionego*²⁴ lub nawet *teologią milczenia*²⁵.

2.3 Paradoksalny charakter teologii milczenia

Teologia apofatyczna 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:

w tej teorii, mówiąc, że natura Boga jest zasadniczo niewyrażalna, opisujemy właśnie naturę Boga – jest mianowicie zasadniczo niewyrażalna. Innymi słowy, ci, którzy bronią tego stanowiska, nie mogą tego robić nie przecząc sobie²⁶.

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'²⁷.

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 opisuje²⁸.

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.

²⁴Taką 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.

²⁵Autorem 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.

²⁶M. 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.

²⁷J. 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.

²⁸Tamże.

„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 przekonaniami i wynikającymi z nich oczekiwaniami²⁹ czy z „powszechną opinią”³⁰. 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 zmagani. W obliczu nietrywialnych sprzeczności należało odnaleźć błąd ukryty w dowodzie, dokonać rewizji założeń lub zrekonstruować cały system. Znanym przykładem z zakresu logiki będzie tutaj paradoks kłamcy, który inspirował 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 Schrödingera³¹.

Paradoksy samoodniesienia (zwane także paradoksami samoodnoszenia³², samozwrotności³³, cyrkularności³⁴ lub, rzadziej, autoreferencji³⁵) to najczęstsza grupa paradoksów badanych narzędziami logicznymi. Do grupy tej należą najchętniej rozważane tzw. paradoksy semantyczne³⁶ (na przykład paradoks kłamcy), paradoksy teoriomnogościowe³⁷ (na przykład paradoks Russella) czy paradoksy epistemiczne³⁸ (na przykład

²⁹Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 7.

³⁰Zob. 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/>>.

³¹Fizyczne „paradoksy” często nie zwierają logicznych sprzeczności, ale bez wątpienia można je uznawać za paradoksy w tym szerszym, ogólnym sensie.

³²Por. Z. Tworak, *Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów. O problemie antynomii*, ser. *Filozofia i logika*, nr 89, Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004, rozdz. 4.

³³Por. np. J. Woleński, *Samozwrotność i odrzucanie*, „Filozofia Nauki”, vol. 1 (1993), nr 1, ss. 89-102.

³⁴Por. P. Łukowski, dz. cyt., ss. 178-250.

³⁵Por. np. R. Poczobut, *Paradoksy w wyjaśnianiu świadomości*, „Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL”, vol. 26 (2013), nr 1(101), ss. 62-80

³⁶Paradoksy semantyczne czasem nazywane są także „syntaktycznymi” lub, rzadziej, „epistemicznymi”. Por. P. Łukowski, dz. cyt., s. 185. W niniejszej pracy termin ten rozumiem w standardowy, ugruntowany w logice sposób wyznaczony m.in. klasyczną pracą Ramseya, jako paradoksy, w których istotną rolę odgrywają pojęcia oznaczania i odnoszenia się. Zob. F.P. Ramsey, *The Foundations of Mathematics*, „Proceedings of the London Mathematical Society”, vol. s2-25 (1926), nr 1, ss. 338-384.

³⁷Ramsey nazywał takie paradoksy „logicznymi”. Zob. tamże.

³⁸Związane z pojęciem wiedzy. Zob. R. Sorensen, *Epistemic Paradoxes*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. wiosna 2022, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/epistemic-paradoxes/>>.

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 logicznych³⁹. By dostrzec tę strukturę prześledźmy kilka przykładów samozwrotnych paradoksów semantycznych.

Paradoks Grellinga-Nelsona⁴⁰

Przymiotnik nazwiemy autologicznym, jeśli posiada wyrażoną przez siebie własność – na przykład „polski”, „pięciogłoskowy”, „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 heterologiczności, a zatem jest autologiczny. W konsekwencji „heterologiczny” jest przymiotnikiem autologicznym wtedy i tylko wtedy, gdy jest przymiotnikiem heterologicznym.

Paradoks liczb Richardowskich⁴¹

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”.

³⁹Zob. G. Priest, *The Structure of the Paradoxes of Self-Reference*, „Mind”, vol. 103 (1994), nr 409, ss. 25-34. Zob. także 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/>>.

⁴⁰Por. K. Grelling, *The Logical Paradoxes*, „Mind”, vol. 45 (1936), nr 180, ss. 481-486.

⁴¹Por. 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 zamożności ilustrowanej przedstawianymi tu paradoksami.

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 siedmiokrotnie
4	liczba naturalna równa sumie swoich dzielników
\vdots	\vdots
n	liczba naturalna k , która nie posiada własności wyrażonej k -tą definicją
\vdots	\vdots

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.

Paradoks kłamcy⁴²

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

(l) Zdanie l jest fałszywe.

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

Paradoks Niewyrażalnego

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

⁴²Paradoks 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.

W myśl teologii milczenia jedynym sposobem wyrażenia Boga jest stwierdzenie, że jest on niewyraźalny.

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

Oczywiście, powyższy paradoks⁴³ 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 – 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 nonsens⁴⁴. Mówiąc bardziej 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 samowrotnością 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 apofatyzmu)

Teologia negatywna powstawała i była rozwijana w obrębie wszystkich wielkich tradycji religijnych⁴⁵ 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.

⁴³Różne 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.

⁴⁴Dobry 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.

⁴⁵Por. 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.

„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 wątpić⁴⁶) i starali się zachowywać prawomyślność wiary – zachowywali i wyznawali wszystkie tezy i dogmaty swoich 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 niewyraźnego, niepojmowalnego i ponad umysłem, potrafili wchodzić w zażarte spory o bardzo precyzyjne sformułowania dogmatyczne, jak np. rozróżnianie między *ὁμοούσιον* i *ὁμοιούσιον* czy w spór o *Filioque*.

„Zewnętrzny” paradoks teologii milczenia w swojej twierdzeniowej postaci polega więc na utrzymywaniu, że Bóg jest nieopisywalny, niewyraźny 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 badaczy⁴⁷ 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 powiedzieć⁴⁸. Po drugie, trudno czemuś takiemu przypisywać jakąkolwiek wartość – w zasadzie nie wiedząc czemu jakaś wartość ma być przypisywana. Jak formułuje to Bocheński:

⁴⁶W 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...*, dz. cyt., ss. 168-171.

⁴⁷Wśród 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. 2.4.

⁴⁸Zob. dyskusję w sekcji 2.4 poniżej.

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 niewysłowione⁴⁹.

„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 badacze⁵⁰ mówią w jego kontekście o niezgodności teologii apofatycznej z praktyką religijną. Z tego powodu paradoks ten można także nazwać paradoksem performatywnym, praktycznym 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 także bezpośrednie odwołania do paradoksów „zewnętrznych” – w pewnych przypadkach w celu obrony apofatyizmu i przed tym rodzajem paradoksu⁵¹, w innych po to, by argumentować przeciw teologii milczenia, mimo przekonania o zachowaniu jej spójności w zakresie paradoksu Niewyraźnego⁵².

2.4 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 wyznanie wiary (tu oznaczony jako $\phi(x)$):

$$G(x) \equiv_{\text{def}} \exists x(\phi(x) \wedge \forall y(\phi(y) \rightarrow x = y))^{53}.$$

⁴⁹J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 356.

⁵⁰Np. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 225.

⁵¹Zob. rozdz. 7.

⁵²Zob. rozdz. 8.

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

$\forall x(G(x) \rightarrow W(x))$ 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 ontologicznym⁵⁴. 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*”⁵⁵.

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* Mistra Eckharta, w których nazywa on Boga bezimiennym, ponieważ „wszystkie nazwy, jakie mu nadaje dusza, pochodzą od jej umysłu”⁵⁶. Stace argumentuje, że w celu uniknięcia sprzeczności

⁵³Por. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., §21.1. Oczywiście, taki iloczyn mógłby zostać zastąpiony kwantyfikacją po predykatkach w logice drugiego rzędu.

⁵⁴Co nie oznacza, że pozbawione jest jakichkolwiek wymogów. Jednym z warunków, jaki powinno ono spełniać, jest warunek niesprzeczności.

⁵⁵A. Olszewski, *Pewna krytyka teologii naturalnej*, „Analecta Cracoviensia”, vol. 46 (2014), s. 214.

⁵⁶Mistrz Eckhart, *Kazanie 80*, [w:] Tenże, *Kazania*, tłum. i oprac. W. Szymona, W drodze, Poznań 1986, s. 436.

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 bezimiennego, ponieważ – mimo, iż ma On nazwę własną – nie ma dla Niego nazwy w sensie słowa oznaczającego pojęcie⁵⁷.

W podobnym tonie wypowiada się Soskice⁵⁸ 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. Alstona⁵⁹ oraz Michaela Durranta⁶⁰. 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 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”⁶¹?

⁵⁷W.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.

⁵⁸J.M. Soskice, *Metaphor and Religious Language*, Clarendon Press, Oxford 1985, s. 24.

⁵⁹Zob. W.P. Alston, *Ineffability*, „The Philosophical Review”, vol. 65 (1956), nr 4, ss. 506-522.

⁶⁰Zob. 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.

⁶¹M. Durrant, *The Meaning of 'God'...*, dz. cyt., s. 73.

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 nie 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 deskrypcją⁶².

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 metajęzyka. [...] Sprawa ta jest ciekawa sama w sobie i wymagałaby pogłębionego studium⁶³.

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 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.

⁶²J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 381.

⁶³A. Olszewski, *Pewna krytyka...*, dz. cyt., ss. 214-215.

Rozdział 3

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.

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:

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

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 wszechpiekny, i bezkształtny, i pozbawiony 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.

3.1 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 zestawiać kilka twierdzeń, które w języku naturalnym nie mogą służyć do opisanego 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, 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.

3.2 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

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

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, 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

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.

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

mówienia o Bogu – w przeciwieństwie do zaprzeczeń jednostkowych „negacja odnosi się do (nie)możliwości poznania i powiedzenia czegokolwiek o Bogu. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, reguła drugiego rzędu posługiwania się nazwami pierwszego rzędu”⁷.

3.3 Dyskusja

Wydaje 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 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 łącznik „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

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.

⁹Tamże, s. 365.

tłumaczenia Jonesa „tautologiczności” negacji Dionizego – skoro nie pojmujemy niepojmowalności Boga, skąd wiemy, że jest niepojmowalny? W końcu, skoro negacja dotyczy niemożliwości powiedzenia czegoś 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 rozstrząsań logicznych. Pomimo tego, żaden z tych terminów nie został właściwie zdefiniowany. Ktoś, kto chciałby odsłonić logiczną strukturę teologii apofatycznej bazując na tej interpretacji, mógłby 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!*).

¹⁰Tamże, s. 369.

Rozdział 4

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 średnio-wiecznego 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.

4.1 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.

William Rowe¹² – tak, jak większość głosów krytycznych – podkreśla brak rzetelnego zdefiniowania tak ważnych dla tej koncepcji pojęć. Bazując na pracy Hicka próbuje

⁷Por. rozdz. 2.3.

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.

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

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 odczycie 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.

4.2 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 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).

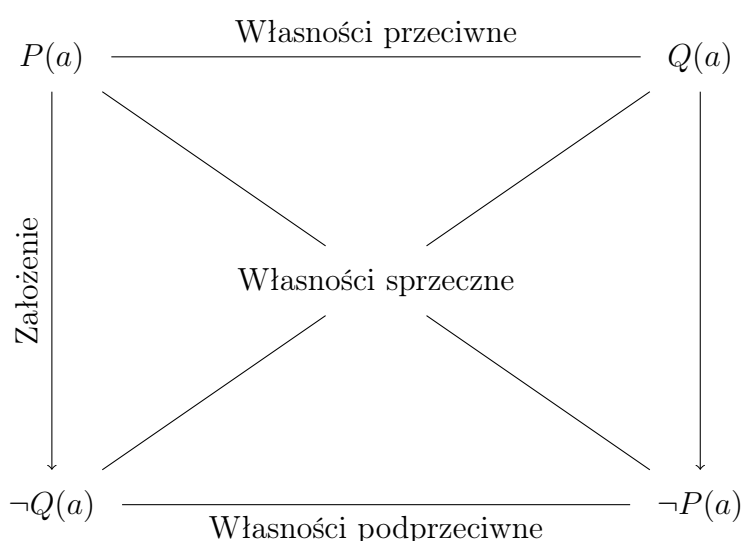
Tak, jak zdania przeciwne nie mogą być jednocześnie prawdziwe – tak własności przeciwnych nie można przypisać jednocześnie temu samemu obiektowi. Nie wyklucza to jednak

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.

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 Niewysłowionego 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 zachodzi $\forall x(P(x) \rightarrow \neg Q(x))$.

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

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

¹⁷Zob. Tamże, ss. 147-149.

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 jakiegokolwiek 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 wprawdzie 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).

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.

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 nieisteistyczny”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 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”

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.

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

– 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 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 rudymenarne 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 fałszywe – o ile tylko traktujemy

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, Tübingen 2020, ss. 191-206.

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

je 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 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.

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

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

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

Rozdział 5

Uniwersalna i egzystencjalna zasada teologii negatywnej

5.1 Metafora ciemności

Punktem wyjścia rozważań Petera Küglera¹ są pisma Pseudo-Dionizego Areopagity. Uważa on, że kluczową zarówno dla rozważań Dionizego, jak i dla całego nurtu religijnego mistycyzmu, jest metafora ciemności². W szczególności sądzi, 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 tezę, nietrudno

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 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

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 utrzymywanie „ciemności” jako metafory Boga przy jednoczesnym zachowaniu tezy, że religijny język metaforyczny presuponuje pewne dosłowne przekonania o Bogu⁵.

5.2 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, 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) zasadą teologii negatywnej (ENT).

(ENT) Nie istnieje własność Q taka, że Bóg posiada lub nie posiada Q .

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.

Zanim posuniemy się dalej w naszych rozważaniach przedstawmy powyższe zasady w nieco bardziej formalny sposób. Skoro UNT wykorzystuje kwantyfikację po własnościach, na potrzeby jej formalizacji najrozsądniej będzie zaadoptować logikę drugiego rzędu. W takim ujęciu UNT przybierze postać

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

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

$$(5.1) \quad \forall_Q \neg(Q(g) \vee \neg Q(g)) \quad (UNT')$$

$$(5.2) \quad \neg(B(g) \vee \neg B(g)) \quad (5.1, \forall \text{ elim.})$$

$$(5.3) \quad \neg B(g) \wedge B(g) \quad (5.2, \text{p. De Morgana, } \neg\neg \text{ elim.})$$

$$(5.4) \quad B(g) \quad (5.3, \wedge \text{ elim.})$$

$$(5.5) \quad \neg B(g) \quad (-||-)$$

contr. 5.4, 5.5

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

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

Jednakże w takim wypadku oddanie naturalno-językowego terminu „Bóg” przy pomocy predykatu prowadzi do dodatkowych niepożądanych konsekwencji. Jedną z nich jest zdanie, że coś jest Bogiem wtedy i tylko wtedy, gdy nim nie jest:

$$(5.6) \quad G(x) \equiv \forall_Q \neg(Q(x) \vee \neg Q(x)) \quad (UNT'')$$

$$(5.7) \quad G(x) \equiv \neg(G(x) \vee \neg G(x)) \quad (5.6, \forall \text{ elim., syl. hip.})$$

$$(5.8) \quad G(x) \equiv \neg G(x) \wedge G(x) \quad (5.7, \text{p. De Morgana, } \neg\neg \text{ elim., syl. hip.})$$

$$(5.9) \quad G(x) \equiv \neg G(x) \quad (5.8, \wedge \text{ elim.})$$

$$(5.10) \quad G(x) \quad (\equiv \text{ elim., p. Claviusa 5.9})$$

$$(5.11) \quad \neg G(x) \quad (-||-)$$

contr. 5.10, 5.11

Z powodu powyższych problemów w tejże sekcji będę traktował termin „Bóg” jako nazwę własną. Za takim ujęciem stoją jeszcze dwa argumenty. Po pierwsze, ułatwi to porównanie zasad Küglera z tymi formalnymi ujęciami teorii Niewysłowionego, w których użycie predykatu w celu oddania słowa „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') $\neg \exists_Q (Q(g) \vee \neg Q(g))$.

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 wrzoną 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.

5.3 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 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

⁷Por rozdz. 2.4.

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.

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.

5.4 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 przy-

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

¹²Zob. rozdz. 4.

padkach 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:

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

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:

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

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

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

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

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 opisuje w P. Urbańczyk, *Geneza intuicjonistycznego rachunku zdań i Twierdzenie Gliwienki*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 56 (2014), ss. 33-56.

$\not\models A \vee \neg A$ 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 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 2.3, 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 po-

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.

¹⁸Zob. rozdz. 2.3 a także G. Priest, *What so bad about contradictions?*, „The Journal of philosophy”, vol. 95 (1998), nr 8, ss. 410-426.

dobnych 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.

Rozdział 6

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 jakikolwiek 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.

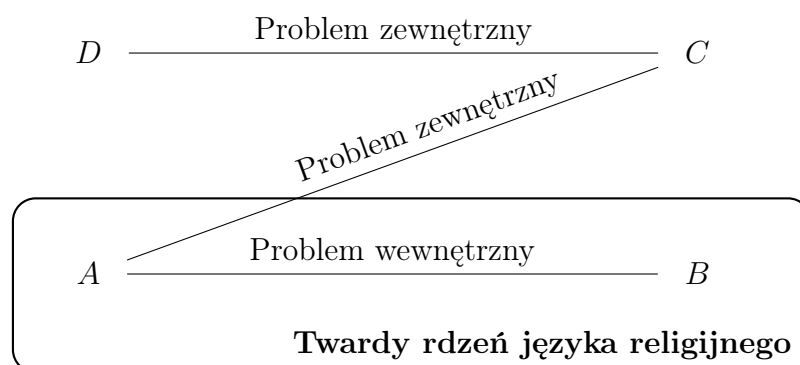
6.1 Wewnętrzne i zewnętrzne problemy języka religijnego

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 tradycji chrześcijańskiej, najważniejszym fragmentem języka religijnego są teksty biblijne i pisma Ojców Kościoła, a – dajmy na to – testy publikowane we współczesnych poradnikach kaznodziejskich czy

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

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.

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).

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

6.2 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 6.2.1 (Zakres przedmiotowy predykatu). Zakres przedmiotowy predykatu P to dziedzina obiektów, o których można znacząco orzec P lub jej 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 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 $\text{nie-}P$.

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 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.

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.

6.3 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 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:

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

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

$$(6.1) \quad UNT' \equiv SNT'.$$

⁷Zob. tamże.

⁸Tamże.

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, jego ujęcie teologii negatywnej nie może być 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 indywiduowej, 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 Gellmana w postaci SNT’ może nie wydać się dla wszystkich satysfakcjonująca. SNT’ zdaje się nie wyrażać dostatecznie dobrze sensu SNT, ponieważ definicja 6.2.1 przedmiotowego zakresu predykatu, 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 uniwersum, 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

⁹Zob. rozdz. 5.4.

¹⁰Por. rozdz. 2.4.

¹¹Skoro $SNT' \equiv UNT'$, dowód tego faktu został przedstawiony w rozdziale 5.2.

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 $\Delta(B)$ ($-\Delta(B) = U \setminus \Delta(B)$). Niech SR_B oznacza zakres przedmiotowy predykatu B . Zgodnie z definicją 6.2.1:

$$(6.2) \quad SR_B = \Delta(B) \cup -\Delta(B).$$

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

$$(SNT'') \quad \Delta(g) \notin SR_B = \Delta(B) \cup -\Delta(B) = U$$

gdzie przez stałą indywiduową g oznaczyliśmy wyróżniony obiekt z naszego uniwersum – 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 do dyspozycji 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 7

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 broniona 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 jednoczesne utrzymywanie, że Bóg jest niewysławialny i jest „jakiś”, że nic o nim nie można powiedzieć przy jednoczesnym twierdzeniu, że – na przykład – jest jeden w trzech osobach itp.

7.1 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

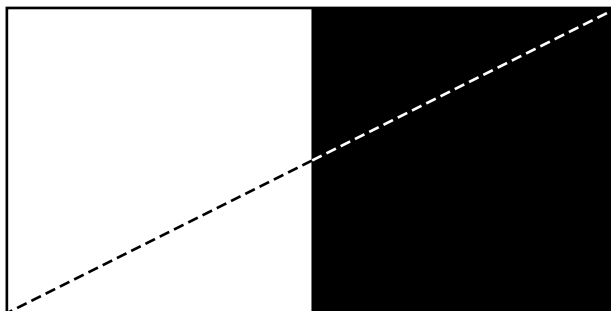
¹J. D. Jacobs, *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God. Fundamentality and Apophatic Theology*, [w:] *Oxford Studies in Philosophy of Religion*, vol. 6, red. J. Kvanvig, Oxford University Press, Oksford 2015, ss. 158–176. W ostatnich latach ta właśnie praca zwróciła uwagę analitycznych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

²*Sic!* 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*

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 Jacobsowi 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 (rys. 3). 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.



Rysunek 3: Eksperyment myślowy Sidera. Dwukolorowy prostokąt, którego części zamalowane każdym z kolorów mają równe pola powierzchni.

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 przyjęła się idiomatycznie 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 *pod względem koloru* na dwie równe części wzdłuż osi przechodzącej przez środki jego dłuższych boków, uznaje ona, że prostokąt podzielony jest *kolorystycznie* 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”. Załóżmy 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 poprzez 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”):

$$(7.1) \quad \not\models \neg \mathcal{F}A \rightarrow \mathcal{F}\neg A$$

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

$$(7.2) \quad \vdash \mathcal{F}A \rightarrow A.$$

⁷Por. tamże.

⁸Pomysł na wprowadzenie takiego operatora został zaczerpnięty 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 funktora \mathcal{F} do pełnienia roli wyłącznie operatora zdaniowego jest słuszne. 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.

Prawdy fundamentalne, czyli 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 w ją w sposób niedostateczny, nazywane przez Jacobsa prawdami niefundamentalnymi lub przygodnymi, będziemy zapisywać jako $A \wedge \neg \mathcal{F}A$.

7.2 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 \mathcal{G} będzie zbiorem wszystkich prawdziwych zdań o tym, jaki Bóg jest wewnętrznie, jaki jest ze swojej natury.

(FNT) $\forall_{A \in \mathcal{G}} \neg \mathcal{F}A \wedge \neg \mathcal{F}\neg A$.

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 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

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 7.2.

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.

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

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.

7.3 Dyskusja

Przypomnijmy, że głównym celem pracy Jacobsa jest obrona teologii milczenia przed dwoma rodzajami sprzeczności: 1) „wewnętrzna” sprzecznością tej teorii, polegającą na przywoływanym już wielokrotnie paradoksie saomoodniesienia oraz 2) „zewnętrzna” 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 strategia ukrycia par zdań sprzecznych za (zanegowanym) operatorem fundamentalności \mathcal{F} w obrębie FNT wraz z ograniczeniem rozdzielności negacji względem fundamentalności (7.1) 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.

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, średnio-wiecznych 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 tych filozoficznych problemów i logicznych zagadnień. Mogę natomiast przyznać rację Jacobowski, 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 – podobne konstatacje mogą wyrugować każdą 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 prawdomyślności 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 jakikolwiek teolog ustali na temat Boga, jakkolwiek go nie opisze, trzeba sądzić, że *w rzeczywistości* tak nie jest. Z drugiej strony, przedstawiona w powyższy sposób teologia negatywna traci swój „apofatyczny pazur”. 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”–„biarne” z eksperymentu

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.

myślowego Sidera (rys. 3) a dużo bliższy „struktury rzeczywistości” wydaje się być, 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 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 « $\mathcal{F}A$ », gdy A idealnie odwzorowuje [...] strukturę rzeczywistości”¹⁵. Podobnie, nie argumentuje on za słusznością 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 tak w istocie. Do osiągnięcia zamierzonego celu – czyli obrony teologii milczenia przed zarzutami o bycie logicznie sprzeczną – nie potrzebuje on wykazywania prawdziwości czy słuszności 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

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

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 planting-a-proof apophaticism*, „International Journal for Philosophy of Religion”, vol. 76 (2014), nr 3, przypis 1.

fundamentalnych naruszone zostaje prawo wyłączonego środka¹⁸

$$(7.3) \quad \mathcal{F}A \vee \mathcal{F}\neg A.$$

Następnie, Lebens próbuje wykazać, że

$$(7.4) \quad \neg(\mathcal{F}A \vee \mathcal{F}\neg A) \vdash \mathcal{F}A \wedge \mathcal{F}\neg A,$$

ale przedstawione przez niego wnioskowanie zawiera szkolny błąd¹⁹. Nie da się wykazać takiego wynikania, jeśli ograniczymy się – jak robi to Lebens – wyłącznie do praw logiki klasycznej. Może jednak ono zajść przy odpowiedniej interpretacji operatora \mathcal{F} . Kwestia ta zostanie jeszcze poruszona w dalszej części niniejszego paragrafu. Na razie zauważmy, że – choć dowód formuły 7.4 podany przez Lebensa nie jest poprawny – rzeczywiście, „fundamentalne” prawo wyłączonego środka (7.3) nie tyle zostaje naruszone, co jego negacja jest prostą logiczną konsekwencją FNT – i można tego dowieźć (tym razem skutecznie) na gruncie wyłącznie praw logiki klasycznej.

$$(7.5) \quad \neg\mathcal{F}A \wedge \neg\mathcal{F}\neg A \quad \text{(FNT)}$$

$$(7.6) \quad (\neg\mathcal{F}A \wedge \neg\mathcal{F}\neg A) \rightarrow \neg(\mathcal{F}A \vee \mathcal{F}\neg A) \quad \text{(p. De Morgana)}$$

$$(7.7) \quad \neg(\mathcal{F}A \vee \mathcal{F}\neg A) \quad \text{(MP 7.5, 7.6)}$$

Odnotujmy w takim razie, 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 wyrażnie 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} – prawa (7.1) oraz (7.2) – sprawia, że podjęcie próby rekonstrukcji takiego rachunku nie musi pozostać bezowocne. Zauważmy najpierw, że – znów na gruncie samej

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. 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.

logiki klasycznej – FNT pociąga za sobą negację prawa dystrybucji negacji względem \mathcal{F} .

$$(7.8) \quad \neg \mathcal{F} A \wedge \neg \mathcal{F} \neg A \quad (\text{FNT})$$

$$(7.9) \quad (\neg \mathcal{F} A \wedge \neg \mathcal{F} \neg A) \rightarrow \neg(\neg \mathcal{F} A \rightarrow \mathcal{F} \neg A) \quad (\text{p. negacji implikacji})$$

$$(7.10) \quad \neg(\neg \mathcal{F} A \rightarrow \mathcal{F} \neg A) \quad (\text{MP 7.8, 7.9})$$

Przyjmując FNT możemy więc powstrzymać się od bezpośredniego stosowania (7.1) w celu scharakteryzowania operatora \mathcal{F} , przynajmniej w obrębie zbioru zdań o boskiej naturze. Zatem która 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 operatorów modalnych używa się na oznaczenie pojęć możliwości i konieczności. Samą konieczność, dużo lepiej ugruntowaną w filozoficznych rozważaniach i uważaną za pierwotną motywację do powstania logik modalnych, można logicznie wyrażać w odmiennych rachunkach i na różne sposoby. Spróbujmy zatem pozostać uczciwym w stosunku do autora krytykowanej tu 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 aksjomat (7.2), czyli system K^{20} (wzbogacony, rzecz jasna, o FNT).

W celu zbadania spójności „fundamentalnej” wersji teologii milczenia, odpowiedzmy wpierw 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

$$(7.11) \quad \mathcal{F}(\text{FNT}).$$

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 bezpo-

²⁰System K to system modalny, który posiada prawo dystrybucji, regułę wymuszania oraz 7.2. 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 $\mathcal{F}p \rightarrow \mathcal{F}\neg\neg p$ lub nawet $\mathcal{F}p \rightarrow \mathcal{F}(p \vee q)$. 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.

średnio z 7.11 oraz 7.2), to $FNT \in \mathcal{G}$. Zatem, na mocy samego FNT,

$$(7.12) \quad \neg \mathcal{F}(FNT).$$

Można próbować jeszcze bronić teorię Jacobsoa przyjmując, że FNT jest prawdą nie-fundamentalną. Niemniej, jeśli poruszamy się w obrębie systemu K, na mocy reguły wymuszania otrzymamy $\mathcal{F}(FNT)$ lądując w bezpośredniej sprzeczności. Oczywiście, obrońca doktryny Jacobsoa 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. Alternatywy, jakie miałby w zanadrzu nie są atrakcyjne logicznie. Są tu dwie drogi wyjścia. Można 1) zrezygnować z pełności rachunku, który przyjmujemy za ramę naszych rozważań. Taką alternatywę odrzucam ze względu na jej nieracjonalność. Gdybyśmy do formalizacji twierdzeń teologii apofatycznej dopuszczali rachunki, co do których nie zachodzi twierdzenie o pełności, nasze rozwiązania zostałyby strywializowane i pozbawione sensu. Można też 2) zaproponować w zamian jakiś rachunek modalny nieposiadający reguły wymuszania i prawa dystrybucji. Postępujący tą drogą obrońcy zwolennicy doktryny Jacobsoa 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 (7.2)²³. 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 wypowiadania wyłącznie fundamentalnych prawd i sądów, musimy także zrezygnować z utrzymania FNT. Mówiąc krótko, przy takim założeniu musimy przemilczeć także ten fakt, że Bóg jest niewyrażalny. Używając metafory Jacobsoa, aby wejść do „teologicznego pokoju”, musimy powstrzymać się od wchodzenia do środka i pozostać na zewnątrz.

²³Zresztą, 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.

Rozdział 8

Klasyczna teoria niewysławialności

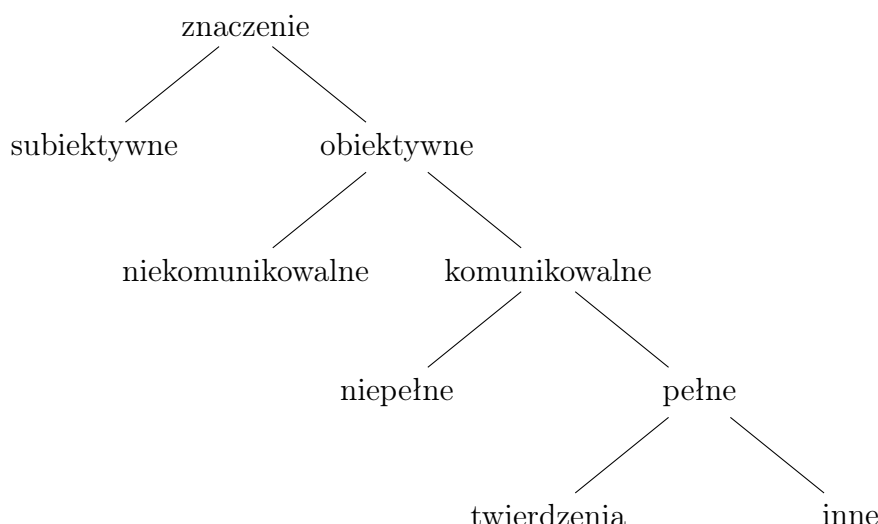
Swoje rozważania dotyczące teologii apofatycznej Józef Maria Bocheński zawarł w dziele *Logika religii*¹. Przeprowadza je w kontekście analizy dyskursu religijnego – jego języka, logiki oraz znaczenia, jakie przez taki dyskurs jest przekazywane. W tym kontekście Bocheński odróżnia teologię negatywną 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.

8.1 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 (rys. 4) 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 niekomunikowalne. Komunikowalne znaczenie obiektywne może być pełne albo niepełne. Pełne znaczenia mogą przybrać postać twierdzenia lub inną (performatywy, modlitwy, nakazu, reguły itd.).

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.



Rysunek 4: Typologia znaczeń według Bocheńskiego³.

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 znaczeń częściowych, według których obiektywne znaczenie komunikowalne w obrębie dyskursu religijnego jest niepełne;
5. Teorie komunikowalności nietwierdzeniowej głoszące, że dyskurs religijny posiada obiektywne komunikowalne znaczenie, ale nie wyraża się ono w twierdzeniach;
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

³Por. tamże, s. 348.

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.

8.2 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”) własność „tajemniczości” nie przysługuje przedmiotom, lecz zdaniom. Z tego powodu mówi się na przykład o „tajemnicach wiary”⁴. Bocheński pojęcie tajemnicy opiera na pojęciu rozumienia.

Definicja 8.2.1 (Tajemnica). „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 zdaniem, 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

⁴Według Bocheńskiego mówienie o tajemnicach wiary to wypowiedzi metajęzykowe. 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 8.1.

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 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) wyznaczonej przez „tajemnicę nonsensu” należy teoria Niewysłowionego, zgodnie z którą wszystkie terminy dyskursu religijnego są pozbawione znaczenia. Teoria ta zostanie omówiona w kolejnej sekcji (8.3).

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 nic 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:

Definicja 8.2.2 (Własność pozytywna⁸).

1. Własność postrzegana bezpośrednio jest własnością pozytywną.

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

⁸Tamże, s. 416.

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

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 nieściśle. 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 $M(t, \pi, \phi)$ 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:

$$(NNT) \quad \forall t^9 M(t, \pi, \phi) \wedge \phi \in \alpha \rightarrow \neg \phi(g),$$

gdzie g oznacza przedmiot religii, czyli Boga. W takim wypadku dyskurs religijny może zawierać wyłącznie twierdzenia, które orzekają o Bogu negację własności pozytywnych wyrażonych w terminach świeckich. Deskrypcja określona skojarzona z predykatem „jest Bogiem” przedstawiać się będzie następująco:

$$(NNT') \quad G(x) \equiv_{\text{def}} \exists x \left((\forall t M(t, \pi, \phi) \wedge \phi \in \alpha \rightarrow \neg \phi(x)) \wedge \forall y ((\forall t M(t, \pi, \phi) \wedge \phi \in \alpha \rightarrow \neg \phi(y)) \equiv y = x) \right)^{10}.$$

⁹Zarówno w oryginalnej pracy, jak i w jej polskim tłumaczeniu kwantyfikator ten wiąże zmienną(?) oznaczoną symbolem F , która nie ma żadnych wystąpień w niniejszej formule. Za dobrą monetę przyjmuję, że jest to oczywista pomyłka drukarska. Wskazuje na to także poprawny, jak się wydaje, zapis zawarty w NNT' poniżej.

¹⁰Nie da się ukryć, że zapis $M(t, \pi, \phi)$ niewiele wnosi do tak skonstruowanej zasady. Jakkolwiek istnieją pewne motywacje za rozróżnianiem znaczeń terminów występujących w dyskursie religijnym i świeckim, wszystko wskazuje na to, że w rozważaniach dotyczących teologii negatywnej można z tego podziału zrezygnować mówiąc o znaczeniach terminów bez osadzania ich w konkretnych dyskursach. Tak czy owak, rezygnacja z tego podziału i uwspólnienie dyskursu doprowadziłyby do znacznego uproszczenia tej formuły. Stopień skomplikowania tego zapisu wynika również z tego, że Bocheński korzysta z notacji używanej w *Principia Mathematica* a prezentowana tu formuła stanowi jej tłumaczenie na bardziej współczesną notację. Por. A.N. Whitehead, B. Russell, *Principia Mathematica*, vol. 1, Cambridge University Press, Cambridge 1910 oraz B. Linsky, *The Notation in Principia Mathematica*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. zima 2021, E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2021/entries/pm-notation/>>.

Dzięki ograniczeniu teorii do klasy własności pozytywnych, tak sformułowana teologia negatywna może zostać pozbawiona sprzeczności. Zdaniem Bocheńskiego własność przypisywana Bogu w teorii wyrażonej zasadą NNT nie jest własnością metajęzykową (mimo użycia metajęzykowych terminów) lecz pewną własnością przedmiotowo-językową drugiego rzędu – taką, że nie można przypisać mu żadnej przedmiotowo-językowej własności pierwszego rzędu. Przy odpowiedniej definicji klasy własności pozytywnych (α) z teorii tej można wyrugować sprzeczności. Mimo tego Bocheński nie jest usatysfakcjonowany tym osiągnięciem. Fakt, że w teologii negatywnej nie można przypisać Bogu żadnej przedmiotowo-językowej własności pierwszego rzędu wyklucza ją z roli adekwatnej teorii dyskursu religijnego z co najmniej dwóch powodów. Po pierwsze dlatego, że istnieje niepusty (a nawet zawierający więcej niż jeden element) zbiór własności przedmiotowo-językowych pierwszego stopnia przypisywanych Bogu na gruncie dyskursu religijnego. Po drugie wydaje się, że przedmiot, któremu możemy przypisać wyłącznie własność przedmiotowo-językową drugiego stopnia – taką, że nie można przypisać mu żadnej przedmiotowo-językowej własności pierwszego stopnia, nie może być obiektem czci i chwały. Mówiąc wprost, Bocheński odrzuca teologię negatywną z powodu jej uwikłania nie w „wewnętrzny”, lecz oba „zewnętrzne” paradoksy¹¹.

8.3 Teoria nonsensu

W typologii Bocheńskiego teoria tego, co niewysłowione, jest teorią *nonsensu*, zgodną z którą dyskurs religijny jest pozbawiony jakiegokolwiek znaczenia. Zwraca on uwagę, że według wielu komentatorów teoria ta jest wewnętrznie sprzeczna. Z reguły argumentacja za taką tezą polega na wskazaniu paradoksu Niewyraźnego – twierdząc, że nie da się niczego powiedzieć o Bogu, teoria ta sama coś o Nim mówi, a zatem jest sprzeczna i należy ją odrzucić. Bocheński występuje przeciwko takiemu przedstawianiu teologii milczenia. Twierdzi on, że da się ją uratować od sprzeczności, lecz nawet mimo tego, nie odpowiada ona potrzebom dyskursu religijnego¹².

Bocheński uważa, że jeśli przestrzega się pewnych obowiązujących w logice konwencji, zarzut sprzeczności stawiany teorii niewysłowionego przestanie obowiązywać. Należałoby wprawdzie dowieść, że danym „układzie odniesienia” teoria ta prowadzi do sprzeczności, tymczasem nikt takiego dowodu nie przedstawił. Według Bocheńskiego jest zupełnie przeciwnie – nietrudno wykazać, że teoria tego, co niewysłowione jest spójna. Poniżej przedstawię jego argumentację.

Załóżmy, że dwuargumentowy predykat $N_w(x, \mathcal{L})$ oznacza „ x jest niewyraźne w języku \mathcal{L} ”. Zapiszmy teraz formułę zawierającą ten predykat

$$(8.1) \quad \exists x \exists \mathcal{L} N_w(x, \mathcal{L}).$$

¹¹Por. rozdz. 2.3.

¹²Zob. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., ss. 353-356.

Wydaje się, że nie tylko można ją wypowiedzieć nie popadając w sprzeczność, lecz także jest ona prawdziwa – nietrudno znaleźć taki obiekt x i taki język l , które spełniałyby zapisany wyżej warunek. (Bocheński podaje przykład krowy i języka szachów: nie da się opisać krowy w języku szachów – nie da się opisać krowy w języku szachów).

Możemy powyższy przykład uogólnić i sformułować metajęzykową definicję Boga o następującej postaci:

$$(MNT) \quad \forall \mathcal{L} \, N_w(g, \mathcal{L}).$$

gdzie g jest stałą oznaczającą Boga, lub zgodnie z podejściem Bocheńskiego do wyboru kategorii językowej terminu Bóg:

$$(MNT') \quad G(x) \equiv_{\text{def}} \exists x \forall \mathcal{L} (N_w(x, \mathcal{L}) \wedge \forall y (N_w(y, \mathcal{L}) \equiv x = y)),$$

gdzie $G(x)$ jest predykatem oznaczającym „ x jest Bogiem”. Na pierwszy rzut oka, wydaje się, że te formuły są bardziej problematyczne – twierdzenie, że x jest niewysłowione w żadnym języku zdaje się prowadzić do sprzeczności. Bocheński próbuje jednak uniknąć tego problemu, stosując zwykłe konwencje wykorzystywane do pozbywania się antynomii semantycznych. Należy założyć, że żadne zdanie traktujące o pewnej klasie języków, nie jest formułowane w żadnym z tych języków. Aby było pozbawione sprzeczności musi zostać sformułowane w innym języku, czyli odpowiednim metajęzyku. Możemy więc założyć, że klasa języków wspomniana w MNT' i MNT jest klasą języków przedmiotowych. W takim wypadku zasady te stają się zdaniami metajęzyka pierwszego stopnia. Po takim zabiegu, sformułowana definicja jest znacząca i pozbawiona sprzeczności. Nie ma bowiem niespójności w twierdzeniu, że coś nie daje się wysłowić w jakimś języku, lub nawet w klasie języków, o ile twierdzenie to jest w języku nienależącym do tej klasy. Według Bocheńskiego, przy takim założeniu – standardowym z punktu widzenia logiki ogólnej – teoria tego, co niewysłowione pozostaje relewantna i spójna a zarzut sprzeczności zostaje oddalony.

Bocheński odrzuca jednak teorię niewysłowionego z tych samych powodów, dla których odrzucał teologię negatywną. Po pierwsze, na mocy MNT nie można przypisać Bogu jakiegokolwiek własności przedmiotowo-językowej. Jedyną własnością, jaką możemy mu przypisać, jest metajęzykowa własność bycia niewysłowionym w żadnym z języków przedmiotowych. W takim wypadku wierny, nie mógłby akceptować żadnego zdania dyskursu religijnego, które przypisałoby Bogu jakąkolwiek własność-przedmiotowo-językową. Wydaje się to niespójne z faktycznym dyskursem religijnym. Po drugie, niemożliwe byłoby oddawanie czci obiektowi, o którym wiemy tylko i wyłącznie to, że nie można o nim nic powiedzieć. Jeśli wierny miałby czcić obiekt pozbawiony własności przedmiotowo-językowych, równie dobrze tym obiektem mógłby być nie Bóg a szatan, Ludwik XIV

lub Homer¹³. Mówiąc krótko, zdaniem Bocheńskiego opisany powyżej metajęzykowy zabieg zdaje się chronić teologię milczenia przed „wewnętrznym” paradoksem Niewyraźnego. Pozostaje on jednak nieskuteczny w likwidowaniu jej „zewnętrznych” paradoksów – zarówno w wersji twierdzeniowej, jak i nietwierdzeniowej. Z tego powodu Bocheński postuluje odrzucenie tej teorii.

8.4 Dyskusja

W *Logice religii* Bocheński przedstawia w gruncie rzeczy dwie niezależne interpretacje teologii apofatycznej, które nazywa teologią negatywną oraz teorią tego, co niewysłowione. Ta pierwsza dopuszcza, by język religii posiadał jakieś znaczenie, choć jest ono ograniczane do przypisywania Bogu negacji pozytywnych własności przedmiotowo-językowych pierwszego rzędu. Uniknięcie sprzeczności teologii negatywnej dokonuje się poprzez kolejne ograniczenie – ograniczenie nałożone na klasę tychże właśnie własności pozytywnych. Teoria tego, co niewysłowione, w typologii Bocheńskiego pozbawia dyskurs religijny jakiegokolwiek znaczenia. W tej teorii Bóg jest niewysławialny i nie da się przypisać mu żadnej przedmiotowo-językowej własności. Uniknięcie jej paradoksalnego charakteru dokonuje się przez zastosowanie metajęzykowego zabiegu (w stylu Tarskiego). Uznaje się, że „niewysławialność” jest własnością metajęzykową mówiącą o tym, że Boga nie da się wyrazić w żadnym z języków przedmiotowych.

Olbrzymią słabością teologii negatywnej w rozumieniu Bocheńskiego jest fakt, że trudno jest znaleźć w historii myśli jakiegokolwiek jej reprezentanta. On sam zauważa, że nikt tej teorii nie starał się „sformułować w terminach dostatecznie precyzyjnych”¹⁴. Wydaje się jednak, że w rzeczywistości po prostu nikt jej nie utrzymywał. Gdy teolog apofatyczny mówi, że do Boga nie można stosować żadnych określeń językowych, nie twierdzi, że trzeba zaprzeczyć każdemu pozytywnemu predykatowi, lecz każdemu predykatowi w ogóle. Oczywiście, we współczesnej literaturze można znaleźć pewne próby zreinterpretowania wybranych tez autentycznych przedstawicieli teologii apofatycznej w taki sposób, by tworzyły one coś na kształt proponowanego przez Bocheńskiego rozwiązania¹⁵. Ostatecznie jednak, są to próby spreparowania sztucznej teorii, a nie rekonstrukcja rzeczywistej doktryny apofatycznej.

Spróbujmy jednak ustalić charakter własności przypisywanej Bogu w NNT. Mimo występujących w niej terminów metajęzykowych Bocheński uważa, że – w przeciwieństwie do formalizmu użytego w teorii tego, co niewysłowione – nie jest to własność metajęzykowa, lecz własność przedmiotowo-językowa drugiego stopnia. Skoro tak, obecność w tej

¹³Przykłady te pochodzą odpowiednio z tamże, s. 356 oraz 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.

¹⁴J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., s. 416.

¹⁵Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), a także rozdz. ??.

formule terminów metajęzykowych budzi pewne zastrzeżenia. W istocie trudno oprzeć się wrażeniu, że zapis $[\forall tM(t, \pi, \varphi)]$ niewiele wnosi do skonstruowanej na potrzeby teologii negatywnej zasady. Rozróżnianie dyskursu świeckiego i religijnego ma pewne znaczenie dla rozważań Bocheńskiego w ogólności, ale w kontekście samej teologii negatywnej można z niego zrezygnować bez straty sensu proponowanych rozstrzygnięć – mówiąc po prostu o znaczeniu terminów (bez osadzania ich w konkretnych dyskursach). Tak czy owak, rezygnacja z tego podziału i uwspólnienie dyskursu nie tylko znacznie uprościłoby NNT (a zwłaszcza NNT'), lecz także uczyniłoby te zasady bliższymi jakiejkolwiek rzeczywistej doktryny apofatycznej.

Dość nieoczekiwaną konsekwencją użycia $[\forall tM(t, \pi, \varphi)]$ w formułowaniu zasad teologii negatywnej jest fakt, że w dyskursie religijnym musimy ograniczyć się wyłącznie do terminów znanych z dyskursu świeckiego. Inaczej mówiąc, w obrębie języka religii nie powinniśmy używać jakichkolwiek nowych terminów, niewystępujących w obrębie dyskursu świeckiego, na przykład jakichś własnych i wewnętrznych terminów dyskursu religijnego. Gdy przyjdzie nam przypisać Bogu jakąś własność wyrażoną terminem niewystępującym w jakimś znaczeniu w języku dyskursu świeckiego, nie będziemy mogli Mu przepisać ani tej własności, ani jej negacji, nawet gdyby należała do klasy własności pozytywnych.

Jednakże największą bolączką teorii nazywanej przez Bocheńskiego teologią negatywną jest brak adekwatnej definicji własności pozytywnych. Skoro w ostateczności teologia negatywna ma polegać na przypisywaniu Bogu negacji własności pozytywnych a na definicji tychże własności ma opierać się obrona tej teorii przed sprzecznościami, mamy prawo oczekiwać, by zostały one dostatecznie trafnie i precyzyjnie zdefiniowane. Tymczasem epistemiczna definicja podana przez Bocheńskiego opierająca się na „bezpośrednim postrzeganiu” własności pozytywnych jest przez niego samego uważana za zbyt wąską i nieściśłą. By móc skutecznie chronić teologię negatywną przed sprzecznościami, definicja ta przede wszystkim nie może dopuszczać wzajemnego określania jednej pozytywnej własności przez negację drugiej (oraz – w zależności od konkretnej postaci ewentualnej definicji – ograniczać w obrębie stosowania własności pozytywnych działanie silnego prawa podwójnej negacji). Rzeczywiście wydaje się, że dokonana przez Bocheńskiego próba nadania tej teorii większej precyzji jest nieskuteczna we wskazanym tu zakresie. Dodatkowo, by uniknąć oczywistej sprzeczności w MNT' z klasy własności pozytywnych trzeba usunąć jeszcze dwie konkretne własności. Po pierwsze należy z tego grona wykluczyć własność wyrażoną predykatem $G(x)$ – „ x jest Bogiem”. Po drugie należy uznać, że pewna własność przedmiotowo-językowa drugiego rzędu – „taki, że nie można przypisać mu żadnej przedmiotowo-językowej własności pierwszego rzędu” – także nie należy do własności pozytywnych.

Z punktu widzenia przedstawionych w tej części pracy rozważań teologia negatywna w rozumieniu Bocheńskiego jest jednak jedynie kompromisowym rozwiązaniem. Ogranicza ona możliwość mówienia o Bogu, ale w sposób niepełny – redukuje mowę o Bogu

do przypisywania mu wyłącznie negacji własności pozytywnych. Bardziej konsekwentna w tym zakresie jest opisywana przez niego teoria Niewysłowionego, która zabrania mówienia o Bogu czegokolwiek – przynajmniej w obrębie języków przedmiotowych – czyniąc, zdaniem Bocheńskiego, dyskurs religijny pozbawionym jakiegokolwiek bezpośredniego znaczenia.

Na pierwszy rzut oka wydaje się, że „metajęzykowy zabieg”, jaki Bocheński zastosował w modelu teorii tego, co niewysłowione, oddala zarzut niespójności tej doktryny i jest to akceptowalne logicznie rozwiązanie. Należy jednak przyznać, że nie jest to rozwiązanie bez skazy. Pomysłem Bocheńskiego na usunięcie problematycznego somoodniesieniowego paradoksu Niewyraźnego jest uznanie, że „niewysławialność” jest metajęzykowym dwuargumentowym predykatem orzekanym o jakimś obiekcie i pewnym języku przedmiotowym. Oznacza to, że gdy mówimy o Bogu, że jest niewysławialny w żadnym z języków (przedmiotowych), nie wypowiadamy tego sądu w żadnym z języków, o których mówimy, ale w odpowiednim metajęzyku lub, inaczej mówiąc, wyłączamy metajęzyk z zasięgu kwantyfikacji obecnej w wypowiedzianym w ten sposób sądzie. Inspiracji Bocheńskiego dla takiego rozumienia teologii milczenia należy szukać w logicznych ustaleniach z pierwszej połowy XX wieku, zwłaszcza w pracach Alfreda Tarskiego¹⁶ poświęconych klasycznej teorii prawdy, które powstały w wyniku zmagania z paradoksami semantycznymi, w szczególności z paradoksem kłamcy¹⁷.

Według klasycznej teorii prawdy zdania, w których formułowane są semantyczne paradoksy samoodniesienia – takie, jak analizowany w tej części pracy paradoks Niewyraźnego czy paradoks kłamcy – są błędnie skonstruowane. Miesza się w nich dwa poziomy językowe: język przedmiotowy i metajęzyk. W języku przedmiotowym mówimy o świecie i obiektach znajdujących się w świecie, metajęzyk jest bogatszy – możemy w nim wyrażać także sądy o języku przedmiotowym. Zatem, by móc mówić o prawdziwości zdań (lub, w przypadku teologii milczenia w ujęciu Bocheńskiego, niewysławialności obiektów w danym języku), narzuca się stratyfikację języków i zabrania ich mieszania. Dla przykładu załóżmy, że mamy zdanie T1 o treści „Śnieg jest biały”.

(T1) Śnieg jest biały.

Możemy teraz o nim wypowiedzieć się w metajęzyku, na przykład przy pomocy następującego zdania T2:

(T2) Zdanie T1 jest prawdziwe.

Zdanie T2 sformułowane jest w metajęzyku nadbudowanym nad językiem przedmiotowym, w którym wyrażono T1. Poziomy języka nie są więc naruszane i zdanie jest poprawnie skonstruowane. Zgodnie z koncepcją Tarskiego, warunek prawdziwości zdań (a zatem

¹⁶A. Tarski, *Pojęcie prawdy Pojęcie prawdy w językach nauk dedukcyjnych*, Prace Towarzystwa Naukowego Warszawskiego, Wydział III Nauk Matematyczno-Fizycznych, vol. 34, Warszawa 1933.

¹⁷Por. rozdz. 2.3.

i T1) można określić za pomocą tzw. cząstkowych definicji prawdy zwanych także T-równoważnościami. Taka cząstkowa definicja prawdy dla T1 przybierze postać:

(T2') Zdanie T1 jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Równoważność ta należy do metajęzyka, mimo iż na jej końcu pojawiają się wyrażenia równoważne z T1 – stanowią one tłumaczenie terminów i zdań z języka przedmiotowego na metajęzyk. Jeśli natomiast chcielibyśmy powiedzieć coś o zdaniu T2, musielibyśmy znów użyć innego języka i orzec w nim na przykład, że

(T3) Zdanie T2 jest prawdziwe.

Zatem T3 nie jest już elementem metajęzyka, lecz języka wyższego poziomu – metametajęzyka. Jeśli chcemy wyrazić warunek prawdziwości zdania T2, również musimy dokonać tego na poziomie metametajęzyka – T-równoważność dla T2 przyjmuje formę:

(T3') Zdanie T2 jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie T1 jest prawdziwe.

Z poziomu metametajęzyka, możemy mówić o wszystkich językach niższego poziomu, a więc nie tylko o metajęzyku, lecz także o języku przedmiotowym.

(T3'') Zdanie T2 jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy zdanie T1 jest prawdziwe, to znaczy wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Słowem, nie możemy zdefiniować prawdy dla danego języka w tym języku. Nie da się określić prawdziwości zdań w języku, w którym zdania te zostały sformułowane. By to zrobić, musimy wejść na poziom metajęzyka, na którym można mówić nie tylko o wszystkim, o czym mówiliśmy w języku przedmiotowym, lecz również i o tym języku. W taki sposób tworzy się nieskończona hierarchia języków. Na każdym z wyższych poziomów możemy wyrazić wszystko, co było możliwe do wyrażenia w językach niższego poziomu, oraz sądy o zdaniach języków niższego poziomu.

Sposób generowania nieskończonej hierarchii języków w alternatywnym do propozycji Bocheńskiego modelu teorii Niewysłowionego przedstawia Bartosz Brożek¹⁸. W ramach tego ujęcia teza o niewysławialności Boga została zredukowana do metajęzykowego stwierdzenia, że wszystkie wypowiedzi o Bogu są bezsensowne.

Rozważmy zdanie

(D1) Bóg jest intelektem.

W analizie Brożka, gdy Dionizy zaprzecza tego rodzaju zdaniom, chce jedynie stwierdzić, że nie można tak mówić, że z takim zdaniami

¹⁸Zob. B. Brożek, *Marzenie Leibniza. Rzecz o języku religii*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, rozdz. 4.

jest coś nie tak, nie możemy w ten sposób się wyrazić. Gdyby Dionizy znał odróżnienie języka przedmiotowego i metajęzyka, zamiast pisać „Bóg nie jest intelektem” sformułowałby odpowiednią wypowiedź metajęzykową¹⁹.

Zgodnie z interpretacją Brożka, taka metajęzykowa wypowiedź Dionizego o zdaniu D1 przybrałaby postać:

(D2) Zdanie D1 jest bezsensowne.

Zdanie uważa się za pozbawione sensu, gdy nawet hipotetycznie nie da się jednoznacznie określić, czy jest prawdziwe czy fałszywe. Brożek formułuje więc odpowiednią równoważność (analogiczną do T-równoważności Tarskiego):

(D2') Zdanie D1 jest bezsensowne wtedy i tylko wtedy, gdy D1 nie jest prawdziwe i D1 nie jest fałszywe.

Zakładając dwuwartościowość²⁰ oraz przyjmując T-równoważność dla D1 i jej odpowiednik dla zdań fałszywych („Zdanie D1 jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy Bóg nie jest intelektem”), otrzymamy:

(D2'') Zdanie D1 jest bezsensowne wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest tak, że Bóg jest intelektem i nie jest tak, że Bóg nie jest intelektem.

Powyższa równoważność należy do metajęzyka. Oczywiście, zawiera ona wyrażenie „Bóg jest intelektem” równokształtne z D1, ale wyrażenie to stanowi tylko tłumaczenie D1 na metajęzyk. Trudno nie zauważyć, że równoważność ta prowadzi do sprzeczności. Warunkiem bezsensowności zdania D1 jest jednoczesna prawdziwość dwóch metajęzykowych zdań, z których jedno jest negacją drugiego. Z perspektywy przedstawianego tu argumentu istotniejsze jest jednak to, że w wyniku analiz zdanie D2 okazało się kolejną (metajęzykową) wypowiedzią o Bogu. A zatem, z punktu widzenia Dionizyjskiej teologii milczenia musimy uznać, że jest bezsensowne.

(D3) Zdanie D2 jest bezsensowne.

Otwiera to drogę do nieskończonej hierarchii języków, w których kolejno stwierdzamy, że zdania o Bogu z niższego poziomu są bezsensowne. Zdaniem Brożka taka intuicja stoi za tą interpretacją teologii apofatycznej, która każe twierdzić, że o bogu nie można mówić w żadnym języku.

Niezależnie od tego, jak bogaty język skonstruujemy, nie będzie on wystarczającym narzędziem do opisu Transcendencji – zawsze będziemy zmuszeni przenieść się „poziom wyżej”, gdzie przeżyjemy *déjà vu*, znów okaże się, że język, którym dysponujemy, jest niewydolny²¹.

¹⁹Tamże.

²⁰Tzn. zakładając, że zdanie jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest fałszywe oraz że zdanie jest fałszywe wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest prawdziwe.

²¹Tamże.

Wydaje się, że Bocheński próbował uniknąć tego progresu w nieskończoność formułując swoją zasadę teologii milczenia w postaci MNT. Problem w tym, że teorię zbudowaną na tej zasadzie bynajmniej nie można nazwać konsekwentnym apofatyzmem. Co prawda, w oczach Bocheńskiego jest ona bardziej konsekwentna od teologii negatywnej *tout court* i dostatecznie ekstremalna – pozbawia dyskurs religijny jakiegokolwiek znaczenia i generuje tzw. „zewnętrzne” paradoksy. Jednakże teolog apofatyczny z pewnością z większym entuzjazmem przyjmie powyższą konstatację Brożka, niż zadowoli się modelem Bocheńskiego, który w jego ocenie może mieć nieco zachowawczy charakter. Inaczej mówiąc, teolog apofatyczny doceni obecność dużego kwantyfikatora w sformułowaniu MNT – wolałby jednak, by ten kwantyfikator swoim zasięgiem obejmował *wszystkie* języki, nie tylko języki przedmiotowe. Za takim postawieniem sprawy przemawiają także inne, filozoficzno-językowe argumenty związane ze strukturą teorii budowanych analogicznie do klasycznej koncepcji prawdy Tarskiego, o których poniżej. Tymczasem spróbujemy jeszcze bliżej przyjrzeć się modelowi zaproponowanemu przez Bocheńskiego.

W koncepcji Bocheńskiego MNT jest metajęzykowym zdaniem mówiącym o niewysławialności pewnego obiektu g w klasie języków przedmiotowych. Dla ułatwienia, założmy, że nie mamy do czynienia z całą klasą języków przedmiotowych, lecz z jednym takim językiem. Zresztą, nie jest to kontrowersyjne posunięcie, a mówienie o „języku szachów” czy innych tego typu językach, które z pewną dozą dodatkowych założeń można nazwać językami przedmiotowymi, trochę zaciemnia obraz. Jeśli język przedmiotowy oznaczmy symbolem \mathcal{L}_0 , metajęzyk możemy oznaczyć symbolem \mathcal{L}_1 , metametajęzyk symbolem \mathcal{L}_2 itd. Zauważmy, że w języku \mathcal{L}_{n+1} mamy prawo mówić o wszystkim, o czym mówiliśmy w języku $\mathcal{L}_{m \leq n}$, \mathcal{L}_{n+1} zawiera jednak dodatkowe terminy, które pozwalają nam wypowiadać zdania dotyczące języków o indeksach $m \leq n$. Na przykład, zgodnie z koncepcją Tarskiego, język \mathcal{L}_{n+1} będzie zawierał predykat „jest prawdziwy w \mathcal{L}_n ”, w języku \mathcal{L}_{n+2} dostępny jest predykat „jest prawdziwy w języku \mathcal{L}_{n+1} ” itd. Konsekwencją tego jest fakt, że nie istnieje jedna definicja prawdy – każda jest zrelatywizowana do danego języka i może zostać wyrażona tylko w języku wyższego poziomu²². Podobnie zachowuje się predykat „jest bezsensowny w \mathcal{L}_n ” w modelu Brożka – nie mówi się tu o bezsensowności zdania w ogóle, lecz o bezsensowności w danym języku niższego poziomu. Wydaje się więc słusznym uznać, że predykat „jest niewysławialny” nie jest predykatem dwuarumentowym, lecz predykatem jednoargumentowym zrelatywizowanym do konkretnego języka. Będziemy zatem mówić, że coś jest „niewysławialne w \mathcal{L}_0 ”, „niewysławialne w \mathcal{L}_1 ”, czy „niewysławialne w \mathcal{L}_n ”, co oznaczmy za pomocą litery predykatowej z odpowiednim indeksem. Przy takim założeniu model teorii Niewysłowionego przybierze postać

(MNT2) $N_{w\mathcal{L}_0}(g)$.

²²Stąd w klasycznej teorii prawdy Tarskiego T-równoważności nazywa się „częstkowymi” definicjami.

Zdanie to, oczywiście, pozostaje zdaniem metajęzykowym (czyli wypowiedzianym w języku \mathcal{L}_1). Wydaje się więc, że model Bocheńskiego nie na narusza zasad wyznaczonych przez Tarskiego – przyjmuje stratyfikację języka i nie miesza jego poziomów. Dokładniej mówiąc, ogranicza pojęcie niewysławialności do niewysławialności w danym języku mówiąc o tym w języku wyższego poziomu. Wciąż jednak pozostawia wiele wątpliwości. Są one dwojakiego rodzaju. Po pierwsze, w przeciwieństwie do koncepcji Tarskiego i Brożka, pojęcie, które u Bocheńskiego wzbogaca każdy kolejny język – „niewysławialny w \mathcal{L}_n ”, nie dotyczy zdań, lecz obiektów. Z tego powodu analiza tego modelu staje się kłopotliwa z logicznego punktu widzenia, bo to zdania, nie obiekty, są nośnikami sensu. Po drugie, z tego samego powodu nie wiadomo, jak miałyby wyglądać cząstkowa definicja niewysławialności, czyli jakiś odpowiednik T-równoważności dla tej teorii.

(MNT2') $N_{w\mathcal{L}_0}(g) \equiv A$.

Inaczej mówiąc, nie do końca wiadomo, jakie wyrażenie, formuła lub zdanie miałyby znaleźć się na poziomie języka przedmiotowego \mathcal{L}_0 i motywować przejście na poziom metajęzyka \mathcal{L}_1 , by na nim wypowiedzieć MNT2²³. Być może adwokat modelu Bocheńskiego z radością przyjmie taką uwagę – jest to pożądaný efekt, w końcu MNT2 mówi o tym, że Bóg jest niewysławialny. W rzeczywistości jednak nie ucieknie on od tego problemu i będzie musiał się z nim zmierzyć w odpowiedzi na drugi zarzut. Mianowicie, nie jest jasne, jak ma wyglądać (cząstkowa) definicja niewysławialności. Przyjrzyjmy się jeszcze raz rozwiązaniom obecnym w teoriach Tarskiego i Brożka. Cząstkowa definicja prawdy mówi, że

(T2'') Zdanie „Śnieg jest biały” jest prawdziwe wtedy i tylko wtedy, gdy śnieg jest biały.

Cząstkowa definicja bezsensowności ma postać

(D2''') Zdanie „Bóg jest intelektem” jest bezsensowne wtedy i tylko wtedy, gdy nie jest tak, że Bóg jest intelektem i nie jest tak, że Bóg nie jest intelektem.

Prawe człony tych równoważności zawierają tłumaczenia zdań z języka przedmiotowego na metajęzyk lub metajęzykową eksplikację definiowanego pojęcia w terminach tych zdań. Co więc powinniśmy podstawić za A w MNT2'? Jedną z propozycji na odpowiednik T-równoważności dla niewysławialności może być pewien rodzaj metajęzykowej tożsamości. W takim wypadku za A powinniśmy podstawić

(A') $N_{w\mathcal{L}_0}(g)$.

Możemy też prześledzić, jak sam Bocheński rozumie niewysławialność i spróbować przedstawić jakąś definicję na bazie jego rozważań. A twierdzi on często, że w teorii Niewysławialnego Boga pozbawiony jest wszelkich własności. Alternatywę dla prawego członu

²³Ta i poniższe uwagi dotyczą, rzecz jasna, także MNT i wszystkich innych wersji tej zasady.

MNT2' mogłoby więc stanowić pewne zdanie wyrażone w logice drugiego rzędu o postaci

$$(A'') \neg \exists Q_{\mathcal{L}_0} Q_{\mathcal{L}_0}(g).$$

Niezależnie od naszego wyboru należy uznać, że zdania te albo są przekładem z języka przedmiotowego (co oznaczałoby, że posiadają swoje równokształtne odpowiedniki w \mathcal{L}_0), albo stanowią *definiens* pojęcia niewysławialności w terminach zdań, formuł lub wyrażeń pochodzących z \mathcal{L}_0 . W konsekwencji, W zależności od tego, jaki kształt przybierze wypowiedź z języka przedmiotowego tłumaczona w prawym członie MNT2' na metajęzyk, albo wracamy do mieszania języków i paradoksu Niewyraźnego na poziomie języka \mathcal{L}_0 , albo dopuszczamy, by język ten zawierał wypowiedzi bezsensowne i nieniosące znaczenia.

Do modelu Bocheńskiego można wysuwać dodatkowe, pozalogiczne zastrzeżenia. Dotyczą one przede wszystkim zagadnienia niewysławialności i postulowania (choćby potencjalnego) istnienia niewysławialnych obiektów. To, czy takie obiekty istnieją, jest przedmiotem badań filozoficznych a formuła (8.1) bynajmniej nie zostałaby jednomyślnie uznana za prawdziwą wśród metafizyków. Przeciw takiemu założeniu wystąpiliby choćby zwolennicy stosunkowo popularnej a wyjątkowo zachowawczej w kwestii nadmiarowego poszerzania „uniwersum dyskursu” teorii zobowiązań ontologicznych Willarda Van Ormana Quine’a²⁴. Można też sądzić, że postulowanie istnienia obiektów, o których nie można nic powiedzieć, stoi na opak z wielowiekową regułą zwaną brzytwą Ockhama²⁵.

Zresztą przykład podawany przez Bocheńskiego w celu przekonania czytelnika co do prawdziwości (8.1) z dzisiejszego punktu widzenia wydaje się dosyć niefortunny. Bocheński zapewnia, że „rzecz całkiem oczywista, że krowa jest niewysłowiona w języku szachów, tzn. że w tym języku nie da się o niej nic powiedzieć”. Jakkolwiek Bocheński rozumie „język szachów” motywacja stojąca za wykorzystaniem go w przykładzie jest oczywista – Bocheński chce zestawić ze sobą dosyć prostą syntaktykę z abstrakcyjnym, symbolicznym alfabetem i ograniczonym zestawem reguł oraz losowy obiekt ze świata rzeczywistego i przekonać nas do niemocy tego typu języka w próbach opisu takich obiektów. Tymczasem najnowsza historia pokazuje, że mając do dyspozycji maszyny wyposażone w prymitywny, abstrakcyjny alfabet składający się tylko z dwóch symboli – $\{0, 1\}$ – i niewielki zestaw reguł manipulujących tymi symbolami, możemy wyrazić *quicquidlibet* i rozmawiać *de omni re scibili*.

Nie do końca klarowne są natomiast motywacje, dla których Bocheński swój model buduje wokół pojęcia niewysławialności a nie ontologicznie prostszej, „pozytywnej”

²⁴Zob. W. V. O. Quine, *O tym, co istnieje*, w: tenże, *Z punktu widzenia logiki*, tłum. B. Stanosz, Aletheia, Warszawa 2000. Zob. także B. Brożek, A. Olszewski, *Kilka uwag o kryterium Quine’a*, „Filozofia nauki”, vol 18 (2010), nr 1(69), ss. 5-15 oraz K. Wójtowicz, *O pojęciu „zobowiązania ontologicznego”*, „Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria”, r.X (2001), nr 1(37), ss. 121-138.

²⁵Por. A. Baker, *Simplicity*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. zima 2016, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/win2016/entries/simplicity/>>.

własności wysławialności (opatrzonej w stosownych miejscach negacją). Nie jest to może najcięższy z zarzutów przeciwko przedstawionej powyżej interpretacji Bocheńskiego (o ile w ogóle można to traktować jako zarzut). Jednakże uwaga ta jest warta odnotowania o tyle, o ile w innych miejscach swojej pracy przykłada on wagę do takiego rozróżnienia i opiera o nie obronę teologii negatywnej przed paradoksem Niewyraźnego.

Tak czy owak, to stratyfikacja i tworzenie hierarchii języków wywołuje największe opory przed przyjęciem rozwiązań w stylu klasycznej teorii prawdy. Język naturalny, w którym formułowana jest teologia apofatyczna, nie zawiera jakiegoś eksplicytnego rozwarstwienia poziomów i na próżno wyróżniać i wskazywać w nim język przedmiotowy, metajęzyk itd. Posługując się terminologią Tarskiego, język naturalny jest semantycznie zamknięty, czyli zawiera już wszystkie pojęcia semantyczne, które go opisują. To kolejny powód, dla którego teolog apofatyczny nie przychylałby się do ograniczenia mówienia o Bogu wyłącznie do języków przedmiotowych. Jeśli język ma jakieś inne poziomy, nie ma żadnych powodów, by dopuścić do tego, by Bóg był na tych poziomach opisywalny. W każdym razie, hierarchia poziomów języka nie jest częścią zwykłego dyskursu. Z tego powodu wprowadzanie jej do formalnych ustaleń w celu ominięcia paradoksów semantycznych uznawane jest często za zbyt drastyczne i przesadne podejście oraz za rozwiązanie *ad hoc*.

Poza tym, hierarchia języków wprowadza dodatkowe techniczne problemy, które nie występują, gdy mamy do czynienia z językiem semantycznie zamkniętym. Nawet jeśli w wyniku metajęzykowego zabiegu udaje nam się pozbyć paradoksu Niewyraźnego, to razem z nim usuwamy również wiele nieparadoksalnych przypadków samoodniesienia. Rozważmy na przykład następującą parę zdań²⁶:

- (R) Żaden obiekt nie jest wyrażalny w języku dyskursu świeckiego.
- (Ś) Większość obiektów jest niewyraźna w języku dyskursu religijnego.

Załóżmy, że zdanie (R) zostało wypowiedziane w języku dyskursu religijnego a zdanie (Ś) w języku dyskursu świeckiego. Które jest nich jest wyżej w hierarchii języków? Przyjmując rozwiązanie Tarskiego należałoby uznać, że zdanie (R) jest na wyższym poziomie niż wszystkie wypowiedzi języka świeckiego i, odwrotnie, zdanie (Ś) musi być na wyższym poziomie niż wszystkie wypowiedzi języka religijnego. Ponieważ (R) jest wypowiedzią w języku religijnym, a (Ś) jest wypowiedzią w języku świeckim, (R) musiałoby być na wyższym poziomie niż (Ś), a (Ś) na wyższym niż (R). To oczywiście jest niemożliwe, więc w teoriach wykorzystujących metajęzykowy zabieg w stylu Tarskiego zdania te są uważane za błędnie skonstruowane. (R) i (Ś) są w rzeczywistości pośrednio autoreferen-

²⁶Poniższy argument jest trawestacją przykładu pochodzącego od Kripkego. Por. S. Kripke, *Outline of a Theory of Truth*, „The Journal of Philosophy”, vol. 72 (1975), ss. 690–716.

cyjne, ponieważ (R) odwołuje się do całości wypowiedzi w języku świeckim, w tym do (\dot{S}), a (\dot{S}) odwołuje się do większości zdań języka religijnego, w tym do (R). Niemniej jednak w większości przypadków (R) i (\dot{S}) są nieszkodliwe i nie pociągają sprzeczności.

Z powodu tych problemów w dzisiejszej logice proponuje się inne, nowsze rozwiązania pomagające uniknąć paradoksów semantycznych (czy też, mówiąc bardziej ogólnie, paradoksów samozwrotności). Niemniej, przykłady modeli Bocheńskiego i Brożka pokazują, że rozwiązania zaczerpnięte z klasycznej teorii prawdy mogą być owocne na polu logicznej analizy teologii milczenia. To, który z tych modeli zostanie wybrany za bardziej trafny, zależeć będzie od filozoficznego temperamentu i apofatycznego zacięcia. Model Brożka nie pomaga uniknąć paradoksów. Wręcz przeciwnie – buduje nieskończoną hierarchię języków, w której sprzeczność pojawia się na każdym z językowych poziomów. Model Bocheńskiego pozostawia niejasności co do rozumienia centralnego pojęcia tej teorii – niewysławialności, prowadząc do podejrzenia, że sprzeczności nie zostały wcale usunięte, lecz wystarczająco dobrze zakamuflowane. Ponadto, z teologicznego punktu widzenia „negatywność” tego rozwiązania pozostawia dużo do życzenia. Co prawda Bóg jest tutaj uznany za niewysławialnego, lecz tylko na podstawowym, przedmiotowym poziomie języka. Na każdym z wyższych poziomów języka pozostaje On wysławialny. Mimo wszystko, przy dostatecznie dużej dozie dobrej woli można uznać, że próba obrony teologii milczenia przed sprzecznością, którą w *Logice religii* dokonuje Bocheński, jest trafna lub chociaż logicznie akceptowalna, przynajmniej w zakresie „wewnętrznego” paradoksu Niewyraźnego²⁷.

²⁷Całą baterię argumentów przeciwko podejściu „w stylu Tarskiego” do niewysławialności, częściowo pokrywających się z przedstawionymi w tym rozdziale, można znaleźć w: A. Kukla, *Ineffability and Philosophy*, Routledge, London – New York 1998, rozdz. 1.

Rozdział 9

Pozytywna teologia negatywna

Tekst Pawła Rojka¹, który w tym rozdziale zreferuję i poddam dyskusji, stanowi cenny wkład w powstanie niniejszej pracy. Przede wszystkim jako jeden z niewielu egzemplarzy literatury źródłowej jest wprost poświęcony logicznym badaniom teologii apofatycznej. Po drugie, zawiera on wachlarz odmiennych interpretacji tego rodzaju teologicznego myślenia wraz z próbą przedstawienia ich sformalizowanych modeli. Po trzecie, mimo narzucającego się we wszystkich wyróżnionych interpretacjach paradoksalnego charakteru doktryny apofatycznej, autor deklaruje, że przedstawione modele są logicznie spójne. W końcu, pewien fragment systematyzacji teologii negatywnej zawarty w tekście Rojka jest bezpośrednią inspiracją wyróżnienia epistemicznego aspektu teologii apofatycznej w niniejszej pracy, choć podobne pomysły interpretacyjne pojawiają się także w innych tekstach².

W swoje analizy Rojek chętnie angażuje rozważania Józefa Marii Bocheńskiego, w szczególności jego (obie) interpretacje teologii apofatycznej, które zostały poddane dyskusji w poprzednim rozdziale³. Obok teorii Niewysławialnego dodaje jej epistemiczny odpowiednik i próbuje wyrazić go językiem logiki zaproponowanej przez Aleksandra Zinowjewa⁴ do badania nauki (taka adaptacja jest oryginalnym pomysłem Rojka). Rojek poprawnie Identyfikuje problem samozwrotności w obrębie teorii Niewysłowionego, jednakże w swoich rozważaniach analizuje teologię negatywną w kontekście sprzeczności między określonymi zdaniami wygenerowanymi przez egzegezę tekstów Pseudo-Dionizego Areopagity.

¹P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), ss. 216-231. Zob. także tenże, *Towards a Logic of Negative Theology*, [w:] *Logic in Religious Discourse*, red. A. Schumann, De Gruyter, Berlin – Boston 2013, ss. 192-215.

²Zob. np. J.A. Buijs, *The negative theology of Maimonides and Aquinas*, „Review of metaphysics”, vol. 41 (1988), nr 164, s. 723-738 lub A. Kukla, *Ineffability and Philosophy*, *Studies in Scientific Realism Philosophy of Science Methods of Theoretical Psychology*, Routledge, London – New York 1998.

³Zob. rozdz. 8.4.

⁴Zob. A. Zinowjew, *Foundations of the Logical Theory of Scientific Knowledge (Complex Logic)*, D. Reidel Publishing Company, Dordrecht 1967. Zob. także tenże, *Logika nauki*, tłum. Z. Simbierowicz, PWN, Warszawa 1976.

Rojek odrzuca wszystkie omawiane poprzednio teorie teologii negatywnej posługując się argumentacją Bocheńskiego – jako niezgodne z praktyką religijną. W zamian za nie proponuje swoją, „pozytywną” interpretację teologii apofatycznej i próbuje dowieść jej spójności podając zbiór formuł mających oddawać intuicje stojące za pewnym nieklasycznym, specjalnie w tym celu zidentyfikowanym spójnikiem „pozytywnej” negacji. Jednakże prób tych nie można zaliczyć do udanych.

9.1 Cztery tezy i typologia interpretacji apofatycznej doktryny Pseudo-Dionizego Areopagity

Przedmiotem analiz Rojka są pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, głównie *Teologia Mistyczna* – krótki traktat stanowiący jedno z najważniejszych źródeł teologii negatywnej i kluczowy tekst dla teologii milczenia. Pierwszy etap analiz polega na wydobywaniu z tego tekstu podstawowych tez doktryny Dionizego. Oto pierwszy fragment z początku traktatu:

Należy Jej, jako przyczynie wszystkiego, (T1) przypisać i o Niej stwierdzić to wszystko, co się mówi o bytach; a bardziej dokładnie, (T2) winno się zaprzeczyć tym wszystkim twierdzeniom, jako że Ona w swej nadsubstancjalności jest ponad wszystkim. Nie należy jednak sądzić, że w Jej przypadku zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie.⁵

Rojek argumentuje, że powyższy fragment zawiera dwie podstawowe tezy teologii apofatycznej w ujęciu Areopagity. Według pierwszej z nich, o Bogu można w sposób uprawniony twierdzić wszystko, tzn. jest on podmiotem wszelkich twierdzeń. Druga – przeciwnie – głosi, że można o Nim wszystko przeczyć, tzn. jest on podmiotem wszelkich przeczeń. Według Rojka twierdzenie oznacza orzekanie o czymś pewnych pozytywnych własności⁶:

(T1) Bóg ma wszystkie własności pozytywne⁷.

Druga teza zdaje się być jej prostym przeciwieństwem:

(T2) Bóg ma negację wszystkich własności pozytywnych.

Pomijając autorską egzegezę Rojka wykorzystującą pojęcie pozytywności własności, obie tezy zdają się być dobrze ugruntowane w doktrynie Areopagity. Podobne sformułowania można odnaleźć w innych jego pismach. Co ciekawe, zazwyczaj obie tezy występują w swoim towarzystwie, jedna po drugiej. Na przykład w *Imionach Boskich* Dionizy twierdzi, że

⁵Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: I, 2, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, tom I, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997, ss. 163-164. Oznaczenia w nawiasach pochodzą od Rojka.

⁶P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 218.

⁷Wszystkie tezy podaję w dosłownym sformułowaniu Rojka.

[Bóg] jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego [...] (T1) wszystko na raz można o Nim twierdzić, (T2) choć On nie jest żadną rzeczą z tego wszystkiego, co jest: (T1) posiada każdy kształt i każda formę i (T2) jest bezpostaciowy i pozbawiony pięknej formy⁸.

Według Dionizego, zgodnie z (T2) nasze poznanie Boga polega na „negacji wszystkiego, co istnieje”⁹. Dalsza jego lektura traktatów każe jednak sądzić, że wychodzi on ponad podobne sformułowania. W ostatnim rozdziale *Teologii mistycznej* stwierdza, że:

[Bóg] (T2)¹⁰ nie jest ani duszą, ani intelektem, ani wyobrażeniem, ani mniemaniem, ani rozumem, ani pojmowaniem, ani słowem [...]; (T4) nie może być nazwany ani pojęty; [...] (T3) nie jest bez ruchu ani w ruchu, ani nie odpoczywa, [...] (T4) nie można Go objąć ani intelektem, ani wiedzą; nie jest ani prawdą [...], ani jednym, ani jednością, (T2) ani Boskością, ani dobrocią, [...] (T3) nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu; [...] (T4) nie istnieje ani słowo, ani imię, ani wiedza o Nim; (T3) nie jest ani ciemnością, ani światłością, ani błędem, ani prawdą; nie można o Nim (T3) niczego zaprzeczać ani (T2)¹¹ nic pewnego twierdzić, bo twierdząc o Nim lub zaprzeczając rzeczy niższego rzędu, nic o Nim ani nie stwierdzamy, ani nie zaprzeczamy. Ta najdoskonalsza i jedyna Przyczyna wszystkiego jest bowiem (T2) ponad wszelkim twierdzeniem i (T3) ponad wszelkim zaprzeczeniem: wyższa nad to wszystko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko.¹²

Jak zauważa Rojek, Dionizy nie poprzestaje na wyróżnionych powyżej tezach i twierdząc na przykład, że Bóg „nie jest bez ruchu”, „nie jest niczym z niebytu” i jest „ponad wszelkim zaprzeczeniem” idzie o krok dalej. Mianowicie wygląda na to, że w przypadku Boga, zaprzeczenia nie dotyczą tylko pozytywnych własności, lecz także odnoszą się do samych siebie. Dionizy nie tylko przeczy, że Bóg posiada pozytywne własności, zaprzecza także, że ma on jakiekolwiek własności negatywne. Według Rojka podobne sformułowania pozwalają sądzić, że kolejną tezę doktryny Areopagity jest:

(T3) Bóg ma negacje wszystkich negacji pozytywnych własności.

Podobnie, jak pierwsze dwie tezy, także powyższa nie jest odosobnionym wtrąceniem i można ją wydobyć także z innych fragmentów traktatu.

Ostatnią proponowaną przez Rojka tezę teologii apofatycznej jest:

(T4) Bóg jest niepoznawalny.

⁸Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, V, 8, [w:] tenże *Pisma teologiczne*, tom II, tłum. M. Dzielska, Wydawnictwo Znak, Kraków 2005. O ile nie podano inaczej, wszystkie poniższe cytaty z Pseudo-Dionizego Areopagity pochodzą z niniejszego, dwutomowego wydania. Oznaczenia w nawiasach pochodzą ode mnie.

⁹Tamże, Rozdział 1, 5.

¹⁰Rojek oznaczył ten fragment jako (T1).

¹¹Oznaczenie przez Rojka tego fragmentu jako (T1) również wydaje się niewłaściwe.

¹²Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., V. O ile nie zostało wskazane inaczej, oznaczenia w nawiasach pochodzą od Rojka.

Dionizy w wielu innych swoich dziełach wyraża apofatyczne przekonania, że Bóg nie może być „poznany”, „nazwany”, „pojęty”, „wyrażony słowem” oraz jest „pozbawiony imienia”¹³.

Już na pierwszy rzut oka wydobyte przez Rojka tezy dionizyjskiej doktryny zdają się być cokolwiek problematyczne – nawet same w sobie. Teza (T1) zawiera kłopotliwe pojęcie pozytywnych własności. Co więcej, próbuje autokratycznie przypisać Bogu wszystkie takie własności. Jak napomknęliśmy w poprzednim rozdziale¹⁴ a podejmiemy ponownie w dyskusji¹⁵, trudno o dostatecznie satysfakcjonującą definicję własności pozytywnych, która nie prowadziła by do usprzecznienia całego systemu proponowanego Rojka lub do jego trywializacji.

Problem ten dziedziczony jest przez tezę (T2). Co więcej, w zamieszczonych powyżej cytatach z pism Dionizego wśród instancji tej tezy odnaleźć można także taką, która generuje dodatkowe problemy ze spójnością. Dionizy, zgodnie z (T2), przeczy bowiem, że Bóg posiada przypisywane mu zwykle własności – nie jest ani duszą, ani intelektem, ani wyobrażeniem. Stwierdza także, że Bóg nie posiada własności bycia Bogiem¹⁶, co – jak zostało wcześniej zauważone – samo w sobie wydaje się być twierdzeniem wewnętrznie sprzecznym i naruszającym prawo tożsamości.

Podobny problem dotyczy (T3) – jest ona spreczna z (T2) i, zgodnie z silnym prawem podwójnej negacji, sprowadza się do (T1). Ponadto, jak zauważa Rojek, pewne sformułowania tej tezy, takie jak „[Bóg] nie jest bez ruchu ani w ruchu”, „nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu”, sugerują, że Dionizy odrzucał także prawo wyłączonego środka.

Teza (T4) mówi o niepoznawalności Boga, przy czym Rojek dopuszcza także rozumienie jej jako tezy o niewyraźności boskiej istoty. W pismach Dionizego rozróżnienie między niepoznawalnością i niewyraźnością jest zatarte. Teza ta zdaje się podważać nie tylko sens zdań (T1)-(T3), lecz także zasadność utrzymywania samej siebie. Rojek przyznaje, że umieszczanie takich sformułowań w traktacie o Bogu wydaje się cokolwiek dziwne i można traktować je nawet jako pewien emfaticzny dodatek. Podaje jednak interpretacje teologii negatywnej, które uwzględniają także i tę tezę.

Typologia interpretacji teologii apofatycznej

Ponadto jednoczesne utrzymywanie pełnego zbioru zdań teologii negatywnej (T1)-(T4) dodatkowo mnoży logiczne problemy i otwiera drogę do kolejnych niespójności apofatycznej doktryny. Tezy (T1) i (T2) a także (T2) oraz (T3) są wzajemnie spreczne. Teza (T4) prowadzi do dobrze nam już znanych problematycznych zapętleń związanych z

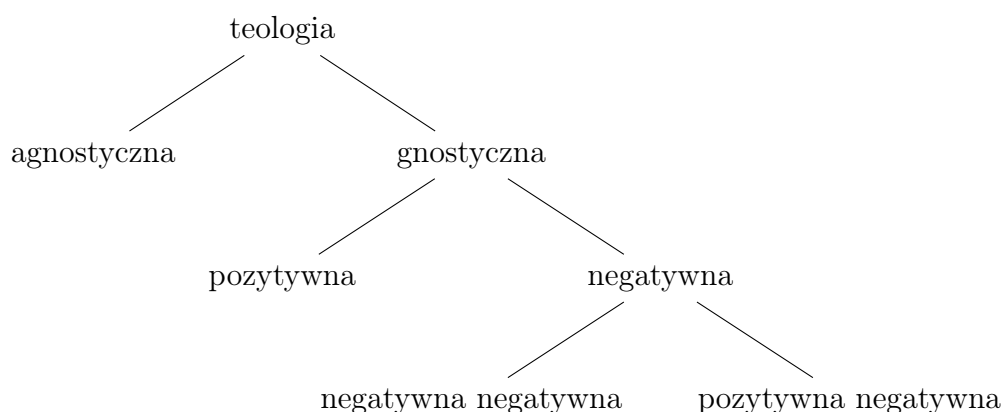
¹³Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 220.

¹⁴Zob. rozdz. 8.2

¹⁵Zob. rozdz. 9.5.

¹⁶Co w polskim tłumaczeniu oddano jako „Bóg nie jest «Boskością»”. Wydaje się, że tłumaczka chciała złagodzić nieco bezpośrednią sprzeczność, obecną przecież w oryginale i pierwszych tłumaczeniach – „οὐτόν τόν Θεόν οὔτε τιθεμεν” oraz *Deum ipsum neque ponimus*.

saamoodniesieniem. Sprzeczności, w które uwikłana jest teologia negatywna, są głównym powodem, dla którego wielu filozofów i teologów odmawia jej jakiejkolwiek wartości teoretycznej (często jednocześnie przyznając jej w zamian jakąś wartość duchową, mistyczną). Rojek podaje jednak pewne sposoby na obronę teologii apofatycznej jako teorii Boga. Mimo problemów, jakie nękają teorię sformułowaną za pomocą powyższych tez, próbuje on podać kilka jej spójnych modeli. Strategie, jakie przedstawia polegają na przyjęciu jednej z tez jako podstawowej i odrzuceniu bądź reinterpretacji pozostałych.



Rysunek 5: Proponowana przez Rojka typologia interpretacji teologii apofatycznej¹⁷.

Pierwsza z proponowanych przez Rojka interpretacji uznaje (T4) za podstawową tezę teologii negatywnej. Według niej, fundamentalną ideą tego rodzaju myślenia teologicznego jest niepoznawalność i niewyraźność Boga. Tę interpretację Rojek nazywa teologią *agnostyczną*, ponieważ w jej świetle, nie możemy osiąść żadnej wiedzy o Bogu (zarówno pozytywnej, jak i negatywnej). Jest ona nazwana w ten sposób w odróżnieniu od teologii *gnostycznej* obejmującej pozostałe interpretacje doktryny dionizyjskiej, wedle których możemy osiąść jakąś wiedzę o Bogu (nawet jeśli posiada ona wyłącznie „negatywny” charakter). Interpretacje te traktują (T4) jako odmienną formę wyrażenia boskiej transcendencji.

Teologie gnostyczne Rojek dzieli na *pozytywne* i *negatywne*. Te pierwsze przyjmują (T1) jako tezę podstawową i odrzucają tezy (T2)-(T4) jako przesadne sformułowania mówiące o boskiej transcendencji. Rozumiana w ten sposób teologia pozytywna nie może być uważana za zadowalającą interpretację teologii apofatycznej, ponieważ pozbawiona jest jakiegokolwiek negatywnego charakteru. Można ją natomiast uznać za dziwnie sformułowaną teologię katafatyczną.

Strategią kilku mniej popularnych interpretacji teologii apofatycznej (które jednak Rojek traktuje zupełnie poważanie) jest przyjęcie (T2) jako głównej tezy i odrzucenie lub reinterpretacja pozostałych. Czasem mówi się o teologii apofatycznej jako o doktrynie wedle której o Bogu można mówić tylko w kategoriach negatywnych – jaki nie

¹⁷Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 221

jest. Według wielu komentatorów sam Dionizy uznawał (T2) jako bardziej odpowiedni sposób mówienia o Bogu. Z tego powodu, przy odrobinie dobrej woli ruch polegający na zignorowaniu pozostałych tez wydaje się być dopuszczalnym, a na pewno wygodnym sposobem na ominięcie sprzeczności. Jednakże struktura tego zabiegu nawet w obrębie analiz Rojka każe sądzić, że jest to rozwiązanie *ad hoc*. O wiele bardziej przekonująca byłaby interpretacja obejmująca wszystkie zaproponowane tezy.

Zatem wyjściem z tego problemu byłoby takie zinterpretowanie tych zdań (T1)-(T4), by teoria, które je zawiera zachowała spójność. Takie rozwiązanie może sugerować sam tekst Dionizego, który przekonuje, że:

Nie należy jednak sądzić, że w Jej [tj. przyczyny wszystkiego – P.U] przypadku zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie¹⁸.

Ten i temu podobne fragmenty zawarte w dziełach Dionizego dają asumpt do tego, by twierdzić, że rozumiał on negację w inny, nieklasyczny sposób. Trop ten jest główną przesłanką w interpretacji proponowanej przez Rojka.

W duchu powyższej obserwacji teologię negatywną Rojek dzieli względem tego, jak poszczególnych interpretacjach rozumiana jest negacja. Według niego, można ją rozumieć w zwykły „negatywny” sposób. Zwykle rozumienie negacji obecne jest w interpretacjach nazwanych *negatywną* teologią negatywną. Rojek jednak proponuje pewne odmienne, szczególne rozumienie negacji, które nazywa „pozytywnym”. Zastosowanie go do doktryny Pseudo-Dionizego skutkuje powstaniem oryginalnej interpretacji teologii negatywnej nazwanej przez Rojka *pozytywną* teologią negatywną¹⁹.

Wydaje się, że Rojek dopuszcza również możliwość interpretacji, zgodnie z którą należy stwierdzić, że teologia apofatyczna jest zwyczajnie niespójna a nad jej sprzecznościami przejść do porządku dziennego. Taka interpretacja nie leży jednak w kręgu jego zainteresowań i nie została poddana analizie.

9.2 Agnostyczna teologia negatywna

Strategią pierwszej przedstawianej przez Rojka apofatycznej teorii Boga jest przyjęcie (T4) jako tezy podstawowej i odrzucenie lub modyfikacja pozostałych tez, za cenę zachowania spójności. Jak już ujawniliśmy, celem tego typu doktryny jest podkreślenie znaczenia boskiej transcendencji – teoria ta głosi, że Bóg jest zasadniczo niewyraźalny i niepojmowalny. Takie rozumienie teologii negatywnej jest popularne wśród wielu komentatorów – także tych, którzy rozważają logiczno-językową strukturę tej teorii²⁰

¹⁸Pseudo-Dionizy Areopagita., *Teologia mistyczna*: I, 2.

¹⁹Stosuję tu oryginalną nomenklaturę tekstu źródłowego. Rojek sam zdaje sobie sprawę z niezgrabności nadanych tym interpretacjom etykiet. Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 220.

²⁰Wśród nich Rojek wymienia Michaela Gellmana, Johna J. Jonesa oraz Paula Rorema. Zob., odpowiednio, rozdz. 6 oraz 2.1.

Wynikiem agnostycznej interpretacji teologii negatywnej nie jest zatem twierdzenie, że Bóg posiada własności negatywne. Stosunek Boga do własności – czy to pozytywnych czy negatywnych – jest tu irrelevantny lub raczej niemożliwy do określenia. Główną tezę tej doktryny jest właśnie twierdzenie, że Bóg jest niewyraźalny i niepoznawalny. Zgodnie ze wskazaną w ten sposób dwuznacznością tezy (T4) Rojek wyróżnia dwie wersje tej teorii. Wedle pierwszej z nich, Bóg jest niewyraźalny, nie sposób Go wysławić. Wedle drugiej wersji, Bóg jest niepoznawalny, nie można posiadać o nim wiedzy. A zatem poruszamy się tutaj na gruncie dobrzej nam znanej teologii milczenia, choć po raz pierwszy wyraźnie zaznaczony zostaje wątek związany z niepoznawalnością Boga. Jak przekonuję w kolejnej części pracy²¹, teorię Niepoznawalnego należy uważać za odrębną interpretację teologii negatywnej. Umieszczenie tego fragmentu analiz Rojka w niniejszym rozdziale posiada jednak dodatkowe motywacje. Po pierwsze, model tej teorii jest dla Rojka inspiracją w budowaniu logicznej ramy dla jego własnej interpretacji – pozytywnej teologii negatywnej. Bez przedstawienia sposobu, jaki Rojek proponuje na logiczną rekonstrukcję teorii Niepoznawalnego, sprawozdanie z jego oryginalnego modelu straciłoby na jasności. Po drugie, w apofatycznej doktrynie Pseudo-Dionizego Areopagity, która jest źródłem tez (T1)-(T4) będących podstawą wszystkich rozważanych w niniejszym rozdziale teorii Boga, różnica między jego niewysławialnością a niepoznawalnością nie jest wyraźnie zarysowana. Po trzecie, dosyć nietypowa syntaktyka zaproponowana przez Rojka do formalizacji teorii Niepoznawalnego nie posiada jednoznacznie epistemicznej natury a jej filozoficzne motywacje i charakterystyka zdradzają symptomy świadczące, że w tym przypadku wciąż pozostajemy na gruncie teologii milczenia. W końcu, do tego samego wniosku prowadzą nas Rojka komentarze do modelu teorii Niepoznawalnego, według których niepoznawalność Boga polega na niemożliwości *twierdzenia*, że posiada on pozytywne własności.

Teoria Niewysławialnego

Teorię Niewysławianego Rojek charakteryzuje zgodnie z duchem prezentowanej w niniejszej części pracy teologii milczenia. Poprawnie identyfikuje jej paradoksalny charakter mający swe źródła w samozwrotności. Do jej rekonstrukcji adaptuje metajęzykowe ujęcie zaczerpnięte od Bocheńskiego. Z tego względu podstawową dla tej interpretacji teologii negatywnej tezę (T4) oddaje za Bocheńskim jako

$$(MNT'') \quad G(x) \equiv \forall \mathcal{L} \, N_w(x, \mathcal{L}).$$

Rojek wydaje się być usatysfakcjonowany ustaleniami Bocheńskiego i przekonany, że ujęcie teologii milczenia w postaci MNT'' ratuje tę teorię przed sprzecznościami²². Powyższą formułę wraz dodatkowymi uwagami głoszącymi, że mamy tu do czynienia z wypowiedzią metajęzykową, nazywa „modelem” teorii Niewysławialnego. Przyjmuje

²¹Zob. rozdz. 10.

²²Jak pokazałem w poprzednim rozdziale (rozdz. 8.4), można mieć co do tego wątpliwości.

też w pełni Bocheńskiego argumenty przeciwko teorii Niewysławialnego – fakt, że nie możemy przypisać Bogu żadnej własności przedmiotowo-językowej sprawia, że teoria ta jest niezgodna z faktycznym dyskursem religijnym i religijną *praxis*, a więc dyskwalifikuje ją jako poprawną teorię Boga. Ze względu na jej uwikłanie w swoje *zewnątrzne* paradoksy należy ją odrzucić.

Rojek dodaje do tego argument sformułowany w kontekście swoich analiz. Mianowicie, jeśli teoria Niewysławialnego ma być właściwą interpretacją teologii negatywnej, należy podać w wątpliwość zasadność utrzymywania tez (T1)-(T3). Jeśli Bóg jest niewyraźalny, cały język religijny jest pozbawiony znaczenia, nie możemy więc ani sensownie potwierdzić, ani zaprzeczyć żadnym z jego własności. Krótko mówiąc, teoria Niewysławialnego zdaje się nie dawać żadnych szans na akceptację którejkolwiek z wyabstrahowanych tez teologii apofatycznej poza (T4). Dla Rojka jest to wskazówka, by nie interpretować tej tezy semantycznie, lecz epistemologicznie lub nawet ontologicznie²³. W ten sposób przechodzi od teorii Niewysławialnego do agnostycznej teorii Niepoznawalnego.

Agnostyczna teoria Niepoznawalnego

Według Rojka teoria Niepoznawalnego jest lepszym modelem teologii apofatycznej, ponieważ nie tylko przyjmuje (T4) za twierdzenie podstawowe, lecz także umożliwia pewną interpretację tez (T2) oraz (T3). By to pokazać, wprowadza pojęcie nieokreśloności oraz definiuje nowe, odmienne od klasycznego pojęcie negacji. W tym celu wykorzystuje on logiczną teorię nieokreśloności, którą na potrzeby modelowania (w filozofii) nauki rozwinął rosyjski logik, Aleksander Zinowjew²⁴.

Filozoficzną motywacją logiki Zinowjewa są pewne „nieklasyczne” przypadki spotykane w teoriach i wynikach naukowych oraz ich interpretacjach, w których zniesione zostaje prawo wyłączonego środka. Takie przypadki polegają na dopuszczeniu możliwości istnienia obiektów, co do których nie da się ustalić, czy posiadają one jakąś własność Q , czy też posiadają własność $\neg Q$. Można do nich zaliczyć na przykład rozważaną w mechanice kwantowej cząstkę elementarną, której parametry – zgodnie z zasadą nieoznaczoności – nie mogą zostać ustalone, twierdzenie, które na gruncie danego rachunku logicznego nie może zostać ani dowiedzione, ani obalone, albo po prostu obiekt zmieniający się w czasie. Na potrzeby takich przypadków Zinowjew wprowadza nowy funktor nieokreśloności i oznacza go symbolem $?$ ²⁵. Niech zapis $?Q(x)$ oznacza „nie można ustalić, czy x ma Q , czy x ma $\neg Q(x)$ ” co można czytać także jako „ x ma w sposób nieokreślony Q ”. W teorii Niepoznawalnego Bóg uznawany jest za obiekt, którego nie da się poznać. Rojek proponuje, by za pomocą powyższego funktora nieokreśloności z logiki Zinowjewa podać

²³Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 223.

²⁴A. Zinowjew, *Foundations of the Logical Theory...*, dz. cyt. Zob. także A. Zinowjew, *Logika nauki*, dz. cyt.

²⁵Dla utrzymania spójności zapisu, formuły teorii nieokreśloności Zinowjewa przedstawiam w nieco zmodyfikowanej notacji zaproponowanej przez Rojka.

nową definicję Boga jako obiektu, który wszystkie pozytywne własności posiada w sposób nieokreślony.

$$(ZNT) \quad G(x) \equiv \forall Q(P(Q) \rightarrow ?Q(x)).$$

Jak twierdzi Rojek, wykorzystując ten formalizm do modelowania teorii Niepoznawalnego, można – w pewnym szczególnym sensie – zaprzeczyć, że Bóg posiada wszystkie własności pozytywne. Idzie o to, że po wprowadzeniu funktora nieokreśloności $?$, zdanie „nieprawda, że x jest Q ”²⁶ staje się dwuznaczne. Może ono przyjąć jedno z dwóch znaczeń: albo „ x jest nie- Q ”, albo „nie można stwierdzić, czy x jest Q ”. W nomenklaturze Rojka, w pierwszym przypadku w zdaniu pojawia się negacja w znaczeniu *de dicto*, o drugim znaczeniu natomiast można mówić, że zawiera ono negację *de re*. Nieco inne nazewnictwo wprowadził Zinowjew, który pierwszy rodzaj negacji nazwał negacją zewnętrzną – odnosi się ona bowiem do całego negowanego w ten sposób zdania, drugą negację nazwał negacją wewnętrzną – dotyczy ona bowiem wyłącznie predykatu²⁷.

Przyjmijmy teraz dwa różne symbole, w celu odróżnienia odmiennych pojęć negacji. Niech \neg oznacza negację zewnętrzną, natomiast symbol \sim negację wewnętrzną. Przy takiej notacji, formułę $\sim Q(x)$ czytamy jako „ x jest nie- Q ”, lub inaczej: „ x ma własność nie- Q ”²⁸, natomiast formuła $\neg Q(x)$ ²⁹ oznacza „nieprawda, że x jest Q ”, lub „nie jest twierdzone, że x ma własność Q ”. Poniższe aksjomaty definiują relacje, jakie zachodzą pomiędzy funktorem nieokreśloności a funktorami negacji wewnętrznej i zewnętrznej³⁰:

$$(Z_1) \quad \neg Q(x) \equiv \sim Q(x) \vee ?Q(x),$$

$$(Z_2) \quad \neg \sim Q(x) \equiv Q(x) \vee ?Q(x),$$

$$(Z_3) \quad \neg ?Q(x) \equiv Q(x) \vee \sim Q(x).$$

Z (Z_3) oraz prawa De Morgana bezpośrednio wynika:

$$(9.1) \quad ?Q(x) \equiv \neg Q(x) \wedge \neg \sim Q(x).$$

Gdybyśmy chcieli dokonać kolapsu z powrotem do logiki klasycznej, musielibyśmy założyć, że (dla każdego x , dla dowolnego Q) zachodzi $\neg ?Q(x)$. Prawdziwe jest bowiem

²⁶Rojek mówi o wyrażeniu „ x jest nie- Q ”, moim zdaniem błędnie. W ogóle w przedstawieniu teorii Niepoznawalnego w szacie logiki nieokreśloności Zinowjewa odnaleźć można dużo niezgrabności. Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 223. Kładę to jednak na karb nietypowej notacji stosowanej przez radzieckiego logika, którą Rojek próbuje przereklamować według bardziej współczesnych standardów.

²⁷Konkretnie: operatora predykatowości. Notacja zaproponowana przez Rojka pozbawiona jest już symbolu takiego operatora.

²⁸U Rojka: „ x ma własność $\neg Q$ ”.

²⁹Rojek używa tych symboli na odwrót, to jest \neg stosuje na oznaczenie negacji wewnętrznej a \sim używa do oddania negacji zewnętrznej. Dodatkowo formułę negowaną za pomocą funktora negacji zewnętrznej opatruje w dodatkowe nawiasy po to, by podkreślić odmienny, „zewnętrzny” charakter tego rodzaju negacji. Uznaję ten zabieg za redundantny i niekonieczny. Notacja Rojka jest odmienna od stosowanej oryginalnie przez Zinowjewa.

³⁰Aksjomaty podaję za Rojkiem, bez żadnej kwantyfikacji i konsekwentnie trzymam się tej konwencji.

twierdzenie

$$(9.2) \quad \neg ?Q(x) \rightarrow (\sim Q(x) \equiv \neg Q(x)).$$

Przy założeniu, że nie istnieją przypadki nieokreśloności, negacje *de re* i *de dicto* stają się tożsame. Jednakże, jeśli chcemy opisać wspomniane wyżej przypadki nieklasyczne, w których posiadanie lub nieposiadanie danej własności przez jakiś obiekt nie może zostać określone, musimy zgodzić się na obecność dwóch różnych, nierównoważnych pojęć negacji w systemie. Z tego powodu poniższa formuła nie jest tezą prezentowanego rachunku:

$$(9.3) \quad \not\models \neg Q(x) \rightarrow \sim Q(x).$$

Dzieje się tak, ponieważ $\neg Q(x)$ pociąga za sobą $\sim Q(x)$ lub $?Q(x)$. Analogicznie, w prezentowanym tu rachunku nie zachodzi następująca wersja prawa podwójnej negacji

$$(9.4) \quad \not\models \neg \sim Q(x) \rightarrow Q(x),$$

ponieważ $\neg \sim Q(x)$ implikuje $Q(x)$ lub $?Q(x)$. Prawdziwe są natomiast następujące formuły:

$$(9.5) \quad \sim Q(x) \rightarrow \neg Q(x),$$

$$(9.6) \quad Q(x) \rightarrow \neg \sim Q(x).$$

Należy zauważyć, że dla negacji wewnętrznej nie można mówić o „nieklasycznym” prawie wyłączonego środka

$$(9.7) \quad \not\models Q(x) \vee \sim Q(x),$$

ponieważ istnieje dodatkowa, trzecia możliwość – $?Q(x)$. Do grona tez tego rachunku należy zatem następująca formuła:

$$(9.8) \quad Q(x) \vee \sim Q(x) \vee ?Q(x)$$

Prawo wyłączonego środka obowiązuje natomiast dla negacji *de dicto*:

$$(9.9) \quad Q(x) \vee \neg Q(x),$$

$$(9.10) \quad \sim Q(x) \vee \neg \sim Q(x),$$

$$(9.11) \quad ?Q(x) \vee \neg ?Q(x).$$

Niewątpliwym wkładem Rojka jest spostrzeżenie, że rachunek Zinowjewa stworzony pierwotnie na potrzeby logicznej rekonstrukcji pewnych teorii naukowych, w ramach których naruszona zostaje reguła *tertium non datur*, może okazać się przydatny także do modelowania omawianej w tym paragrafie interpretacji teologii apofatycznej. Dzięki własnościom tego rachunku, można przedstawić w sposób niesprzeczny już trzy tezy wypreparowane z pism Pseudo-Dionizego Areopagity. Rekonstrukcją tezy (T4) w obrębie tej

interpretacji i w terminach rachunku Zinowjewa jest definicja Boga podana przez ZNT. Z teŝej formuły, na podstawie praw logiki Zinowjewa nietrudno juŝ wyprowadzić dwie kolejne tezy doktryny Dionizego.

Negację, o której mowa w (T2) można traktować, jako negację *de dicto*, ponieważ zgodnie z teorią Niepoznawalnego, nie możemy stwierdzić, czy Bóg posiada jakieś własności³¹. W takim podejściu, (T2) stwierdza, że o Bogu można orzec zewnętrzne negacje wszystkich własności pozytywnych. A zatem, w języku tego rachunku należałoby to zapisać w następujący sposób:

$$(T2') \quad G(x) \rightarrow (\forall Q(P(Q) \rightarrow \neg Q(x))).$$

Co więcej, powyższa formuła jest bezpośrednią konsekwencją definicji ZNT i (9.1). Ponieważ negacja *de dicto*, jest różna od negacji *de re*, nie możemy jednocześnie twierdzić, że Bóg posiada (wewnętrzną) negację wszystkich pozytywnych własności, czyli że można o nim orzekać każde nie- Q , o ile Q jest pozytywne. Z obu tych formuł wynika także

$$(T3') \quad G(x) \rightarrow (\forall Q(P(Q) \rightarrow \neg \sim Q(x))),$$

którą Rojek uważa zrekonstruowaną w ramach syntaksy Zinowjewa tezę (T3). Formuła ta zawiera podwójne przeczenie, jednakże pierwsza negacja ma charakter *de dicto*, natomiast druga jest negacją *de re*. Brzmieniem tej formuły jest „Nieprawda, że Bóg posiada wszystkie wewnętrzne negacje pozytywnych własności”.

W takim wypadku, wszystkie stwierdzenia Dionizego o tym, że Bóg nie jest ani Q , ani nie- Q , na przykład że nie jest On „ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem”, „nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu”³² itp., można niesprzecznie interpretować w ramach powyższej rekonstrukcji. Podobnie wypowiedzi Areopagity o tym, że Bóg jest „ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem”³³ można ująć w ramach prezentowanego rachunku, jako koniunkcję warunków zawartych juŝ w formułach (T2') i (T3').

$$(9.12) \quad G(x) \rightarrow (\forall Q(P(Q) \rightarrow \neg Q(x) \wedge \neg \sim Q(x))).$$

Rojek jest przekonany, że powyższe analizy chronią agnostyczną teologię negatywną przed sprzecznościami a największą ich wadą jest to, że nie obejmują wszystkich tez wy-preparowanych z pism Areopagity. Na tym gruncie teoria Niepoznawalnego wydaje się lepszą interpretacją teologii negatywnej – można w jej ramach przyjąć aż trzy z apofatycznych tez. Teoria Niewysławialnego ustępuje w tym zestawieniu i obejmuje tylko jedną tezę

³¹Ten fragment analiz Rojka jest trochę naciągany. Związane jest to z narzuceniem specyficznej interpretacji na funktor „zwykłej”, zewnętrznej negacji *de dicto* jako „nie można stwierdzić, że”, podczas gdy taka interpretacja prędzej przysługiwałaby funktorowi nieokreśloności. Jednakże biorę to rozumienie za dobrą monetę a słabe punkty analiz Rojka wskaŝe w innych miejscach.

³²Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*, dz. cyt., rozdział V.

³³Tamŝe.

dionizyjskiej doktryny. Obie jednak zawodzą w interpretacji (T1). Teza ta nie znajduje swojego miejsca w agnostycznych interpretacji, bowiem – skoro Bóg jest niepoznawalny – nie można o nim nic sensownie stwierdzić. Do tej uwagi Rojek dokłada argumenty Bocheńskiego przeciw teorii Niewysławialnego – tym razem stosując je do obu interpretacji w ramach agnostycznej teologii negatywnej. Są one zasadniczo niespójne z faktycznym dyskursem i praktyką religijną. Zgodnie z ich duchem, wierny nie mógłby akceptować żadnych zdań dyskursu religijnego, które przypisują Bogu jakieś własności. Tymczasem, każdy dyskurs religijny zawiera przynajmniej kilka takich zdań. Poza tym, gdyby o Bogu nie można było orzekać żadnych własności, nie mógłby On być przedmiotem wiary i czci³⁴.

9.3 Negatywna teologia negatywna

Wad tych pozbawiona jest druga interpretacja teologii negatywnej, którą Rojek nazywa negatywną teologią negatywną. Jej punktem wyjścia jest teza (T2). Na gruncie tej interpretacji nie twierdzi się, że dyskurs religijny pozbawiony jest znaczenia, ani że Bóg jest niepoznawalny. Uważa się natomiast, że o przedmiocie religijnym można orzekać wyłącznie negatywne własności. Nie jest więc tak, że nic nie wiemy o Bogu – wiemy, że nie posiada on pozytywnych własności.

Z drugiej strony, wedle tej wersji teologii negatywnej, wszystko, co możemy orzec o Bogu, posiada ściśle negatywny charakter. Na tym ma polegać boska transcendentja. Choć taka teoria zatracza swój samozwrotny charakter (obecny w jakimś stopniu w agnostycznej teologii negatywnej), w jej analizach nietrudno wskazać innego rodzaju sprzeczności. W obrębie tej interpretacji Bóg wciąż pozostaje w jakimś sensie niepoznawalny – jedyne, co o Nim wiemy to jaki nie jest. Można więc pokusić się także na próbę uwzględnienia tezy (T4) w ramach modelu tej teorii.

Rojek twierdzi, że w tym modelu teologii negatywnej właściwą definicją Boga jest formalizacja tezy (T2) w obrębie klasycznego rachunku predykatów II-rzędu. Skoro mamy do czynienia z klasyczną negacją, (T1) oraz (T3) muszą zostać natychmiast odrzucone jako niespójne z tezą przyjętą tu za podstawową. Bóg – analogicznie do poprzednich definicji – opisany jest jako obiekt, o którym można orzekać negacje wszystkich pozytywnych własności:

$$(NNT'') \quad G(x) \equiv \forall Q(P(Q) \rightarrow \neg Q(x)).$$

Powyższa definicja jest trawestacją zasady NNT proponowanej przez Bocheńskiego. Zatem wszystkie krytyczne uwagi formułowane w poprzednim rozdziale³⁵ będą trafne także w przypadku omawianych tu rozważań Rojka. Zdaje się on być świadomy problemów nękających tę teorię Boga. Podaje zresztą zestaw ograniczeń, które należy do niej

³⁴Zob. J.M. Bocheński, *Logika religii*, dz. cyt., ss. 355-356 a także rozdz. 8.3.

³⁵Zob. rozdz. 8.4.

wprowadzić, by w proponowany model nie wkradła się żadna sprzeczność. Najważniejsze ograniczenia dotyczą zbioru pozytywnych własności. Jak wspominałem wcześniej, Rojek nie podaje żadnej definicji, ani kryterium wyróżniania takich własności. Czyni jedynie na ten temat kilka uwag, które w większym bądź mniejszym stopniu nawiązują do rozważań Bocheńskiego. Odniosę się jeszcze do tego w dyskusji.

Rojek zdaje się także nie dostrzegać, że jedna z implikacji składających się na NNT³⁷ jest identyczna z T2'. Oczywiście, w logice Zinowjewa wykorzystanej do formalizacji agnostycznej teologii negatywnej wyróżnialiśmy dwa pojęcia negacji, które zachowywały się odmiennie i miały pewne nieklasyczne własności, ale to negacja *de dicto* użyta w T2' była tą „zwykłą”, zachowującą się klasycznie negacją.

Jeśli przymknijemy oko na wszystkie mankamenty podanej tu definicji Boga, możemy doprowadzić ją do ciekawych filozoficznie konsekwencji. Jak zauważa Rojek, zgodnie z omawianą wcześniej interpretacją Johna J. Jonesa³⁶, głównym celem Dionizego było wykazanie, że Bóg jest ponad wszelkim bytem, w szczególności nie należy on do kategorii przedmiotów. Według popularnego rozumienia przedmiotu, można traktować go jako podmiot własności. Taką definicją posługiwał się na przykład Stanisław Leśniewski.

Definicja 9.3.1 (Przedmiot³⁷). Coś nazwiemy przedmiotem, o ile istnieje jakaś własność, którą można o tym orzec:

$$Ob(x) \equiv \exists Q Q(x).$$

Jeśli uzupełnimy tę definicję o warunek, że każdy przedmiot powinien posiadać nie jakąkolwiek, ale pozytywną wartość, otrzymamy następującą modyfikację³⁸:

Definicja 9.3.2. Coś nazwiemy przedmiotem, o ile istnieje jakaś pozytywna własność, którą można o tym orzec:

$$Ob(x) \equiv \exists Q (P(Q) \wedge Q(x)).$$

Zgodnie z tak zmodyfikowaną definicją, Bóg nie należy do zbioru przedmiotów, ponieważ nie może on posiadać żadnych pozytywnych własności.

$$(9.13) \quad \forall x (G(x) \rightarrow \neg Ob(x))^{39}.$$

Rojek konkluduje, że gdy przyjmiemy powyższe rozważania za dobrą monetę, Bóg istnieje w jakiś inny sposób, odmienny od tego, jak istnieją inne byty. Konkluzja ta zdaje się być w zgodzie z rozważaniami tych przedstawicieli teologii negatywnej, którzy kładą akcent na

³⁶Zob. rozdz. 2.1.

³⁷„Coś jest przedmiotem jeśli jest coś, czym to coś jest”. Rojek powołuje się tu na dwa źródła: J. Śłupecki, *Stanisław Leśniewski's Calculus of Names*, „Studia Logica”, nr 3 (1955), ss. 7–76 oraz J. Perzanowski, *The Way of Truth*, [w:] *Formal Ontology*, red. R. Poli, P. Simons, Kluwer Academic Publishers, Dordrecht 1996, ss. 61–130.

³⁸W świetle stawianych przez Rojka ograniczeń na definicję NNT³⁷ konieczność wprowadzania w tę definicję dodatkowego zastrzeżenia wydaje się wątpliwa.

transcendencję Boga – to, że przekracza on wszystkie byty. W przedstawianym powyżej modelu nie można go bowiem traktować jako przedmiot w sensie uchwyconym w definicji 9.3.2.

Czy Bóg zdefiniowany za pomocą NNT⁴⁰ jest poznawalny? W jakimś sensie możemy wyrazić jego naturę – możemy mówić, jaki nie jest. Z drugiej strony, uczciwie rzecz ujmując, na gruncie tego modelu nie możemy osiąść żadnej pozytywnej wiedzy o Bogu. Z tego powodu w tej teorii znajdzie się również miejsce na pewną interpretację tezy (T4). Rojek ujmuje ją w następujący sposób:

W normalnym wypadku rozumiemy natury rzeczy przez porównanie ich z tym, czym one nie są. Jak mawiał Spinoza, „określenie jest negacją”. Bez opozycji znaczeniowych i różnic nie moglibyśmy używać języka w sposób, w jaki go faktycznie używamy. Bóg jako negacją wszelkich własności znajduje się jednak poza całym systemem opozycji i różnic. Pełna negacja prowadzi do całkowitego nieokreślenia.⁴⁰

A zatem w pewnym sensie także na gruncie tej teorii możemy mówić o niepoznawalności czy nawet niewyraźności Boga.

Powyższe rozważania, bez dodatkowych uściśleń (zwłaszcza adekwatnej definicji własności pozytywnych) trudno określić mianem „modelu”. Tymczasem Rojek jest przekonany, że jest to model spójny, o ile tylko zgodzimy się na wszystkie jego ograniczenia. Choć nie uwzględnia on wszystkich tez wyabstrahowanych z dzieł Areopagity, w atrakcyjny sposób rozwija on tezę o wyłącznie negatywnym charakterze wiedzy o Bogu. Ponadto, nie wymaga on stosowania wyrafinowanych narzędzi formalnych, pozostając przy logice klasycznej. Jego dodatkowym atutem jest pewna interesująca filozoficznie własność – Bóg rozumiany jest tu jako istotnie odmienny od całej dziedziny bytów rozumianych jako przedmioty. Jednakże w takiej interpretacji nie ma miejsca na rekonstrukcję tez (T1) oraz (T3). Ponadto, jak Rojek podaje za Bocheńskim, nie da się jej pogodzić z dyskursem i praktyką religijną – trudno jest bowiem oddawać cześć czemuś, o czym wiemy tylko, czym nie jest⁴¹.

9.4 Pozytywna teologia negatywna

Ostatnia interpretacja teologii negatywnej jest autorskim pomysłem Rojka⁴². Również na jej gruncie, podstawą tezą teologii negatywnej jest (T2). A zatem o Bogu można orzec wyłącznie własności negatywne. Ponieważ model stosowany do formalizacji tej interpretacji używa pewnego specyficznego, nieklasycznego pojęcia negacji (innego niż wprowadzona we wcześniejszych paragrafach negacja *de divto*), może on również zinterpretować w odpowiedni sposób także tezy (T1) oraz (T3). Model ten może również zawrzeć satysfakcjonującą interpretację tezy (T4).

⁴⁰P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 226.

⁴¹Jest to zarzut stawiany przez Bocheńskiego, *Logika religii*, dz. cyt., s. 418.

⁴²Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., ss. 227-230.

Punktem wyjścia interpretacji Rojka jest spostrzeżenie, że negacje w pojawiające się tezach teologii negatywnej Pseudo-Dionizego pełnią specyficzną funkcję, odmienną od funkcji negacji klasycznej. Dionizy zdawał sobie sprawę, że negacje, które stosuje nie należy rozumieć w sensie braku (*privatio*). Twierdził też, że w przypadku wypowiedzi o Bogu „nie należy sądzić, że zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie”⁴³. Uznawał on więc możliwość jednoczesnego utrzymywania zarazem jakiegoś twierdzenia o Bogu, jak i zaprzeczenie tego twierdzenia. Jak zauważa Rojek, Dionizy wielokrotnie powtarza, że Bóg jest „powyżej”, „poza” i „ponad” bytami lub że je „obejmuje”. Poniższy cytat jest przykładem tego, jak Dionizy używał negacji:

[Bóg] jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego [...]. I jest ponad wszystkim, istniejąc ponadszostancjalnie wcześniej niż wszystko, co jest. Dlatego też wszystko na raz można o Nim twierdzić, choć On nie jest żadną rzeczą.⁴⁴

W obliczu takich sformułowań Rojek stwierdza, że dionizyjska negacja oznacza jednoczesne zawieranie czegoś oraz byciu poza czy też ponad to coś. W takim rozumieniu, negacja używana przez Areopagitę nie wyklucza afirmacji. Rojek dodaje, że nawet jeśli tak rozumiane przeczenie nazywane jest negacją w sposób nieuprawniony, to zarzut stawiany Dionizemu nie powinien polegać na oskarżaniu go o sprzeczność, tylko o niewłaściwe użycie słów.

Rojek próbuje wykazać, że podobne rozumienie negacji można spotkać także w języku potocznym. W tym celu posługuje się następującym przykładem:

Załóżmy, że na stole leży 100 tysięcy zł w gotówce (nie jest to łatwe w trakcie kryzysu). Załóżmy dalej, że ktoś pyta, czy na stole jest 10 groszy. Odpowiedź twierdząca byłaby oczywiście słuszna, lecz w pewien sposób myląca. Wydaje się, że odpowiedź przecząca byłaby dopuszczalna, a nawet bardziej wskazana. „Nie, ponieważ na stole leży o wiele, wiele więcej niż 10 groszy”. Słowo „nie” nie oznacza w tej odpowiedzi klasycznej negacji, lecz wyraża nieadekwatność supozycji pytania do zachodzącego stanu rzeczy. Odpowiedź „tak” na to pytanie sugerowałaby, że suma na stole jest w jakiś sposób porównywalna z 10 groszami. Taka sama sytuacja zachodzi w wypadku takich pytań jak: „Czy Jan jest zwierzęciem” („Nie! Jest człowiekiem!”), „Czy Romeo lubi Julię?” („Nie! On ją kocha!”) itd.⁴⁵

Można mnożyć analogiczne przykłady. W podobnym duchu można stwierdzić, że na obiedzie u teściowej na pytanie „Czy zupa była dobra?” dużo lepiej (i bezpieczniej) jest odpowiedzieć „Nie, była pyszna!”. Przykłady te wskazują, że w pewnych wypowiedziach języka naturalnego używamy zaprzeczeń, które nie polegają na klasycznej negacji. Jak zauważa Rojek, w takich wyrażeniach przeczenie ma również pozytywny, nie tylko negatywny charakter i wyraża nie brak, ale nadmiar. Ponadto uważa on, że takie użycie przeczenia nie narusza reguł konwersacyjnych Grice’a, w szczególności reguły ilości, która

⁴³Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: I, 2.

⁴⁴Tamże: V, 8.

⁴⁵P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 227.

zabrania przekazywania większej ilości informacji niż jest to konieczne. Informacja o tym, że dany obiekt jest czymś większym, niż sądzi rozmówca, w pewnych kontekstach wydaje się niezbędna. Nawet gdyby reguła ilości została naruszona, zarzut ten jest dużo słabszy od zarzutu popadania w sprzeczność⁴⁶.

W celu uzasadnienia stosowności używania tego rodzaju „pozytywnej” negacji Rojek podaje też jego przykłady z dyskursu filozoficznego. Podobne rozumienie przeczeń można spotkać u Stróżewskiego, który rozróżnia dwa rodzaje negacji: przekreślający oraz różnicujący. Ten pierwszy usuwa negowaną rzecz, ten drugi jedynie podkreśla różnicę i jego rezultatem nie jest brak, lecz w zasadzie jakieś pozytywne stwierdzenie⁴⁷. Podobnego sensu negacji Rojek doszukuje się także w heglowskim terminie *Aufhebung*, które zwykle tłumaczy się jako negację lub zniesienie. Powołuje się on na cytaty z Hegla, który wskazuje na dwuznaczny charakter tego słowa:

Należy pamiętać o podwójnym sensie niemieckiego słowa *aufheben* (odkładać, ścigać). *Aufheben* znaczy, po pierwsze, usuwać, anulować, stąd mówi się, że prawo czy instytucja zostały anulowane. Po drugie, *aufheben* znaczy także zachować, i w tym sensie mówimy, że coś zostało zachowane. Tego podwójnego użycia języka, który nadaje temu samemu słowu znaczenie pozytywne i negatywne, nie należy traktować jako czegoś przypadkowego, ani tym bardziej krytykować język za wywoływanie zamieszania. Powinniśmy raczej dostrzec w tym spekulatywnego ducha naszego języka, przekraczającego podziały nagiego, rozsądkowego albo-albo.⁴⁸

Rojek podkreśla, że u Hegla to, co zostało zniesione (*aufgehoben*) nie znika, lecz zostaje zachowane w doskonalszej postaci.

Przedstawione powyżej wywody dają Rojkowi asumpt, by dojść do wniosku, że zarówno w języku potocznym, jak i filozoficznym można stosować negację w ten specyficzny, „pozytywny” sposób. Takie rozumienie negacji nie może być tożsame z negacją używaną w klasycznych rachunkach logicznych. Zdaniem Rojka, właśnie w takim sensie Dionizy stosował negację w swoich dziełach. Areopagita nie chciał twierdzić, że Bóg nie posiada żadnych własności, lecz że posiada je w wyższy, pełniejszy sposób.

Na potrzeby analizy swojej interpretacji teologii negatywnej, Rojek wprowadza zarys syntaktyki rachunku logicznego, który ujmowałby to specyficzne rozumienie negacji w sposób formalny. Stwierdzenie, że x pozytywnie nie ma Q oznacza w nim, że x ma Q w pewien szczególny, wyższy sposób. Niech sformułowanie $!Q(x)$ oznacza „ x pozytywnie nie ma Q ”, lub innymi słowy „ x ma pozytywną negację Q ”. Znaczenie negacji pozytywnej

⁴⁶Zob. tamże.

⁴⁷Por. W. Stróżewski, *Z problematyki negacji*, [w:] tenże, *Istnienie i sens*, Wydawnictw Znak, Kraków 1994, s. 373–395.

⁴⁸G.W.F. Hegel, *Logic. Being. Part One of the Encyclopaedia of the Philosophical Sciences*, tłum. W. Wallace. Oxford University Press, Oxford 1975, §96. Cytuję za P. Rojka, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 228.

Rojek próbuje (częściowo) ustalić za pomocą następujących aksjomatów⁴⁹:

$$(R_1) \quad !Q(x) \rightarrow Q(x),$$

$$(R_2) \quad \neg(Q(x) \rightarrow !Q(x)),$$

$$(R_3) \quad !!Q(x) \rightarrow !Q(x).$$

Rojek zdaje sobie sprawę, że przedstawiony przez niego rachunek ma charakter szkicowy, jednakże zaznacza, że powyższe aksjomaty wystarczają do zaproponowanej przez niego analizy dionizyjskiej doktryny. A zatem, w tej interpretacji Bóg posiada wszystkie negacje pozytywnych własności, lecz negacje rozumiane są właśnie w ten specyficzny, „pozytywny” sposób:

$$(PNT) \quad G(x) \equiv \forall Q(P(Q) \rightarrow !Q(x)).$$

Powyższa formuła w niniejszym modelu stanowi formalizację tezy (T2). Z niej oraz z aksjomatu (R₁) wynika

$$(T1') \quad G(x) \rightarrow \forall Q(P(Q) \rightarrow Q(x)).$$

Oznacza to, że Bóg posiada wszystkie pozytywne własności nie tylko w wyższy, pełniejszy sposób, lecz także w zwykły sposób. Innymi słowy, Bóg nie jest mądry (w pozytywnym sensie) i jest mądry, (pozytywnie) nie jest dobry i zarazem jest dobry, itd. Jest to pierwszy z przedstawianych modeli teologii negatywnej, który zawiera zarówno rekonstrukcję tezy (T2), jak i (T1).

Dzięki wprowadzanej w aksjomacie R₃ redukcji negacji pozytywnych, można w prezentowanym systemie bezsprzecznie orzec o Bogu pozytywne negacje pozytywnych negacji wszystkich pozytywnych własności. Na gruncie tego modelu możemy zatem sformułować tezę (T3) w następujący sposób:

$$(T3'') \quad G(x) \rightarrow \forall Q(P(Q) \rightarrow !!Q(x)).$$

W końcu, w pozytywnej teologii negatywnej Rojka znajdzie się także miejsce dla tezy (T4). Teza o niepoznawalności Boga zawiera się bowiem w interpretacji wprowadzonego „pozytywnego” pojęcia negacji. Gdy orzeka się o Bogu pozytywną negację jakiejś pozytywnej własności, twierdzi się, że nie tylko posiada On tę własność, lecz także, że posiada On ją w pewien wyższy, pełniejszy sposób. Istota niepoznawalności Boga polega na tym, że nie i wiemy co to znaczy posiadać jakąś własność w taki sposób, w jaki posiada ją Bóg.

Choć wiemy, że Bóg jest mądry, nie wiemy, na czym polega bycie mądrym w wypadku Boga. Wiemy tylko, że jego mądrość jest czymś więcej niż ludzka mądrość.

⁴⁹Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 228.

Nasza niewiedza nie dotyczy jednak tego, że Bóg jest mądry, lecz ogranicza się tylko do sposobu, w jaki Bóg posiada mądrość. Wiemy, że Bóg jest Q, wiemy, że jest !Q, ale nie wiemy, co to dokładnie znaczy.⁵⁰

Rojek zwraca uwagę, że zaproponowana przez niego interpretacja teologii apofatycznej jest zbliżona do teorii analogii Tomasza z Akwinu. Jest o tyle interesująca uwaga, o ile niektórzy komentatorzy próbują doszukać się apofatycznych wątków także w teologii Akwinaty⁵¹. Teoria analogii głosi, że predykaty orzekane o Bogu nie są ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, lecz analogiczne. Predykaty jednoznaczne mają to samo znaczenie, predykaty wieloznaczne (tak jak homonimy) mają całkowicie różne znaczenia. Wciąż istnieją spory, co do właściwej interpretacji znaczeń terminów analogicznych, jednakże z grubsza rzecz biorąc, przy ich pomocy nie tylko wyrażamy to, co one oznaczają, lecz także wskazujemy ponad to, co przez nie rozumiemy. Analogia wskazuje z jednej strony na podobieństwo znaczeń, z drugiej na ich różnicę. W ten sposób możemy orzekać o Bogu pewne własności, jednocześnie nie wiedząc do końca, w jaki sposób te własności Mu przysługują. Zdaniem Rojka, sens teologii negatywnej Areopagity jest identyczny – Dionizego i Tomasza różni tylko sposób wypowiedzania się. Gdy Tomasz mówi, że Bogu dana własność przysługuje w pewien wyższy sposób, Dionizy orzeka o Bogu (pozytywną) negację tej własności. Zasadniczo jednak wyrażają oni tę samą myśl⁵².

9.5 Dyskusja

Rojek przedstawia trzy interpretacje teologii negatywnej i próbuje podać ich spójne modele. Wszystkie trzy opierają się na tezach wypreparowanych z *Teologii mistycznej* Pseudo-Dionizego Areopagity. Różnią się jednak zasobem tez, które potrafią niesprzecznie zrekonstruować.

Pierwsza interpretacja, nazwana agnostyczną, podana jest w dwóch wersjach: jednej kładącej nacisk na niewyraźność Boga, drugiej podkreślającej Jego niepoznawalność. Teoria Niewysławialnego ostatecznie okazuje się niezdolna do uchwycenia tez Dionizego z wyjątkiem tezy (T4). Formalizacja teorii Niepoznawalnego zasadniczo wykorzystuje logikę nieokreśloności – rachunek stworzony przez Aleksandra Zinowjewa na potrzeby ścisłego badania pewnych filozoficznonaukowych koncepcji. Manewrując dwoma różnymi rodzajami negacji – *de re* oraz *de dicto* – obejmuje ona swoim zasięgiem wszystkie dionizyjskie tezy teologii negatywnej, z wyjątkiem (T1). Druga, „negatywna” interpretacja

⁵⁰Tamże, s. 229.

⁵¹Zob. P. Sikora, *Logos Niepojęty*, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2010, ss. 79-87, a także B. Davies, *Aquinas on What God is Not*, [w:] *Thomas Aquinas. Contemporary Philosophical Perspectives*, red. B. Davies, Oxford University Press Oxford 2002, ss. 227–242; J. Wissink, *Two Forms of Negative Theology Explained Using Thomas Aquinas*, [w:] *Flight of the Gods. Philosophical Perspectives on Negative Theology*, red. I. N. Bulhof, L. Kate, Fordham University Press, Fordham 2000, ss. 100–120; F. O'Rourke, *Pseudo-Dionysius and the Metaphysics of Aquinas*, EJ. Brill, Leiden – New York 1992.

⁵²Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 229-230.

teologii negatywnej zdołała wcielić tezy (T2) oraz (T4), zasadniczo odrzucając jednak (T1) oraz (T3). Mimo, iż jej formalizacja wykorzystuje jedynie logikę klasyczną, posiada ona pewną interesującą własność. Na jej gruncie można stwierdzić, że Bóg nie należy do kategorii przedmiotów – wielu teologów negatywnych z pewnością doceniłoby taką konsekwencję tej teorii. Rojek, posiłkując się argumentami Bocheńskiego konkluduje jednak, że zarówno teologia agnostyczna, jak i negatywna teologia negatywna nie są zgodne z dyskursem religijnym i praktyką religijną. Poza tym, nie obejmując swoim zasięgiem wszystkich tez Dionizego, nie mogą służyć za dobre interpretacje jego teologii. Tego typu wad pozbawiona jest ostatnia, autorska interpretacja Rojka, którą nazywa pozytywną teologią negatywną. Jej szkicowa formalizacja stanowi dla niego rzekomo spójny model dla wszystkich czterech tez doktryny apofatycznej. Ponadto, treść takiej interpretacji zdaje się być zbliżona teorii analogii.

Problem w tym, że formalne rekonstrukcje podane przez Rojka trudno nazwać „modelami” jakichkolwiek teorii, głównie z powodu wątpliwości związanych z ich spójnością. Ponadto wydaje się, że żaden z wprowadzonych do rozważań nieklasycznych języków nie posiada stosowanej semantyki⁵³, nie mówiąc już o przedstawieniu dowodów stosownych metalogicznych twierdzeń w szczególności twierdzenia o pełności. W końcu, nawet gdy w dobrej wierze uzna się że syntaktyka wybrana do wyrażania zdań tych teorii jest fragmentem poprawnie zbudowanych rachunków logicznych, spójność rekonstruowanych w ten sposób teorii można zachować wyłącznie kosztem wprowadzenia dodatkowych restrykcji i ograniczeń. Najwięcej wątpliwości wzbudza jednak warunek orzekania o Bogu pozytywnych własności (lub ich negacji).

Rojek poświęca nieco uwagi temu problemowi, lecz mimo wszystko ostatecznie postanawia go nie rozstrzygać. Mimo iż dwukrotnie powraca do tego zagadnienia⁵⁴, świadomie (*sic!*) nie podaje żadnej definicji ani kryterium wyróżniania własności pozytywnych spośród zbioru własności. Jest to dość kontrowersyjny i jeden z najsłabszych punktów jego rozważań. Czyni jednak na ten temat kilka uwag.

Po pierwsze, według Rojka, zbiór pozytywnych własności nie może zawierać własności negatywnych. Szczerze powiedziawszy to, jak Rojek rozumie własności negatywne jest niejasne w takim samym stopniu, w jakim pozostawił określenie własności pozytywnych. W tym wypadku jednak mamy jednak do dyspozycji tradycyjną, syntaktyczną definicję tego pojęcia. Własność negatywna, zwana czasem także własnością dopełniającą lub uzupełnieniem, jest jedną z własności złożonych i stanowi po prostu negację jakiejś własności⁵⁵. W analizach prowadzonych w języku naturalnym pojęcie negacji własności wyrażamy czasem przez użycie przedrostka *nie-* przed nazwą negowanej własności. Wy-

⁵³Zinowjew twierdzi, że jego logika nauki może mieć model dwuwartościowy lub wielowartościowy, ale sam takiego modelu nie podaje. Zob. A. Zinowjew, *Logika nauki*, dz. cyt., ss. 142-143.

⁵⁴P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., ss. 221, 226.

⁵⁵Zob. J. Paśniczek, *Predykacja. Elementy ontologii formalnej przedmiotów, własności i sytuacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, s. 78.

daje się, że Rojek pojęcie własności negatywnej rozumie w podobny sposób (co z kolei sugeruje, że jest on także skłonny stosować syntaktyczną definicję własności pozytywnej – jako niezawierającej spójnika negacji). Inaczej mówiąc, wygląda na to, że dla Rojka kryterium syntaktyczne wskazywania własności negatywnych polega na „obecności negacji w predykanie”⁵⁶. Gdybyśmy własności pozytywne wyróżniali poprzez dopełnienie własności negatywnych (a tak sugeruje Rojek nazywając własnościami negatywnymi negacje własności pozytywnych), byłby to mocno problematyczne i bynajmniej nie uchroniłoby to teorii zrekonstruowanych przez Rojka przed sprzecznościami.

Przed wszystkim w standardowej, ekstensjonalnej logice każdy predykat może być zdefiniowany poprzez negację innego, nawet jeśli w języku naturalnym odpowiednik takiego predykatu z prefiksem „nie-” wyda się niepoprawny czy nieadekwatny. Z tego powodu zablokowanie takiej możliwości przez wprowadzenie hipotetycznej definicji

$$(9.14) \quad P(Q) =_{\text{def.}} \forall x \neg \exists N (Q(x) \equiv \neg N(x))$$

jest niemożliwe. Zresztą sama obecność negacji we własnościach negatywnych jest bardzo słabą blokadą sprzeczności w teoriach teologii negatywnej. Po pierwsze we wszystkich użytych przez Rojka rachunkach obowiązuje silne prawo podwójnej negacji. Oznacza to, że wyrażenia o postaci $\neg \neg Q(x)$ ⁵⁷ prowadzą do $Q(x)$. Ponadto para dwóch zdań (zawierających negację) $\neg Q(a)$ i $\neg \neg Q(a)$ jest taką samo dobrą antynomią, jak każda inna. Z tychże powodów Rojek natychmiast dodaje, że kryterium syntaktyczne nie może być uważane za wystarczające. Powołuje się tu także na klasyczny przykład ślepoty – predykat „jest ślepy” nie zawiera negacji i wydaje się być predykatem pozytywnym, jednakże wciąż odnosi się do braku czegoś. Filozofowie taki przykład własności negatywnej nazywali negacją w sensie braku (*privatio*) Rojek dodaje do tego także argument pochodzący z rozważań św. Tomasza, wedle którego własności tradycyjnie przypisywane bytowi absolutnemu, takie jak prostota, doskonałość czy jedność, są w istocie własnościami negatywnymi⁵⁸.

Alternatywą dla kryterium syntaktycznego byłoby kryterium epistemologiczne, zaproponowane przez Bocheńskiego⁵⁹. Wedle tego kryterium (definicja 8.2.2) własności pozytywne wskazuje się indukcyjnie, jako własności postrzegane bezpośrednio lub zapisywane za pomocą formuł, zawierających wyłącznie symbole własności pozytywnych i terminy logiki pozytywnej. Rojek zgadza się z Bocheńskim, że także takie kryterium nie jest wystarczająco ściśle. Nie zamierza jednak podawać bardziej odpowiedniej definicji⁶⁰ i pozostawia ten problem nierozwiązanym tłumacząc, że skupia się raczej na formie teologii negatywnej niż na jej treści. Dodaje jednak, że istnieje jeszcze jeden bardzo szczególny

⁵⁶P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 221.

⁵⁷W języku użytym do wyrażenia pozytywnej teologii negatywnej $!!Q(x)$

⁵⁸Tomasz z Akwinu, *Suma Teologiczna*, tłum. P. Belch, tom 1-34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962-1986 I, 3,

⁵⁹J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990, s. 416.

⁶⁰Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 226.

sposób ich rozumienia. Można je traktować, jako najwyższy sposób istnienia danej własności, czyli tzw. perfekcje. Najczęściej mówi się o takich perfekcjach, jak wszechwiedza – najwyższy sposób wiedzy, czy też wszechmoc – najwyższy stopień mocy. Są one istotnym elementem w ontologicznych dowodach istnienia Boga, które w historii myśli były proponowane m.in. przez Anzelma, Kartezjusza, Leibniza czy Gödla. W tego typu argumentach Boga często uznaje się za podmiot wszelkich własności pozytywnych rozumianych jako perfekcje:

$$(9.15) \quad G(x) \equiv \forall Q(P(Q) \rightarrow Q(x)).$$

Powyższą definicję (zresztą tożsamą – przynajmniej w jedną stronę – ze wszystkimi instancjami zdania (T1) w omawianych tu rekonstrukcjach) Rojek zaczerpnął od Jerzego Perzanowskiego⁶¹. Stanowi ona wyraźną inspirację i wzór kolejnych definicji Boga w proponowanych przez niego interpretacjach teologii negatywnej⁶². Warto więc poświęcić jej nieco uwagi.

Perzanowski do swoich rozważań adaptuje teorię pozytywności autorstwa Kurta Gödla (z pewnymi uzupełnieniami Dany Scotta⁶³). Jest to teoria własności drugiego rzędu z logicznymi operatorami modalnymi konieczności (\Box) oraz możliwości (\Diamond) oraz własnością drugiego rzędu P , którą przypisujemy własnościom. $P(Q)$ czytamy jako „własność Q jest pozytywna”. Własności można produkować z formuł przy użyciu operatora abstrakcji $[\]$, na przykład $\neg Q = [x : \neg Q(x)]$. Teorię pozytywności tworzymy dodając do normalnej logiki modalnej QK5 pojęcie Boga ($G(x)$)⁶⁴ oraz stosowne aksjomaty charakteryzujące pozytywność własności:

- (G₀) $P([x : x = x])$,
- (G₁) $\neg P(Q) \equiv P(\neg Q)$,
- (G₂) $\Box \forall x(Q(x) \rightarrow R(x)) \rightarrow (P(Q) \rightarrow P(R))$,
- (G₃) $P(Q) \wedge P(R) \rightarrow P(Q \wedge R)$,
- (G₄) $P(Q) \rightarrow \Box P(Q)$,
- (G₅) $P(G)$.

⁶¹Który z kolei używał teorii pozytywności własności autorstwa Kurta Gödla. Por. J. Perzanowski, *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian*, [w:] *Handbook of Metaphysics and Ontology*, t. 2, red. H. Burkhardt, B. Smith, Philosophia Verlag, München 1991, ss. 625–633 oraz H. Wang, *Reflections on Kurt Gödel*, MIT Press, Cambridge 1987.

⁶²Wydaje się, że Rojek nie zrozumiał idei Perzanowskiego, według którego perfekcje to nie tylko pozytywne, ale i proste oraz absolutne własności.

⁶³Zob. J.H. Sobel, *Gödel's ontological proof*, [w:] *On Being and Saying. Essays for R.L. Cartwright*, red. J.J. Thompson, MIT Press, Cambridge 1987, ss. 241–261.

⁶⁴W oryginalnej teorii Gödla zaadaptowanej przez Perzanowskiego wprowadza się pojęcie bytu „bogopodobnego” (*Gog-like being*), *bogami* natomiast nazywa się niesprzeczne byty bogopodobne spełniające określone warunki. Do teorii wprowadza się także pojęcie istoty oraz bytu koniecznego. Jednakże pojęcia te są irrelevantne dla naszych rozważań i zostaną pominięte (wraz z rządzącymi nimi aksjomatami).

Aksjomat (G_0) mówi, że własność tożsamości jest pozytywna i zapewnia, że zbiór pozytywnych własności jest niepusty. Aksjomat (G_0) mówi, że albo jakaś własność, albo jej negacja jest pozytywna (ale nigdy obie na raz). To ten aksjomat blokuje możliwość potencjalnego użycia (9.14) jako syntaktycznego kryterium własności pozytywnych. Dzięki niemu wiemy, że własności niepozytywne są równoważne negacjom własności pozytywnych

$$(9.16) \quad \neg P(Q) \equiv \exists R (P(R) \wedge (Q \equiv \neg R)).$$

Według aksjomatu (G_2) każda własność będąca konsekwencją pozytywnej własności jest także pozytywna. Aksjomat (G_3) stwierdza, że złożona własność będąca koniunkcją dwóch pozytywnych własności jest także pozytywna. Aksjomat (G_4) mówi, że każda własność pozytywna jest koniecznie pozytywna. W końcu aksjomat (G_5) gwarantuje pozytywność predykatu „jest Bogiem”.

Na ich podstawie Perzanowski konstruuje definicję (9.15) wykorzystaną przez Rojka⁶⁵. Jest to metajęzykowa formuła głosząca, że Bóg jest podmiotem wszystkich w pewien sposób wyróżnionych (pozytywnych) własności. Definicja Perzanowskiego powstała na użytek formalizacji tzw. dowodów ontologicznych (które raczej należy sklasyfikować jako należące raczej do jakiejś formy teologii pozytywnej, niż apofatycznej). Zawarte w niej $P(Q)$ czytamy jako „ Q jest własnością pozytywną” lub w pewnym szczególnym sensie opisanym powyżej – „ Q jest perfekcją”. Akceptując powyższy zbiór aksjomatów przyjmujemy w jego inwentarzu dwie własności pozytywne: „jest tożsame ze sobą” oraz „jest Bogiem” a także wszystkie te, które można z nich wyprowadzić, zwłaszcza za pomocą aksjomatów (G_2) i (G_3). Rojek nie sugeruje jednak, że w teologii apofatycznej Pseudo-Dionizego zaprzecza się jedynie tego typu własnościom pozytywnym. Przeciwnie, pisze wprost, że zakres negowanych własności jest szerszy⁶⁶. Jednakże zawiedziony niepowodzeniami stworzenia ich adekwatnej definicji stwierdza, że w ostateczności zbiór własności pozytywnych można podać przez wyliczenie. Trudno nie oprzeć się wrażeniu, że takim wypadku wszystkie proponowane przez Rojka teorie będą miały mocno ograniczony zakres. Jednakże nie robi on i tego.

Jest to o tyle nieodpowiedzialne podejście, o ile w świetle przedstawionej przez niego typologii różnica między teologią pozytywną i negatywną polega właśnie na orzekaniu o Bogu pozytywnych własności lub ich negacji. Warunek negowania (lub orzekania) o nim takich własności Rojek umieścił w następnikach (lub prawych członach równoważności) wszystkich zrekonstruowanych w obrębie każdej z interpretacji zdań o Bogu. Problem ten dodatkowo pogłębia fakt, że Dionizy w żadnym miejscu wprost nie stwierdza, że własności orzekane lub zaprzeczane o Bogu mają pozytywny bądź negatywny charakter. Jest to

⁶⁵W oryginale: $G(x) =_{\text{def.}} \forall Q(P(Q) \rightarrow Q(x))$.

⁶⁶P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 222.

terminologia wmontowana w tezy doktryny Areopagity przez samego Rojka. W obliczu tego faktu tym bardziej dziwi, że celowo odżegnuje się on od podania stosownej definicji wprowadzonych przez niego pojęć.

Jakkolwiek Rojek nie chciałby poszerzyć zbioru perfekcji, musi z niego wykluczyć predykat „jest Bogiem”, a zatem w konsekwencji odrzucić aksjomat (G_5). Predykat „jest Bogiem” nie może być uznany za własnością pozytywną w żadnej z przedstawionych przez Rojka interpretacji. W rekonstrukcjach teorii Niepoznawalnego oraz negatywnej teologii negatywnej z uznania własności bycia Bogiem za pozytywną wynika zwykła sprzeczność.

$$(9.17) \quad G(x) \equiv \forall Q(P(Q) \rightarrow ?Q(x)) \quad (\text{ZNT})$$

$$(9.18) \quad G(x) \equiv (P(G) \rightarrow ?G(x)) \quad (\text{inst. ZNT})$$

$$(9.19) \quad P(Q) \quad (G_5)$$

$$(9.20) \quad G(x) \equiv ?G(x) \quad (\text{MP 9.18, 9.19})$$

$$(9.21) \quad G(x) \equiv \neg G(x) \wedge \neg \sim G(x) \quad (\equiv \text{ elim., MP 9.20, 9.1})$$

$$(9.22) \quad G(x) \equiv \neg G(x) \quad (\wedge \text{ elim. 9.21})$$

$$(9.23) \quad G(x) \quad (\text{p. Claviusa, 9.22})$$

$$(9.24) \quad \neg G(x) \quad (-||-)$$

contr. 9.22, 9.23

Natomiast w języku pozytywnej teologii negatywnej, zgodnie z intuicjami stojącymi za „pozytywną” negacją, pozytywna własność bycia Bogiem oznaczałaby, że jeśli coś jest Bogiem, to pozytywnie nim nie jest, czyli posiada tę własność w wyższy, pełniejszy sposób. Zauważmy, że jednoczesne stwierdzenie, że coś jest i pozytywnie nie jest Bogiem nie jest paradoksalne w ścisłym sensie tego słowa. Mamy tu do czynienia z parą zdań, z których jedno jest negacją drugiego, ale negacją pozytywną. Wydaje się, że – mimo braku bezpośredniej logicznej sprzeczności – stwierdzenie to jest dosyć niezgrabne nawet w świetle naturalnojęzykowych dookreśleń i przykładów podawanych przy okazji wprowadzania tego spójnika. Należy jednak przyznać, że – jakkolwiek dziwne wydaje się takie stwierdzenie – może ono być pożądaną przez Rojka konsekwencją. Nie jest to jednak do końca pewne.

Podobnie, z grona własności pozytywnych musimy wykluczyć – przynajmniej na gruncie teorii Niepoznawalnego – takie własności, jak „jest znany”, „jest określony” itp. Co ciekawe, należy to zrobić wraz z ich negatywnymi odpowiednikami – „jest nieznan”, „jest nieokreślony”. Zasada ZNT może przybrać każdą postać, z wyjątkiem stwierdzenia, że Bóg

jest znany i niezany. W konsekwencji porzucamy także kolejny aksjomat z teorii Gödla – (G_1) ⁶⁷. Podobna treść predykatu Q sprowadziłaby bowiem do systemu sprzeczność. Jest to jeszcze jedna demonstracja problemu samoodniesienia, w jaki uwikłane są tego typu interpretacje teologii negatywnej.

Zauważmy także, że wszystkie zrekonstruowane przez Rojka zdania o Bogu określają jego stosunek do pozytywnych własności. Nie mówią jednak nic o własnościach negatywnych. Czy możemy je orzekać o Bogu? Rozważmy to pytanie w kontekście teorii Niepoznawalnego, ponieważ ramy formalne, w jakie Rojek wsadził tę teorię, sprawiają, że do rozpatrzenia jest tu najwięcej przypadków. Wygląda na to, że w obrębie logiki Zinowjewa mamy co najmniej cztery możliwości – możemy wszystkie te własności o Bogu 1) orzec, 2) zanegować, być może 3) posiadanie tych własności przez Boga jest niemożliwe do zdeterminowania lub 4) nie istnieje żadna ogólna reguła każąca przypisywać (lub nie) te własności Bogu. W pierwszym przypadku znów otrzymamy sprzeczność $G(x) \equiv \neg G(x)$. W drugim teza o niepoznawalności Boga prowadzi do tezy, że Bóg jest znany. Trzeci przypadek czyni wymóg pozytywności własności w ZNT bezzasadnym. W czwartym przypadku istnieją pewne (negatywne) własności, które możemy przypisać Bogu, zatem Bóg przestaje być niepoznawalny. Wszystkie cztery przypadki obracają tę interpretację wraz z jej modelem w nonsens.

W końcu, ciężko powiedzieć cokolwiek dobrego o Rojka próbie podania formalnych ram dla pozytywnej teologii negatywnej. Proponowany przez niego system⁶⁸ ma bardzo szkicowy i wstępny charakter. Można powiedzieć, że praca potrzebna do formalnej rekonstrukcji autorskiej interpretacji Rojka a zatem także zbudowania jej modelu, została wykonana jedynie częściowo, w zarysie. I, jeśli chcemy mówić o spójności pozytywnej teologii negatywnej, należałoby ją dokończyć. Tymczasem nietrudno wykazać, że system aksjomatów (R_1) – (R_3) jest niespójny oraz nie jest niezależny. Najbardziej problematyczny jest aksjomat (R_2) – to on jest sprzeczny (przynajmniej w sensie Posta) i to z niego wynikają dwa pozostałe⁶⁹.

⁶⁷Rojek zauważa ten problem lub raczej wyjątek od konsekwentnego stosowania tej interpretacji. Wydaje się jednak, że nie zdaje sobie sprawy z jego wagi (lub z góry odrzuca aksjomat (G_1)). O ile dobrze rozumiem jego wyjaśnienia, problem ten próbuje oddalić uwagą, że u Dionizego nie występują takie stwierdzenia a przynajmniej nie w koniunkcji. Por. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, dz. cyt., s. 271

⁶⁸Ciężko w tym przypadku mówić o rachunku logicznym. Nie zaproponowano dla niego żadnej semantyki, tym bardziej nie udowodniono jego trafności i pełności.

⁶⁹Właściwie, jak już zostało powiedziane w rozdz. 2.3, skoro (R_2) prowadzi do sprzeczności, to zgodnie z prawem przepełnienia wynika z niego cokolwiek.

- (9.25) $\neg(Q(x) \rightarrow !Q(x))$ (R₂)
 (9.26) $Q(x) \wedge \neg!Q(x)$ (p. negacji implikacji 9.25)
 (9.27) $Q(x)$ (\wedge eilm. 9.26)
 (9.28) $\neg!Q(x)$ ($-||-$)
 (9.29) $\neg!Q(x) \vee Q(x)$ (\vee add. 9.28)
 (9.30) $!Q(x) \rightarrow Q(x)$ (p. elim. implikacji 9.29)
 (9.31) $!!Q(x) \rightarrow !Q(x)$ (subst. $Q(x)/!Q(x)$ 9.30)
 (9.32) $\neg Q(x)$ (subst. $Q(x)/\neg Q(x)$ 9.27)
 contr. 9.27, 9.32

Skoro x oraz Q są dowolne, w systemie Rojka możemy przypisać jakąkolwiek własność czemukolwiek. Taką sytuację nazywa się czasem sprzecznością w sensie Posta. Inną niepożądaną konkluzją otrzymaną z powyższego wnioskowania jest to, że nie możemy pozytywnie zanegować żadnej własności o czymkolwiek, w szczególności nie możemy przypisać takich pozytywnych negacji Bogu. Ta konkluzja natychmiast pozbawia sensu całą koncepcję pozytywnej teologii negatywnej. Mając (R₂) wśród aksjomatów systemu Rojka musimy uznać, że PNT oraz T3⁷⁰ nie zachodzą. Jeśli natomiast ze zbioru aksjomatów odrzucimy (R₂), samodzielnie (R₁) oraz (R₃) pozbawione są jakichś znaczących treści. W gruncie rzeczy dzięki nim można jedynie zredukować jakąkolwiek formułę zawierającą $!$ do formuł klasycznego języka predykatów. Nie do końca jasna jest także motywacja wprowadzania (R₃) jako osobnego aksjomatu. Obecność tej formuły mogłoby uzasadniać ustalenie, że $!$ jest negacją *de re*, czyli można ją postawić wyłącznie przy formułach atomowych – tak, jak ma to miejsce w rachunku Zinowjewa. Rojek nie formułuje jednak żadnych dodatkowych uwag ani dotyczących tego spójnika ani języka swojego systemu w ogóle, ale wprowadzenie (R₂), które zawiera $!!Q(x)$, poniekąd przeczy takiej właśnie konwencji. Trudno także oprzeć się wrażeniu, że już na pierwszy rzut oka widać, że formuły te kiepsko sprawdzą się w roli aksjomatów – nawet, gdyby miałyby stanowić wyłącznie uzupełnienie jakiegoś dobrze ugruntowanego rachunku w zakresie działania spójnika $!$. W zasadzie nie są one nawet sformułowane w postaci zdań. Rojek sam przyznaje, że jego propozycja ma charakter wstępny i szkicowy. Wydaje się jednak, że nawet jak na szkic, jest to zbyt mało.

Interesującą cechą przemawiającą na korzyść interpretacji Rojka jest jej podobieństwo do teorii analogii rozwijanej przez Tomasza z Akwinu i jego następców. Jednakże nie

⁷⁰Lub, alternatywnie, że zbiór własności pozytywnych jest pusty, co podważa sens „pozytywnej” interpretacji Rojka w takim samym stopniu.

brak głosów, że podobieństwo to jest pozorne⁷¹ a taki argument można łatwo odwrócić: pozytywna teologia negatywna, przypominająca teorię analogii, traci swój apofatyczny charakter i w gruncie rzeczy przestaje być teologią negatywną. Skoro negacje teologii negatywnej interpretujemy przy użyciu pojęcia „pozytywnej” negacji, przechodzimy na stronę pozytywnej (w sensie: „afirmatywnej”, katafatycznej) teologii⁷².

Wszystkie te zarzuty nie oznaczają jednak, że praca Rojka pozbawiona jest wartości. Stanowi ona ciekawe nawiązanie do prac Bocheńskiego i Perzanowskiego a jej oryginalnym wkładem jest próba podania interpretacji i modelu „pozytywnej” teologii negatywnej. Mimo iż propozycja ta nie jest dopracowana logicznie, wciąż może prowadzić do ciekawych badań na gruncie filozofii i teologii. Z punktu widzenia niniejszej pracy, najbardziej interesujące i owocne okazało się rozróżnienie w obrębie „agnostycznych” teologii, które otworzyło drogę do zaprezentowania interpretacji i badań teologii apofatycznej w aspekcie epistemicznym.

⁷¹Por. O. Tromans, *Similarity Within (Ultimate) Dissimilarity: Burrell and Milbank on the Interplay of Positive and Negative Theology*, „Heythrop Journal - Quarterly Review of Philosophy and Theology”, vol. 61 (2020), nr 5, ss. 749-762 oraz P. Dwořák, *Teologia negatywna i analogia*, „Pressje”, nr 30/31 (2012), ss. 278-280.

⁷²Por. S. Ruczaj, *Analogia i apofatyczny pazur*, „Pressje”, nr 30/31 (2012), ss. 280-282.

Część II

Aspekt epistemiczny

Rozdział 10

Teologia apofatyczna jako teologiczny sceptycyzm

Kolejna interpretacja teologii negatywnej przenosi apofatyczne akcenty z mówienia na myślenie i z języka na wiedzę. Jej centralnym twierdzeniem jest teza, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, niepojęty i niemożliwy do skonceptualizowania czy zrozumienia (w przeciwieństwie do takich apofatycznych określeń znanych z rozważań z zakresu teologii milczenia, jak „niewyrażalny”, „nieopisywalny” czy „niewysławialny”). W związku z tym interpretację tę nazywa się „teorią Niepoznawalnego”. W literaturze można ją spotkać również pod nazwą „agnostycznej teologii negatywnej”¹, ale ja wolę określać ją mianem „teologicznego sceptycyzmu”², ponieważ kwestionuje ona możliwość zdobycia jakiegokolwiek wiedzy o Bogu. Oczywiście, przez sceptycyzm nie rozumiem żadnej formy niewiary czy wiarołomstwa. Teologowie negatywni, którzy podkreślali niepoznawalność Boga, byli – jak się wydaje – głęboko wierzącymi myślicielami religijnymi.

Wysunięcie propozycji takiej interpretacji każe zadawać zaangażowane filozoficznie pytania o relacje między językiem a wiedzą i poznaniem. Podobne pytania otwierają także ciekawe wątki rozważań z zakresu kognitywistyki i nauk o poznaniu. Zasadniczo, w zależności od przyjętego stanowiska filozoficznego, konsekwencją tych ustaleń będzie wniosek, zgodnie z którym teoria Niepoznawalnego miałaby wynikać z teorii Niewysławialnego lub odwrotnie lub też teorie te miałyby być równospójne a ich zasady równoważne. Jednakże niezależnie od tych ustaleń nie wypada nie zgodzić się z tezą głoszącą, że teoria Niepoznawalnego stanowi pełnoprawną, odrębną i dojrzałą interpretację teologii apofatycznej.

Także i w przypadku tej interpretacji można wskazać przykłady podobnego sposobu myślenia wśród dwudziestowiecznych teologów i filozofów religii nieutożsamianych wprost z nurtem apofatycznym. Wątki mówiące o tym, że Bóg przekracza wszystko, co możemy

¹Takiej nazwy używa Paweł Rojek. Zob. P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, 29 (2012), ss. 216-230.

²W nawiązaniu do klasycznego sceptycyzmu, którego przedstawiciele podważali możliwość prawdziwego poznawania lub nabywania wiedzy w ogóle.

o nim pomyśleć ponownie znajdziemy u Rudolfa Oto, Karla Bartha czy Karla Rahnera i innych wiodących współczesnych teologów. Wydaje się, że z wymienionej trójki to u Bartha są one najbardziej widoczne.

Barth w monumentalnej *Dogmatyce Kościelnej*³ przedstawia alternatywne rozumienie transcendencji, którą pojmuje już nie tylko jako ontologiczne oddzielenie i rozróżnienie między stworzeniem a Stwórcą, lecz także jako niezdolność ludzkich pojęć do uchwycenia istoty Boga, choć w tym kontekście woli on mówić raczej o „tajemnicy” albo „ukryciu” Boga. Według Bartha człowiek siłą własnego rozumu nigdy nie utworzy właściwego pojęcia Boga – nawet przez analogię do pojęć, które potrafi zrozumieć, takich jak „pan”, „stwórca” czy „zbawca”. Konsekwencją zaprzeczenia możliwości poznania Boga za pomocą rozumu jest odrzucenie teologii naturalnej jako przedsięwzięcia pozbawionego jakichkolwiek szans na powodzenie⁴. Z punktu widzenia tej pracy interesujący jest fakt, że u Bartha niepoznawalności Boga nie pociąga za sobą Jego niewysławialności. W teologii Bartha nasze ludzkie pojęcia i słowa mogą odnosić się do Boga, o ile ugruntowane w objawieniu⁵.

Przyjęcie, że zasadnicza teza teologii negatywnej głosi, że Bóg przekracza wszystko, co możemy o nim pomyśleć, stanowi popularne podejście w interpretacji pism tych samych autorów, o których wspominaliśmy już w poprzedniej części pracy: Grzegorza z Nyssy, Pseudo-Dionizego Areopagity, Tomasza z Akwinu, Mikołaja z Kuzy, czy Mistra Eckharta. Jednakże zwolennicy teologicznego sceptycyzmu odwołują się najchętniej do pism Rambama, czyli Mojżesza Majmonidesa.

Mimo wszystkich różnic, podobieństwa między teologią milczenia i teorią Niepomiowalnego są wciąż znaczne. Największym z nich jest wynikający z samozwrotności paradoksalny charakter, który dzieli obie teorie. Paradoks Niepoznawalnego tworzymy w ten sam sposób i na takich samych zasadach, co paradoks Niewysłowionego.

10.1 Niewysławialność vs niepoznawalność. Uwaga o relacjach między językiem a umysłem w kontekście teologii negatywnej

Na pierwszy rzut oka sceptycyzm teologiczny wydaje się tożsamy z teologią milczenia (lub bardzo do niej zbliżony). Istnieją pewne powody, aby sądzić, że przynajmniej jedna z tych teorii pociąga za sobą drugą. To, w którą stronę przebiegnie taka implikacja, zależeć może od filozoficznych przekonań dotyczących związków i zależności między języ-

³K. Barth, *Church Dogmatics*, tom 2, cz. 1, tłum. T.F. Torrance, G.W. Bromiley, T&T Clark, Edinburgh 1957, ss. 179-204.

⁴Zob. tamże.

⁵Oznacza to, że w teologii Bartha możliwe jest jednak zdobycie *jakiejś* wiedzy o Bogu. Można Go poznać przez podobieństwo i analogię, choć nie za pomocą naturalnych zdolności poznawczych – dokonuje się to w darmowym, niezasłużonym akcie łaski, jakim jest objawianie. Zob. K.E. Johnson, *Divine Transcendence, Religious Pluralism and Barth's Doctrine of God*, „International Journal of Systematic Theology”, vol. 5 (2003), nr 2, ss.200-224.

kiem a umysłem, mową a wiedzą czy myśleniem a sposobem i możliwością formułowania i wyrażania sądów. Niemniej, obie teorie są do siebie – przynajmniej *prima facie* – znacząco podobne. Wniosek ten może pojawić się także w wyniku lektury tekstów źródłowych teologii negatywnej – rzeczywiście wydaje się, że dla wielu autorów apofatyzm można wyrazić tak samo skutecznie i trafnie tezą o niewyraźności, jak i tezą o niepojmowalności. Granica między niemożnością powiedzenia czegokolwiek o Bogu a brakiem możliwości posiadania o nim jakiegokolwiek wiedzy zaciera się choćby u bohatera poprzedniej części pracy – Pseudo-Dionizego Areopagity, ale i u wielu innych myślicieli apofatycznych.

Twierdzą jednak, że obie teorie i związane z nimi interpretacje teologii negatywnej nie mogą być równoważne. Po pierwsze ze względu na ich konsekwencje. Podczas gdy teologia milczenia czyni dyskurs religijny bezsensownym, teologiczny sceptycyzm (przynajmniej hipotetycznie) nie niesie ze sobą takich konkluzji. Przyjmując teorię Niewysłowionego nie możemy sensownie powiedzieć czegokolwiek o Bogu. Nie wolno nam ani potwierdzić, ani zaprzeczyć jakiegokolwiek przymiotowi Boga. W ramach teorii Niepoznawalnego dyskurs religijny może mieć znaczenie, choć ograniczone – możemy przynajmniej stwierdzić, czego o nim nie wiemy. Druga uwaga jest bardziej ogólna i dotyczy wprost różnic i związków między wiedzą i poznaniem a językiem i mową⁶. Szczegółowe zbadanie tych związków i różnic nie jest celem niniejszej pracy. Niemniej jednak wydaje się uzasadnionym, by twierdzić, że z jednej strony możemy myśleć i mówić o rzeczach, których nie znamy, a z drugiej strony możemy rozumieć więcej, niż jesteśmy w stanie wyrazić słowami. Spróbujmy przyjrzeć się bliżej tym kwestiom.

W poprzedniej części pracy przedstawialiśmy dwa podejścia do źródeł niewysławialności i niepojmowalności Boga⁷. Zasadniczo większość teologów negatywnych i badaczy zajmujących się apofatyczną doktryną uważa, że niemożliwość zrozumienia i poznania Boga wynika z jego transcendentnego charakteru i jest jego istotną własnością, elementem jego natury. Istnieją jednak myśliciele przekonani, że powodem niepoznawalności Boga są ograniczenia ludzkiego umysłu i niewystarczające zdolności poznawcze człowieka, które sprawiają, że nie może on osiąść o Bogu żadnej autentycznej wiedzy. Można pokusić się o sformułowanie dwóch wersji takiego stanowiska – słabszej i silniejszej. Według pierwszej z nich ograniczenia ludzkiego umysłu i języka mogłyby zostać przezwyciężone, natomiast druga głosiłaby tezę przeciwną – co prawda niewysławialność/niepoznawalność Boga wynika z ograniczeń ludzkiego języka/umysłu, ale nigdy nie będzie on na tyle doskonały, by

⁶Mam świadomość, że z jednej strony wiedza, umysł, poznanie i myślenie, z drugiej język, mowa, mówienie i generowanie mowy niekoniecznie muszą być uznane za terminy tożsame i równoważne. Jednakże w przybliżeniu, jakie wymagane jest do przeprowadzenia rozważań przedstawianych w tym rozdziale, są na tyle bliskoznaczne, że będą często stosowane zamiennie (o ile kontekst ich użycia nie wskaże, że jest inaczej).

⁷Por. rozdz. 2.2.

wyrazić/poznać naturę Boga. Ta druga, silna wersja niewiele się różni (przynajmniej, gdy idzie o logiczne i teologiczne konsekwencje) od podejścia, zgodnie z którym niepoznawalność Boga należy do jego natury.

By zilustrować tę pierwszą, wyobraźmy sobie, że w niedalekiej przyszłości rodzi się religijny geniusz, który potrafi poznać i pojąć w zupełności nieskończone bogactwo natury Boga. Czy taki religijny geniusz będzie w stanie należycie sformułować, określić i opisać tę naturę? Jeśli tak, czy będzie mógł ją odpowiednio zakomunikować innym ludziom? W końcu, czy taki komunikat miałby szansę, by u swoich odbiorców wywołać poprawny obraz Boga w taki sposób, by i oni poznali tę naturę w pełni?

W innym hipotetycznym scenariuszu wyobraźmy sobie, że w dalekiej przyszłości ludzkość na drodze rozwoju pokonała swoje ograniczenia i wykształciła umiejętności poznawcze do tego stopnia, że każdy człowiek – wskutek długotrwałej medytacji oraz czytania mistycznych ksiąg – jest w stanie poznać i pojąć w całości bezkresną naturę Boga. Czy ludzie, którzy w medytacji poznali tę naturę, mogą rozmawiać o Bogu w sposób sensowny i znaczący? Czy, gdy dwaj przedstawiciele takiego społeczeństwa przyszłości będą wypowiadać słowo „Bóg”, w ich umysłach aktywizują się tożsame reprezentacje mentalne?

10.1.1 Problem niekomunikowalności języka religijnego

Powyższe eksperymenty myślowe mają stanowić ilustracje różnych problemów dotyczących zależności między językiem a umysłem w kontekście teologii negatywnej. Nie zamierzam udzielać definitywnych odpowiedzi na pytania, jakie się pojawiają w ich obrębie, choć temat ten zostanie jeszcze podjęty. Tymczasem zwróćmy uwagę na jeszcze jedno zagadnienie, na które wskazują te ilustracje – problem (nie)komunikowalności znaczenia w dyskursie religijnym. Generalnie jest to problem z zakresu pragmatyki i trzeba przyznać, że – nawet w jej obrębie, bez kontekstu religijnego – nie należy on do najchętniej podejmowanych zagadnień. Jednym z autorów, którzy wprost próbowali przedstawić i zbadać je w formalny sposób, jest Józef Maria Bocheński. Poświęca on temu problemowi krótki paragraf w *Logice religii*⁸.

W rozważaniach Bocheńskiego teoria niekomunikowalności dyskursu religijnego to teoria, na gruncie której uważa się, że wyrażenia języka religijnego niosą jakieś obiektywne znaczenie, ale nie da się tego znaczenia przekazać – nie można go zakomunikować innym użytkownikom dyskursu religijnego. By wskazać jakieś inne, pozareligijne warunki, w których taka sytuacja może mieć miejsce, Bocheński podaje przykład więźnia, który w ramach zachowania wspomnień, rozmawia sam ze sobą w języku, którego nie zna żaden ze współwięźniów znajdujących się z nim w celi.

Główna zasada takiej teorii w rekonstrukcji Bocheńskiego zawiera dwa trójargumentowe predykaty skonstruowane w obrębie pragmatycznego układu odniesienia: $U(x, t, \phi)$

⁸J.M. Bocheński, *Logika religii*, tłum. S. Magala, Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990, §12.

oznaczający „ x używa terminu t w znaczeniu ϕ ” oraz $M(t, \phi, x)$ wyrażający funkcję zdaniową „termin t znaczy ϕ dla osobnika x ”. Zasada ta przedstawiona jest zdaniem:

$$(10.1) \quad \forall x \forall t (U(x, t, \phi) \rightarrow \forall y (M(t, \phi, y) \rightarrow y = x)).$$

W radykalnej interpretacji teoria niekomunikowalności Bocheńskiego głosi, że gdy dwie osoby, a i b , posługują się językiem religijnym, a nie rozumie wypowiedzi b i *vice versa* – b nie wie, co a ma na myśli. Inaczej mówiąc, dyskurs religijny jest pozbawiony znaczenia dla odbiorcy, choć jednocześnie całkowicie znaczący dla nadawcy komunikatu. Bocheński odrzuca tę teorię z przyczyn empirycznych – to, co wiemy o zachowaniu wiernych temu przeczy. Wierni zdają się rozumieć wypowiedzi religijne i podobnie na nie reagować. Jednakże za jakąś jej wersją mogą przemawiać pewne podejścia, zgodnie z którymi wiedza o Bogu jest wiedzą osobistą i wiedzą „o osobie” i jako taka pozbawiona jest twierdzeniowego (propozycjonalnego) charakteru⁹. Tak czy owak, Bocheński odrzuca teorię niekomunikowalności powołując się na obserwacje zachowań użytkowników języka religijnego. Tak się składa, że omawiany tu problem najpełniejsze odzwierciedlenie w kontekście filozoficznym (a przynajmniej pozareligijnym) znajduje właśnie na gruncie lingwistyki behawioralnej, a konkretnie tezy o niezdeteminowaniu przekładu Willarda Van Ormana Quine’a¹⁰.

Punktem wyjścia tezy o niezdeteminowaniu przekładu jest kolejny eksperyment myślowy¹¹. W jego ramach wyobraźmy sobie lingwistę, który rozpoczął badania terenowe, by jako pierwszy opracować przekład nieznanego do tej pory języka używanego przez ludzi żyjących przed jego przybyciem w izolacji. Nazwijmy ten język językiem źródłowym. Dla języka źródłowego nie istnieje jeszcze żaden słownik czy podręcznik – słowem, nie ma do niego żadnego dostępu, nawet zapośredniczonego w którymś ze znanych do tej pory języków. Jedyne materiały, jakie może zebrać lingwista tworzący pierwszy podręcznik języka źródłowego, to wypowiedzi jego użytkowników oraz obserwacja towarzyszących tym wypowiedziom okoliczności i zachowań. Mając takie dane lingwista będzie próbował wyróżnić zbiór zdań obserwacyjnych¹², czyli wypowiedzi typu „Pada deszcz” albo „To jest królik”. Na tej samej zasadzie będzie próbował zidentyfikować klasę nazw i kryjących się za nimi znaczeń. By zweryfikować swoje przypuszczenia nasz lingwista będzie używał tych wypowiedzi w podobnych okolicznościach, w których je usłyszał, i badał reakcje słyszących jego

⁹Próby badania „wiedzy o osobie”, czyli właściwie rozwinięcia alternatywnej epistemologii, odmiennej od tradycyjnych studiów nad wiedzą o obiektach lub zdaniach, pojawiają się od jakiegoś czasu w literaturze. Por. M.A. Benton, *Epistemology Personalized*, „The Philosophical Quarterly” 67 (2017), nr 269, ss. 813–834; w kontekście wiedzy o Bogu: M.A. Benton, *God and Interpersonal Knowledge*, „Res Philosophica”, vol. 95 (2018), nr 3, ss. 421–447 oraz L.J. Keller, *Divine ineffability and franciscan knowledge*, „Res Philosophica”, vol. 95 (2018), nr 3, ss. 347–370.

¹⁰Zob. W.V.O. Quine, *Three Indeterminacies*, [w:] *Perspectives on Quine*, red. R. Barret, R. Gibson, Blackwell, Basil 1990, ss 1–16 oraz Tenże, *Indeterminacy of Translation Again*, „Journal of Philosophy”, vol. 84 (2012), nr 1, 5–10.

¹¹Quine nazywa ten eksperyment „przekładem radykalnym”.

¹²Zdania obserwacyjne to istotny element koncepcji Quine’a. Zob. A. Kubiś, „Niezdeterminowanie” granic poznania w znaturalizowanym relatywizmie pojęciowym W.V.O. Quine’a, „Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I – Philosophia-Sociologia”, vol. 43 (209), nr 2, ss. 73–92

wypowiedzi tubylców. Wszelkie potwierdzenia i zaprzeczenia a także spodziewane lub nieoczekiwane reakcje użytkowników języka źródłowego będą utwierdzały naszego badacza w jego przypuszczeniach albo kazały mu przesunąć znaczenia lub zmienić kontekst testowanych wypowiedzi. Dzięki takiej procedurze będzie on mógł stopniowo poszerzać swój zakres znajomości języka źródłowego o coraz to nowe, bardziej złożone rodzaje wyrażeń. W końcu, jego tworzony w terenie słownik i podręcznik (zbiór zasad przekładu) przybiorą formę kompletnych opracowań a on sam będzie mógł całkiem efektywnie komunikować się z pierwotnymi użytkownikami języka źródłowego.

Quine argumentuje, że taki projekt jest zawsze skazany na niepowodzenie i, choć do znaczenia mamy dostęp jedynie przez obserwację zachowań, stworzony w taki sposób przekład nigdy nie odda tubylczego obrazu świata czy też – co dość istotne w systemie Quine’a – stojącej za wypowiedzią języka źródłowego ontologii. Załóżmy, że nasz badacz obserwował, jak tubylcy wypowiadają „gavagai” na widok przebiegającego nieopodal królika. Seria podobnych obserwacji, a także wielokrotne użycie tego wyrażenia w różnych kontekstach, utwierdziła badacza w przekonaniu, że wypowiedź ta znaczy po prostu „królik”. Tymczasem nie ma żadnej pewności, czy rzeczywistym odniesieniem tego wyrażenia nie jest „futrzak”, „potencjalna kolacja dla niewielkiej liczny osób” czy „fragmenty przestrzeni wypełnione niedużym zwierzęciem”. Załóżmy dodatkowo, że przed publikacją pierwszego podręcznika języka źródłowego do ludzi nim się posługujących przybył drugi lingwista i wykonał tę samą pracę korzystając z tych samych procedur. Nie ma przeszkód, by sądzić, że przekłady dokonane za pomocą tych dwóch różnych zbiorów zasad, choć dadzą poprawne przewidywania dotyczące zachowań użytkowników języka, będą diametralnie różne (a potencjalnie niespójne) jeśli idzie o ich znaczenie w języku przekładu. Możemy także założyć, że tekst przełożony na język źródłowy za pomocą pierwszego zbioru zasad, a potem przetłumaczony z powrotem na podstawie drugiego podręcznika, będzie diametralnie różny od oryginału¹³.

Powyższe rozważania pozwalają uznać argument Bocheńskiego przeciwko teorii niekomunikowalności za bezzasadny. Co prawda w przypadku teorii niekomunikowalności wypowiedzi dyskursu religijnego formułowane są w obrębie jednego języka, ale jej konstrukcja sprawia, że sytuacja między dwoma uczestnikami dyskursu religijnego jest tożsama z tą, w jakiej się znalazł lingwista z eksperymentu myślowego Quine’a. Wskazuje na to treść głównej zasady ujętej w postaci wyrażenia (10.1) – znaczenie znane jest tylko autorowi wypowiadanego komunikatu, odbiorca nie ma do niego dostępu. Na pełną analogię z przekładem radykalnym Quine’a wskazuje również podany przez Bocheńskiego przykład pozareligijnego kontekstu niekomunikowalności. Zatem, skoro mamy do czynienia z tym samym zjawiskiem i zgodzimy się z przekazem Quine’a, do odrzucenia teorii niekomunikowalności nie wystarczy wyłącznie obserwacja zachowań wiernych. Mimo iż behavior

¹³Wydaje się, że by dojść do takiego wniosku, nie potrzeba *przekładu radykalnego*, wystarczy skorzystać ze współczesnych narzędzi automatycznych służących do tłumaczeń z rzeczywistych języków.

wiernych zdaje się sugerować, że rozumieją oni wypowiedzi dyskursu religijnego a obserwacje ich zachowań prowadzą do wniosków, że odpowiednio reagują na poszczególne wypowiedzi, niekoniecznie musi to świadczyć o tym, że mają oni pełne rozumienie zdań języka religijnego oraz właściwe pojęcia terminów tego języka.

Oczywiście, argument Bocheńskiego można bronić (a zarazem teorię niekomunikowalności można odrzucać) na wiele różnych sposobów¹⁴ podobnie, jak na wiele sposobów można argumentować za tezą o niezdeteminowaniu przekładu w kontekście dyskursu religijnego. Jednakże prowadzenie takiej dyskusji nie jest to celem niniejszego opracowania. Nic jednak nie stoi na przeszkodzie, by zauważyć, że problem (nie)komunikowalności znaczenia w języku religijnym, pojawiający się okazji rozważań nad teologią apofatyczną, obnaża kolejne ciekawe związki między językiem a umysłem. Zgodnie z zapowiedzią, związkom tym przyjrzymy się dokładniej w następnej sekcji.

10.1.2 Języka a poznanie

Znaleźliśmy się w miejscu, w którym mamy do dyspozycji dwie interpretacje teologii negatywnej, dwie tworzone w ich ramach klasy teorii i dwie towarzyszące im apofatyczne tezy wyrażające transcendencję Boga – tezę o niewysławialności (NW) i tezę o niepojmowalności (NP). W ramach podsumowania doczasowych rozważań wyobraźmy sobie cztery teologiczne postawy względem tych tez: 1) solidarnie odrzucenie obu naraz; przyjęcie jednej z nich z jednoczesnym odrzuceniem drugiej, czyli 2) akceptację tezy o niewysławialności i odrzucenie tezy o niepojmowalności lub odwrotnie 3) odrzucenie tezy o niewysławialności i przyjęcie tezy o niepojmowalności; 4) przyjęcie obu tez uznając, że Bóg jest niewysławialny i niepojmowalny.

1) $\neg NW \wedge \neg NP$

Jednoczesne odrzucenie tezy o niewysławialności i tezy o niepojmowalności to, oczywiście, podejście redukujące. Sprowadziłoby nas do pozycji teologa katafatycznego, według którego człowiek jest w stanie pozytywnie wypowiadać się jaki Bóg jest i rozumieć to, co wypowiada.

2) $NW \wedge \neg NP$

Możemy utrzymywać tezę o niewysławialności jednocześnie odrzucając tezę o niepojmowalności. Oznaczałoby to, że uznajemy, że Bóg jest pojmowalny, choć nie możemy go wyrazić i opisać. Stanowisko to można sprowadzić do teorii niekomunikowalności, którą rozważaliśmy w sekcji powyżej¹⁵.

¹⁴Jednym z wektorów obrony może zostać chociażby przywołanie konsekwencji kolejnego eksperymentu myślowego Hilarego Putnama, zwanego „bliźniaczą Ziemią”. Eksperyment ten ma przekonywać, że znaczenia „nie są w głowach”, pokazując przy okazji, że do momentu obserwacji podważającej dotychczasowe rozumienie zdań czy odniesienia terminów, terminy znaczą to, co nam się wydaje, że znaczą. Por rozdz. ??.

¹⁵Zob. rozdz. 10.1.1.

3) $\neg NW \wedge NP$

Sytuacja, w której odrzucamy tezę o niewysławialności a akceptujemy tezę o niepojmowalności, także jest logicznie do pomyślenia. Przedstawicielem tego podejścia jest na przykład Karl Barth¹⁶, według którego nie możemy posiadać właściwego pojęcia Boga, ale (dzięki objawieniu) możemy jednak o nim mówić. Można także wskazać takie wątki u teologów negatywnych (na przykład u Mojżesza Majmonidesa, Tomasza z Akwinu czy Mikołaja z Kuzy), które wskazywałyby, że rozwijają oni teorię Niepoznawalnego pozbawioną językowego komponentu. Zatem podobną postawę możemy odnaleźć zarówno na gruncie teologii negatywnej, jak u myślicieli niezaliczanych wprost do nurtu apofatycznego.

4) $NW \wedge NP$

Przyjęcie tezy o niewysławialności i tezy o niepojmowalności naraz prowadzi nas do pełnego apofatyizmu. Takie stanowisko jest najczęściej reprezentowane wśród teologów tego nurtu. Wszystko wskazuje na to, że różnicy między niepojmowalnością a niewysławialnością nie dostrzegał choćby protagonista poprzedniej części niniejszej pracy, Pseudo-Dionizy Areopagita¹⁷. Wydaje się ono także stać w zgodzie z tym, jak teoretycznie i zdroworozsądkowo traktujemy związki między językiem a poznaniem.

Dodatkowo, możemy wyróżnić (hipotetycznie) możliwe trzy (cztery) podejścia do inferencyjnych powiązań między NW a NP: równoważność, wynikanie i niezależność.

1) $NW \equiv NP$

Według pierwszego podejścia tezy te są równoważne¹⁸, co oznacza, że przyjęcie jednej z nich pociąga za siebie natychmiastowo do przyjęcia drugiej i odwrotnie (a także odrzucenie jednej z nich musi prowadzić natychmiastowo do odrzucenia drugiej i odwrotnie). Prawdopodobnie jest to ciche założenie większości teologów negatywnych, dla których różnica między wiedzą a językiem była transparentna (o ile można wysunąć takie przypuszczenie bez popadania w anachronizm).

2) $NW \rightarrow NP$

Według drugiego podejścia teza o niewysławialności pociąga za sobą tezę o niepojmowalności. (Jednocześnie odrzucenie niepojmowalności Boga musi prowadzić do odrzucenia jego niewysławialności). Teologowie apofatyczni przyjmując to stanowisko będą uznawali pojmowanie Boga za bardziej pierwotny fenomen niż zdolności do jego opisu. Zarazem będą twierdzić, że skoro nie można wyrazić Boga, nie ma żadnych możliwości, by osiąść o nim jakąkolwiek wiedzę.

¹⁶K. Barth, *Church Dogmatics*, tom 2, cz. 1, tłum. T.F. Torrance, G.W. Bromiley, T&T Clark, Edinburgh 1957, ss. 179-204.

¹⁷Zob. rozdz. 2.1.

¹⁸Oczywiście, możemy mówić tylko o równoważności zdań. W przypadku teorii mówi się raczej o równospójności. Dla uproszczenia wywodu pozostaniemy na razie na poziomie tez.

3) $NW \leftarrow NP$

Według trzeciego podejścia teza o niepojmowalności jest silniejsza i pociąga za sobą tezę o niewysławialności (jednocześnie założenie, że Bóg jest wysławialny, prowadzi do uznania, że można Go zrozumieć i pojąć). Teologowie negatywni sympatyzujący z tym stanowiskiem będą twierdzić, że to mówienie o Bogu jest bardziej pierwotnym fenomenem niż posiadanie o Nim jakiegokolwiek wiedzy. Będą oni jednocześnie twierdzić, że skoro nie można pojąć natury Boga, nie można o nim także nic powiedzieć.

4) $\neg(NW \rightarrow NP) \wedge \neg(NP \rightarrow NW)$

Intuicyjnie można sobie wyobrazić sytuację, w której teza o niepojmowalności i teza o niewysławialności przyjęte są na podstawie odrębnych zbiorów przesłanek w obrębie dwóch niezależnych, niemających części wspólnych teorii i nie są one powiązane inferencyjnie, tj. żadna z nich nie jest konsekwencją drugiej. Jednakże jest to założenie logicznie nie do przyjęcia (zdanie umieszczone powyżej jest kontrtautologią i – przynajmniej na gruncie logiki klasycznej – będzie zawsze fałszywe) oraz bardzo mało prawdopodobne zarówno z punktu widzenia samej teologii, jaki i nauk o poznaniu. Z tego powodu takie stanowisko nie jest tutaj w ogóle brane pod uwagę¹⁹.

Wybór stanowiska określającego zależności między tezą o niewysławialności i tezą o niepojmowalności z pewnością nie będzie się dokonywał w obrębie samej teologii. Musi zależeć przede wszystkim od bardziej ogólnych, filozoficznych upodobań – objęcia pozycji teoretycznej wyznaczającej relację między językiem a myśleniem a także, co istotne ze współczesnego punktu widzenia, wyboru zestawu danych eksperymentalnych faworyzujących interpretacje na korzyść danego rodzaju relacji. W szczególności (i analogicznie do rozważanych powyżej zależności między niewysławialnością i niepojmowalnością) można wyróżnić trzy klasy interpretacji relacji między językiem a poznaniem:

- (1) interpretacje, zgodnie z którymi poznanie kształtuje język,
- (2) interpretacje, według których język kształtuje poznanie oraz
- (3) stanowiska, na gruncie których interpretacje (1) i (2) nie są sprzeczne i się nie wykluczają.

Pierwszy sposób interpretacji to, jak się wydaje, przeważające i zdroworozsądkowe założenie, zgodnie z którym człowiek posiada jakiś system poznawczy (wewnętrzny system reprezentacji), który manifestuje się na wiele różnych sposobów, a jednym z nich

¹⁹Warto zauważyć, że wyróżnione związki inferencyjne mogą wynikać logicznie wprost z przedstawionych powyżej postaw względem tez o niewysławialności i niepojmowalności. Wydaje się jednak, że wynikanie logicznie nie musi oznaczać, że teolog przyjmujący daną postawę koniecznie utrzymuje logicznie równoważną z nią zależność między tymi dwoma tezami. Z jednej strony ma to związek z charakterystyką działania umysłu, którą normatywne teorie myślenia i rozumowania nie potrafią poprawnie uchwycić. Por. P. Urbańczyk, „*Internal Problems of Normative Theories of Thinking and Reasoning*”, *„Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”*, 2016, nr 60, ss. 35-52. Z drugiej strony, wiąże się to z faktem, że mamy tu do czynienia raczej z całymi teoriami, niż z pojedynczymi tezami. Sprowadzenie dwóch apofatycznych doktryn do krótkich, konkretnych tez jest idealizacją mającą na celu ułatwienie przeprowadzenia rozważań.

jest język²⁰. Druga interpretacja znana jest w literaturze jako hipoteza relatywizmu językowego lub hipoteza Sapira-Whorfa, rzadziej jako „whorfianizm”²¹. Teorie trzeciej klasy można uzyskać wykazując, że język i poznanie to przejawy tego samego zjawiska lub procesu, albo wypracowując kompromis²² mówiący, że zarówno poznanie kształtuje ekspresję języka, jak i język wpływa na to, jak myślimy.

Jako przykład takiej koncyliacyjnej interpretacji należącej do trzeciej kategorii można wskazać dziś już trącąca myszką i dość niszową koncepcję Johna Fodora zwaną hipotezą języka myśli. Zgodnie z tą hipotezą myślenie odbywa się w języku mentalnym, zwanym czasem językiem *myśleńskim*. Myśleński przypomina język mówiony w wielu aspektach – na przykład składa się ze słów i zdań a znaczenie zdań zależy od znaczenia jego komponentowych składowych. Warto dodać, że od lat siedemdziesiątych ubiegłego stulecia podejścia w stylu Fodora wiązały się z najczęściej z przyjęciem obliczeniowego modelu umysłu. Szczegóły tej koncepcji nie są istotne dla naszych rozważań²³. Zauważmy jedynie, że głosi ona, że umysł i język są w pewnym sensie tożsame – myślenie, to w gruncie rzeczy język a język (myśleński) jest sposobem organizacji i działania naszego umysłu.

W rzeczywistości większość współczesnych i historycznych teorii dotyczących tego, jak działa nasz umysł budowana jest w zgodzie z pierwszą klasą interpretacji. Teza mówiąca, że poznanie kształtuje język, stanowi albo milczące założenie takich teorii, albo wyraźnie wyartykułowaną hipotezę roboczą, zgodnie z którą badanie i próba opisu systemu poznawczego dokonuje się przez studiowanie języka²⁴. Według takiego paradygmatu powstawała chociażby popularna w poprzedniej dekadzie i do dzisiaj mająca liczne grono zwolenników hipoteza umysłu ucieleśnionego. Mówi ona, że nasze poznanie kształtowane jest na drodze interakcji, w jakie wchodzimy z otoczeniem, poruszając się w nim i używając zmysłów. Podstawowe pojęcia tworzone są na bazie naszej orientacji i działania w świecie, np. to, co lepsze, umieszczane jest „pojęciowo” *powyżej* albo *na górze* – to, co gorsze, natomiast *na dole* lub *poniżej*. Bardziej złożone i abstrakcyjne pojęcia budowane są na bazie tych „cielesnych” i podstawowych. I tak, na przykład, *wspinamy się* po

²⁰Z. Kövecses, *Język, umysł, kultura*, tłum. A. Kowalcze-Pawlik, M. Buchta, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2011, s. 473.

²¹Zob. B.C. Scholz, F.J. Pelletier, G.K. Pullum, R. Nefdt, *Philosophy of Linguistics*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. wiosna 2022, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/linguistics/>>.

²²Współcześnie trzy klasy stanowisk w obrębie filozofii języka i w kontekście jego związków z umysłem dzieli się raczej na stanowiska *eksternalistyczne*, zgodnie z którymi pierwotnym językowym fenomenem są rzeczywiste wypowiedzi użytkowników języka, *emergentyistyczne*, według których podstawowym fenomenem jest komunikacja i poznanie społecznie oraz *esencjalistyczne*, zgodnie z którymi bazowy fenomen stanowi z reguły wrodzona intuicja gramatyki i znaczenia terminów. Zob. tamże. Jednakże na potrzeby naszych rozważań przedstawiony powyżej podział jest bardziej trafny i w zupełności wystarczający.

²³Dobry wgląd w koncepcję Fodora daje lektura M. Rescorla, *The Language of Thought Hypothesis*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. lato 2019, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2019/entries/language-thought/>>.

²⁴Choć, oczywiście, inne, pozajęzykowe źródła przesłanek do budowania takich teorii również brane są pod uwagę – zwłaszcza we współczesnych naukach kognitywnych, które więcej niż chętnie sięgają po dane od stowarzyszonej z nimi psychologii poznawczej.

szczeblach kariery, ale *popadamy* w depresję itp. Jeden z autorów tej idei, George Lakoff, podaje cały szereg tzw. metafor²⁵, które w tej koncepcji stanowią mechanizm poznawczy przenoszący znaczenie z dziedzin wiążących się z interakcjami naszych ciał ze środowiskiem na zupełnie nowe dziedziny, dopiero podlegające procesowi rozumienia. Znow – szczegóły koncepcji ucieleśnienia są irrelewantne dla naszych rozważań. Zauważmy jedynie, że według tej teorii nasze myślenie (ukształtowane przez interakcje ze środowiskiem) wpływa na to, jak mówimy, a badanie języka i jego metafor ma nam dawać obraz tego, jak myślimy.

Zupełnie odmienne stanowisko reprezentują zwolennicy hipotezy relatywizmu językowego, zgodnie z którą język kształtuje nie tylko to, jak opisujemy, lecz także jak postrzegamy i pojmujemy świat. W następstwie tego podejścia należy uznać, że umysły osób przynależących do odmiennych społeczności językowych będą się różnić w takim zakresie, w jakim różnią się języki tych społeczności. Pomysły te próbowano podeprzeć anegdotycznymi przykładami z zakresu językoznawstwa, z których chyba najbardziej popularny dotyczył niezwykle rozbudowanego słownika związanego z rozpoznawaniem śniegu w językach Inuitów²⁶. Mimo to hipoteza relatywizmu językowego, przynajmniej w swojej radykalnej wersji, odniosła druzgocącą porażkę i została odparta pod presją miazdzącej przewagi sprzecznych z nią interpretacji wyników badań empirycznych. Należy jednak przyznać, że kontrowersje, jakie wokół niej narastały, stymulowały rozwój zarówno teoretycznych, jak i empirycznych badań nad językiem. Pojawiały się też, zwłaszcza ostatnio, wyniki badań zdające się faworyzować jakąś słabszą wersję tej hipotezy.

Najprawdopodobniej pierwszym poważnym ciosem w teorii głoszące, że język jest zjawiskiem bardziej pierwotnym i fundamentalnym niż poznanie, są badania Brenta Berlina i Paula Kaya²⁷ dotyczące percepcji kolorów. Wynika z nich, że nazwy kolorów podstawowych mogą opierać się na uniwersalnych aspektach fizjologii widzenia barwnego, a zatem to raczej postrzeganie determinuje używaną terminologię, a nie odwrotnie. Inne dane zdają się wskazywać, że takie „antyrelatywistyczne” efekty, które zostały zaobserwowane w obrębie percepcji i nazywania kolorów, mogą nie występować w innych domenach. Znana seria eksperymentów przeprowadzona pod przewodnictwem Lery Boroditsky sugeruje, że język może jednak wpływać na (choć raczej nie determinować) nasze poznanie i sposób myślenia o rzeczywistości. Badania Boroditsky dotyczą m.in. różnych kon-

²⁵Zob. np. G. Lakoff, M. Johnson, *Metafory w naszym życiu*, Wydawnictwo Aletheia, Warszawa 2010; G. Lakoff, R.E. Núñez, *Where Mathematics Comes From. How the Embodied Mind Brings Mathematics into Being*, Basic Books, New York 2000.

²⁶W różnych pracach podawano różną liczbę terminów z języków „eskimoskich” mających oznaczać różne rodzaje śniegu – od 3 do ok. 300. Zob. B. Kortmann, G.K. Pullum, *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on The Study of Language*, University of Chicago Press, Chicago and London 1991, ss. 159-171.

²⁷B. Berlin, P. Kay, *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*, University of California Press, Berkeley 1991.

cepcji czasu wśród użytkowników języka mandaryńskiego i angielskiego²⁸, czy wpływu rodzaju gramatycznego rzeczowników na sposób mentalnych reprezentacji obiektów nieożywionych²⁹. W podobnym duchu, choć na gruncie teoretycznym, argumentuje Dan Slobin. Jego koncepcja „myślenia dla mówienia”³⁰ przedstawia stosunkowo słaby wpływ języka na poznanie głosząc, że język subiektywizuje i ukierunkowuje nasze doświadczenie i kształtuje sposób, w jaki myślimy, przynajmniej podczas generowania mowy. Za jeszcze bardziej ograniczonym wpływem języka na myślenie opowiada się Ronald Langacker³¹ zauważając, że w większości języków stosuje się różne formy gramatyczne do wyrażenia tej samej treści poznawczej.

Oczywiście, powyższe krótkie wyliczenie kilku badań i argumentów pojawiających się po obu stronach sporu o relatywizm językowy nie rości pretensji do bycia dogłębnym i rzetelnym opracowaniem. Ma ono na celu pokazanie, że za naszym teologicznym zagadnieniem rozróżnienia interpretacji apofatycznych doktryn może kryć się dojrzały problem filozoficzny mający poważne reperkusje w empirycznych i teoretycznych naukach o poznaniu. W niniejszej pracy nie chcę jednoznacznie określać prymatu tezy o niewysławialności i nad tezę o niepojmowalności lub *vice versa*. Tym bardziej nie zamierzam rozstrzygać kwestii powiązań między językiem a umysłem. Mam jednak nadzieję, że mimo to wywód ten pozwala sądzić, że teologia milczenia i sceptycyzm teologiczny mogą stanowić dwie odrębne interpretacje teologii negatywnej, mające rozróżnialne motywacje filozoficzne i prowadzące do odmiennych konsekwencji. Z punktu widzenia niniejszej pracy istotne jest również to, że obie interpretacje, w celu dokonania ich formalnej rekonstrukcji, domagają się użycia odmiennych środków logicznych. Mimo iż dla wielu reprezentantów teologii negatywnej różnica między tymi doktrynami nie była wystarczająco wyraźna, można wskazać grupę apofatycznych myślicieli, którzy zadawali się świadomie rozwijać teorię Niepoznawalnego abstrahując od jej ewentualnego językowego odpowiednika. Najbardziej znanym ich reprezentantem jest Mojżesz ben Majmon, czyli Majmonides.

10.2 Mojżesz Majmonides

Mojżesz Majmonides (zwany także Mojżeszem ben Majmonem a przez hebrajskojęzyczną część badaczy Rambamem), najprawdopodobniej najwybitniejszy filozof żydowski był niewątpliwie także jednym z najbardziej radykalnych średniowiecznych przedstawicieli teologii negatywnej. Urodził się w 1138 roku w znajdującej się wtedy pod islamskim pa-

²⁸L. Boroditsky, *Does Language Shape Thought? Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time*, „Cognitive Psychology”, vol. 43 (2001), ss. 1-22.

²⁹L. Boroditsky, L.A. Schmidt, W. Phillips, *Sex, Syntax, and Semantics*, [w:] *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, red. D. Gentner, S. Goldin-Meadow, The MIT Press, Cambridge – London 2003.

³⁰D.I. Slobin, *From “thought and language” to “thinking for speaking”*, [w:] *Rethinking linguistic relativity*, red. J.J. Gumperz, S.C. Levinson, Cambridge University Press, Cambridge 1996, ss. 70-96.

³¹R. Langacker, *Gramatyka kognitywna*. Wprowadzenie, Universitas, Kraków 2011.

nowaniem hiszpańskiej Kordobie. Jednakże, z powodu zaostżenia polityki przeciwko nie-muzułmańskim mieszkańcom Hiszpanii, już w młodzięcym wieku zmuszony był uciekać do północnej Afryki. Tam powstała większość jego dzieł, z których najbardziej znaczącym dla przedstawianych w niniejszej pracy rozważań jest ukończony w 1190 roku *Przewodnik błędzących*³², w którym zawarł m.in. swoją apofatyczną doktrynę. Majmonides był dla judaizmu tym, kim Tomasz z Akwinu dla chrześcijaństwa – w swoich pracach próbował wyjaśniać istotę judaizmu w sposób zgodny z myślą i logiką neoplatoników i Arystotelesa, których pisma tłumaczone z greki na język arabski zaczęły przedostawać się do europejskiego kręgu kulturowego. Początkowo prace Rambama były uznawane za kontrowersyjne i w pewnych ośrodkach rabinicznych zakazywano ich czytania. Szybko jednak zdobyły uznanie, by następnie stać się najbardziej wpływowymi w historii myśli judaistycznej. Do dziś wśród badaczy myśli żydowskiej funkcjonuje powiedzenie mówiące, że „od Mojżesza do Mojżesza nie było nikogo jak Mojżesz”³³.

Punktem wyjścia apofatycznej doktryny Majmonidesa jest uznanie, że Bóg jest bytem koniecznym, który nie posiada żadnej przyczyny – ani dla swojego istnienia, ani dla swojej istoty. Jest bytem absolutnie prostym i nieporównywalnym do czegokolwiek innego, co istnieje. Z tego powodu nie możemy zrozumieć żadnego pojęcia, gdy jest ono użyte do jego opisu. Każde imię nadane mu w Biblii, każdy przypisany mu predykat nie jest użyty ani dosłownie, ani metaforycznie, ani nawet analogicznie. Majmonides przekonuje, że użycie to jest jedynie wieloznaczne. Inaczej mówiąc, nawet w Torze przymioty nadawane są Bogu nie inaczej, jak przez ekwiwokację. Ponieważ w efekcie stanowią one homonimy, nie wiemy, co tak naprawdę oznaczają (gdy orzekane są o Bogu). W rzeczywistości musimy je wszystkie zanegować, aby uchronić nasz nieporadny i nieświadomy umysł przed niebezpieczeństwem błędu bałwochwalstwa. Ale nawet negacja „żadną miarą nie daje poznania prawdziwej rzeczywistości rzeczy, o której dany sąd jest negowany”³⁴. Dlatego Bóg pozostaje w zupełności poza naszym pojmowaniem.

Nie możemy zrozumieć żadnego pojęcia, gdy jest ono użyte do opisanía Boga. W teologii Majmonidesa Bogu nie można przypisać żadnych własności. Jedyne atrybuty, jakie można o nim ewentualnie orzec, dotyczą jego akcji i ich konsekwencji (ale nie można twierdzić, że takie atrybuty wyrażają lub opisują jego naturę). Mówiąc bardziej szczegółowo, Majmonides wyróżnia pięć rodzajów predykatów – dzieli je na takie, które oznaczają (i) definicje, (ii) definicje częściowe, (iii) własności (w tym ilość, położenie, dyspozycje itp.), (iv) relacje oraz (v) działania. Pierwsze cztery rodzaje predykatów opisują daną rzecz w aspekcie jej istoty lub przypadłości. Predykaty opisujące działanie odnoszą się

³²Majmonides, *The Guide of the Perplexed*, vol. 1-2, tłum. S. Pines, Chicago University Press, Chicago – London 1963; Polskie tłumaczenie (pierwszej części): Tenże, *Przewodnik błędzących*, dz. cyt. Z punktu widzenia teologii negatywnej interesujące są zwłaszcza rozdziały 51-60 pierwszej części *Przewodnika*.

³³K. Seeskin, *Maimonides*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. wiosna 2021, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2021/entries/maimonides/>>.

³⁴Majmonides, *The Guide...*, dz. cyt., cz. 1, rozdz. 59.

natomiast do wyników lub konsekwencji aktów danego agenta. Podają one opis tego, co agent zrobił, a nie tego, czym jest. Jak przekonuje Majmonides, prawdziwie orzekane o Bogu mogą być wyłącznie te predykaty wyrażające działanie (v). Nie dostarczają one jednak żadnej wiedzy o istocie Boga. Innych rodzajów własności, a mianowicie (i)-(iv), należy Bogu odmówić³⁵. Orzekanie o nim takich predykatów stałoby w sprzeczności z jego absolutnie prostą naturą.

W konsekwencji, nie można osiąść żadnego pojęcia Boga ani żadnej o nim wiedzy. Nie sposób przedstawić ani tzw. klasycznej równościowej definicji Boga (w której *definiens* tworzy się podając rodzaj i różnicę gatunkową), ani żadnej z definicji cząstkowych. Możliwość skonstruowania klasycznej definicji Boga oznaczałaby, że istnieje jakiś wyższy od Boga rodzaj, pod który trzeba by było go podporządkować. Bóg, który nie ma żadnych przyczyn i nad którym nie ma wyższego rodzaju, nie może zostać w taki sposób zdefiniowany. W podobny sposób nieuprawniona jest także żadna z tzw. nieklasycznych równościowych definicji (w której *definiens* to wyliczenie pojęć, które w sumie składają się na *definiendum*). W przypadku Boga podanie jakiegokolwiek definicji cząstkowej musiałoby oznaczać, że ma on złożoną naturę i nie jest absolutnie prosty. Z tego samego powodu powstrzymujemy się przed przypisywaniem Bogu jakichkolwiek własności czy opisywaniem jego natury³⁶. Wszelkie takie własności są niedoskonałymi ludzkimi pojęciami i nie mogą reprezentować natury Boga.

Wyraźne inspiracje ideami Mojżesza ben Majmona widoczne są w pracach najbardziej wpływowego średniowiecznego filozofa – Tomasza z Akwinu. To najprawdopodobniej z tych inspiracji pochodzą najważniejsze oryginalne rozważania Tomasza, zawarte w *O bycie i istocie*³⁷ czy w *Sumie teologicznej*³⁸. Od Majmonidesa zdają się pochodzić choćby te Tomaszowe koncepcje, które każą sądzić, że – choć możemy zrozumieć i poznać, że Bóg istnieje – natura czy też istota boska pozostaje zupełnie nieznana (*penitus manet ignotum*) ludzkiemu umysłowi. Choć wydaje się, że apofatyzm Tomasza był słabszy niż Majmonidesa³⁹, często wymieniany jest on jednym tchem, obok Rambama i Pseudo-Dionizego, wśród średniowiecznych teologów negatywnych.

Jednym z powodów, dla którego apofatyzm Majmonidesa jest uważany za bardziej radykalny od Tomaszowego, jest podejście tego pierwszego do kwestii orzekania o Bogu przez analogię. Majmonides uważa, że absolutne rozróżnienie między Bogiem a stworze-

³⁵Por. J.A. Buijs, *The negative theology of Maimonides and Aquinas*, "Review of metaphysics", vol. 41 (1988), nr 164, s. 729.

³⁶Por. I. Franck, *Maimonides and Aquinas on man's knowledge of God: A twentieth century perspective*, "Review of Metaphysics", vol. 38 (1985), nr 3, s. 594.

³⁷Tomasz z Akwinu, *De ente et essentia. O bycie i istocie*, [wydanie dwujęzyczne] tłum. polskie M. Krąpiec, Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.

³⁸Tomasz z Akwinu, *Suma teologiczna*, tłum. P. Bełch, tom 1-34, Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn 1962-1986.

³⁹Por. J.A. Buijs, *Comments on Maimonides' negative theology*, „The New Scholasticism”, vol. 49 (1975), nr 1, ss. 87-93.

niem logicznie wyklucza taką możliwość, natomiast Tomasz ją dopuszcza, choć nie bez zastrzeżeń. Odrzucenie orzekania przez analogię może posiadać jedną z dwóch poniższych motywacji:

- (1) Aby jakiś atrybut mógł zostać przypisany przez analogię do dwóch różnych bytów, np. do Boga i człowieka, koniecznym jest, by atrybut ten przypisany tymże bytom miał znaczenie tożsame, podobne lub aby jego znaczenia się pokrywały. Nie może być mowy o analogii, jeśli takie podobieństwo lub nakładanie się na siebie znaczeń nie występuje. Jednakże, skoro nie możemy wiedzieć, co znaczy jakikolwiek predykat, gdy wprost orzekamy go o Bogu, nie mamy podstaw także do przypisania go Bogu na podstawie orzekania przez analogię.
- (2) Doktryna o absolutnej i nieredukowalnej różnicy między Bogiem a stworzeniem zakłada, że jakikolwiek atrybut orzekany o Bogu – gdyby takie przypisanie było możliwe – byłby całkowicie i zupełnie różny od predykatu wyrażonego tym samym terminem użytym w odniesieniu do człowieka, a zatem żadna analogia w tym wypadku nie jest możliwa.

Kolejną różnicą między apofatyzmem Rambama i Tomasza jest ich podejście do tez o niewysławialności i niepojmowalności oraz do zależności między nimi. Jak przekonuje Joseph A. Buijs⁴⁰, Tomasz obie tezy uważał za autonomiczne i obie wywodził niezależnie ze swojej metafizyki. Jeśliby już szukać u niego jakichś wskazówek determinujących wynikanie w którąkolwiek ze stron, należałoby raczej przeprowadzić je, w kontrapozycji, z języka do myśli – skoro pewne predykaty mogą (w sposób niedoskonały, ale prawdziwy) opisywać istotę Boga, możemy posiadać (niedoskonałą, choć prawdziwą) wiedzę o Bogu. Dla Majmonidesa to epistemiczna forma apofatyizmu była bez wątpienia tą pierwotną i bardziej podstawową. To ją wywodził ze swojej metafizyki, a dopiero za jej konsekwencję uznawał semantyczną wersję apofatyizmu w postaci teologii milczenia – skoro istota Boga pozostaje dla nas niepozwalana, nie możemy żadną miarą też jej opisać w sposób znaczący. Z kolei Ehud Z. Benor idzie o krok dalej w interpretacji myśli Majmonidesa argumentując, że średniowieczny filozof odrzuca tezę o niewyraźności, rozwijając teorię Niepoznawalnego abstrahując od jej ewentualnych językowych konsekwencji. „Nie docenilibyśmy problemu, przed którym stanął Majmonides, gdybyśmy umiejscowili go w niezdolności języka do wyrażenia trudnych idei metafizycznych”⁴¹. Hilary Putnam ujmuje tę myśl jeszcze dosadniej:

[...] nie chodzi tylko o to, że ktoś czuje (jeśli jest religijny), że nie może właściwie wyrazić tego, co ma na myśli, używając do opisanie Boga terminów, których dostarcza nasz język; chodzi o to, że ktoś czuje, iż nie może mieć na myśli tego, co powinien mieć na myśli⁴².

⁴⁰Zob. J.A. Buijs, *The negative theology...*, dz. cyt., ss. 734-735.

⁴¹E.Z. Benor, *Meaning and reference In Maimonides' negative theology*, „Harvard Theological Review”, vol. 88 (1995), nr 3, ss. 352-353.

⁴²H. Putnam, *On negative theology*, „Faith and Philosophy”, vol. 14 (1997), nr 4, s. 410.

Na koniec warto dodać, że Majmonides dopuszcza tezę, według której natura boska jest w pewnym sensie poznawalna – swoją istotę może zrozumieć i pojąć wyłącznie Bóg. Poświęca on temu zagadnieniu spory fragment pierwszej części *Przewodnika*⁴³. Ben Majmon twierdzi, że wiedza boska i ludzka są heterotypyczne – są czymś całkowicie innym, mają zupełnie inne charaktery. Dla człowieka próba zrozumienia istoty Boga, byłaby ostatecznie próbą nabycia boskiej wiedzy i zdolności rozumienia na boskim poziomie. Człowiek, który chciałby zrozumieć Boga, chciałby w efekcie stać się takim, jak on. Pomijając te konsekwencje rozważań Majmonidesa możemy stwierdzić, że jego doktryna nie stanowi apofatyizmu kompletnego. Nie jest nim o tyle, o ile istnieje co najmniej jeden byt, który może pojąć i zrozumieć boską istotę – sam Bóg⁴⁴.

10.3 Paradoksalny charakter sceptycyzmu teologicznego

Pomimo wszystkich różnic między teologią milczenia a sceptycyzmem teologicznym, ciąży na nich ten sam problem samozwrotności. Obie interpretacje teologii negatywnej są na tyle podobne, by większość argumentów przeciw teorii Niewysławialnego bazujących na wskazaniu jej paradoksalnego charakteru można było przeformułować *mutatis mutandis* przeciw teorii Niepojmowalnego. Zresztą cytaty ilustrujące sprzeczność i samoodniesienie teologii milczenia przywoływane w pierwszej części niniejszej pracy odnoszą się tak samo skutecznie, o ile nawet nie trafniej, do epistemicznego aspektu apofatyizmu⁴⁵. Możemy zatem przedstawić propozycję paradoksu teorii Niepojmowalnego sformułowanego w sposób, który odpowiadałby paradoksom semantycznym z poprzedniej części pracy.

Paradoks Niepoznawalnego

Zgodnie z wykładnią teologicznego sceptycyzmu o Bogu możemy wiedzieć jedynie to, że jest niepoznawalny.

Czy zatem – zgodnie z tą interpretacją teologii negatywnej – Bóg jest czy nie jest niepoznawalny? Jeśli przyjmiemy, że nie jest on niepoznawalny, to nie ma poza tym żadnej innej wiedzy o Bogu, a zatem jest on niepoznawalny. Jeśli natomiast założymy, że jest on niepoznawalny, wiemy już coś o Bogu – mianowicie to, że jest niepoznawalny, co w konsekwencji pociąga za sobą sprzeczność. Mianowicie wynika z tego, że i Bóg nie jest niepoznawalny wtedy i tylko wtedy, gdy jest niepoznawalny.

W ten sam sposób w kontekście teorii Niepojmowalnego możemy budować także „zewnątrzne” paradoksy teologii negatywnej z uwzględnieniem wszystkich istniejących różnic między interpretacją zorientowaną na aspekty językowe a tą, która podkreśla epistemiczny

⁴³Zob. np. Majmonides, *The Guide...*, dz. cyt., cz. 1, rozdz. 58.

⁴⁴Uwagę tę zamieszczam na marginesie zawartych tu rozważań. Wydała mi się interesująca, ponieważ potencjalnie i od zupełnie innej strony wprowadza do doktryny Majmonidesa kolejne paradoksy samozwrotności.

⁴⁵Por. rozdz. 2.3.

charakter apofatyizmu. Jeśli utrzymujemy, że o Bogu nie możemy posiadać żadnej wiedzy, w jaki sposób możemy upierać się, że jest, na przykład, jeden w trzech osobach lub że jest sędzią sprawiedliwym? Podobnie, jak możemy zwracać się do czego lub przypisywać wartość czemuś, czego nie potrafimy pojąć?⁴⁶ Te „zewnętrzne” paradoksy również zachowują ważność w sceptycyzmie teologicznym.

Posiadanie i nabywanie wiedzy jako reprezentant procesów mentalnych w kontekście teologicznego sceptycyzmu

Zasadniczo paleta terminów w apofatycznym słowniku teologicznego sceptycyzmu jest nieco szersza. W obrębie tej interpretacji teologii negatywnej mówimy, że Bóg jest całkowicie niepoznawalny, niepojęty i niemożliwy do skonceptualizowania czy zrozumienia, nie można osiąść o nim żadnej wiedzy. Oczywiście, taki paradoks powinniśmy bez trudu móc skonstruować dla każdego z wymienionych tu apofatycznych przymiotników⁴⁷. Na przykład argument na rzecz sprzeczności teologicznego sceptycyzmu w kontekście pojmovalności Boga wyrażony w języku potocznym jest mniej-więcej następujący: teoria ta stwierdza, że o Boga nie można pojąć; zrozumieliśmy więc coś o Bogu – mianowicie to, że jest niepojmovalny, co w konsekwencji pociąga za sobą sprzeczność⁴⁸.

W tym miejscu należy się kolejna uwaga o różnorodności procesów umysłowych – podobna do tej, którą przedstawialiśmy na marginesie omawiania zależności między językiem a poznaniem⁴⁹. Przy tamtej okazji przekonywałem, że relacje między myśleniem, rozumieniem, nabywaniem i utrzymywaniem przekonań, wiedzą oraz językiem i jego użyciem są bardzo złożone. Tym razem zwracam uwagę, że samo myślenie, pojmovanie oraz nabywanie przekonań i wiedzy mogą być i są z pewnością terminami technicznymi nauk kognitywnych, oznaczającymi nieco odmienne zjawiska i procesy. W obrębie niniejszej pracy są one jednak traktowane zbiorczo a terminy oznaczające te zjawiska używane wymiennie. Jednakże za wyróżnione mentalne zjawisko i proces w kontekście teologicznego sceptycyzmu uważać będę posiadanie i nabywanie wiedzy. Zatem zasadniczo, gdy mówimy, że Boga nie można poznać, pojąć, skonceptualizować czy zrozumieć, mamy na

⁴⁶Por. zewnętrzny twierdzeniowy oraz nietwierdzeniowy (performatywny) paradoks teologii milczenia tamże.

⁴⁷Nie wszystkie z wymienionych tu apofatycznych terminów są gramatycznymi przymiotnikami, lecz źródłem tego faktu są *notabene* ograniczenia języka polskiego. Na przykład w języku angielskim każdą z tych cech już da się wyrazić taką częścią mowy. Centralnym i najczęściej stosowanym apofatycznym przymiotnikiem w kontekście teologicznego sceptycyzmu jest *unknowable*, ale często towarzyszą mu inne, takie jak *inconceivable*, *incomprehensible* czy *inapprehensible*.

⁴⁸W pełnej wersji paradoks Niepojmovalnego przyjąłby następującą postać: Zgodnie z wykładnią teologicznego sceptycyzmu jedynym, co możemy zrozumieć o Bogu, jest idea, wedle której jest on niepojmovalny. Czy zatem – zgodnie z tą interpretacją teologii negatywnej – Bóg jest czy nie jest niepojmovalny? Jeśli przyjmiemy, że nie jest on niepojmovalny, to nie ma niczego innego, co moglibyśmy o nim pojąć, a zatem jest niepojmovalny. Jeśli natomiast założymy, że jest on niepojmovalny, to rozumiemy przynajmniej to, że jest niepojmovalny, a zatem nie jest niepojmovalny. W konsekwencji Bóg nie jest niepojmovalny wtedy i tylko wtedy, gdy jest niepojmovalny.

⁴⁹Zob. rozdz. 10.1.

myśli to, że nie da się osiąść o nim żadnej wiedzy. Pozwalam sobie na taką idealizację z co najmniej trzech powodów. Po pierwsze, dla wygody – pisanie za każdym razem o niepojętym, niepoznawalnym, niemożliwym do zrozumienia i skonceptualizowania Bogu z pewnością ubogaca apofatyczny dyskurs, lecz na dłuższą metę jest niepraktyczne. Po drugie, z punktu widzenia nauk kognitywnych teza, wedle której pojmowanie, myślenie czy rozumienie sprowadza się do nabywania lub posiadania wiedzy, być może nie jest pozbawiona kontrowersji, ale z pewnością możliwa do obrony. Na potrzeby rozważań o epistemicznym aspekcie teologii negatywnej przedstawianych w niniejszej części pracy takie przybliżenie zjawisk mentalnych, jakie daje nam przyjęta idealizacja, jest w zupełności wystarczające i nie będzie wpływać na wyciągane w ramach tych rozważań wnioski. Po trzecie i być może najważniejsze, takie postawienie sprawy otwiera nam drogę do użycia dobrze ugruntowanych rachunków logicznych – logiki epistemicznej i (ewentualnie) doksastycznej.

Rozdział 11

Epistemiczne paradoksy teologicznego sceptycyzmu

W świetle tego, co zostało powiedziane w poprzednim rozdziale, w celu formalnej rekonstrukcji sceptycyzmu teologicznego najrozsądniej byłoby skorzystać z epistemicznej logiki modalnej. Język tego rachunku buduje się dodając do alfabetu symbol operatora K mającego ujmować intuicje stojące za zjawiskiem wiedzy i poznania. Epistemiczny operator K możemy zatem czytać jako „jest znane (przez kogoś w pewnym czasie), że”, „(ktoś) wie, że”, „wiadomo, że” a nawet, pod pewnymi warunkami, jako „jest poznawalne, że” itp. Dla celów naszych analiz możemy przyjąć, że K oznacza „jest znane przez kogoś w dowolnym czasie, że”. Do zbioru wyrażeń sensownych takiego języka musimy, rzecz jasna, dodać wyrażenia o postaci KA (o ile A jest już wyrażeniem sensownym języka epistemicznej logiki modalnej).

Wydaje się, że rozsądnie jest przyjąć, iż według wykładni teologicznego sceptycyzmu wszystkie prawdziwe twierdzenia dotyczące Boga są nam nieznane. Niech ponownie \mathcal{G} będzie zbiorem wszystkich prawdziwych sądów o Bogu, niech K będzie operatorem epistemicznym wyrażającym intuicje towarzyszące pojęciu wiedzy i poznania, wówczas epistemiczna zasada teologii negatywnej przyjęłaby postać:

$$(KNT) \quad \forall_{A \in \mathcal{G}} \neg KA.$$

Zakładając, że \mathcal{G} jest niepuste i $p \in \mathcal{G}$, otrzymujemy

$$(KNT') \quad p \wedge \neg Kp$$

W sytuacji teologicznego sceptycyzmu wiemy, że nigdy nie poznamy żadnych prawd o Bogu. Możemy więc jeszcze zapisać

$$(KNT'') \quad K(A \wedge \neg KA)$$

W ten sposób wkraczamy na teren dobrze znanych paradoksów epistemicznych.

Po pierwsze, zauważmy, że KNT' ma postać (odpowiednio zinterpretowanego) tzw. problemu Moore'a. Nie jest on paradoksem *sensu stricto*, lecz raczej pewną łamigłówką

epistemiczną. Wymaga narzucenia perspektywy pierwszoosobowej na interpretację operatora K , a także potencjalnie wymusza wprowadzenie drugiego operatora (mającego wyrażać słabszą postawę propozycjonalną – przekonanie) oraz użycie logiki multimodalnej. Problem ten w kontekście teologicznego sceptycyzmu omówię pokrótce w pierwszej sekcji niniejszego rozdziału.

Po drugie, KNT' i KNT'' wiążą się z paradoksem poznawalności Churcha-Fitcha. Z grubsza rzecz biorąc, paradoks ten mówi, że jeśli wiemy, że p jest niepoznawalną prawdą, to niepoznawalne jest, że p jest niepoznawalną prawdą (lub, przez kontrapozycję, że skoro wszystkie prawdy są co do zasady poznawalne, to wszystkie prawdy są znane). Podczas analizy tego paradoksu okaże się, że dosyć skromne założenia dotyczące działania epistemicznego operatora K każą uznać KNT'' za zdanie fałszywe.

Po trzecie, samozwrotną naturę powyższych wyrażeń możemy zredukować do tzw. paradoksu wiedzy (zwanego także – przez analogię do paradoksu kłamcy – paradoksem znawcy) i związanego z nim twierdzenia Montague'a, które uważane jest za generalizację twierdzenia Tarskiego (mówiącego, że każda teoria sformułowana w semantycznie zamkniętym języku i zwierająca T-równoważności jest sprzeczna). Zatem, mimo badań biorących za punkt wyjścia odrębne interpretacje teologii negatywnej oraz mimo stosowania odmiennych logicznych narzędzi do przedstawiania formalnej struktury tych interpretacji, w ostateczności można uznać, że logiczne problemy teologii negatywnej mają tożsamą (a przynajmniej podobną) strukturę, zarówno, gdy rozpatrywane są w jej aspekcie semantycznym, jak i epistemicznym.

11.1 Problem Moore'a

Choć opisywany w tej sekcji problem ma swoje źródło w filozofii (moralności), szybko znalazł zainteresowanie w gronie bardziej analitycznie i formalnie usposobionych badaczy. Jego nazwa została nadana przez Wittgensteina, który mówił o *paradoksie* Moore'a. Dziś, zagadnienie to nazywa się raczej *problemem* niż paradoksem. Jego sednem jest przyznawanie prawdziwości czemuś, co do czego nie jest się przekonanym a absurdalny charakter takich wyrażeń zależy silnie od kontekstu ich wypowiedzi. Przy odpowiedniej interpretacji sceptycyzm teologiczny można sprowadzić do tego epistemicznego zagadnienia.

Jego pierwsze znane sformułowanie pochodzi z krótkiej wzmianki George'a Edwarda Moore'a zawartej w pracy z 1942 roku z poświęconego mu tomu z serii *Library of Living Philosophers*. Brzmi ono następująco:

„W ostatni wtorek poszedłem do kina, ale w to nie wierzę” to całkowicie absurdałne stwierdzenie, chociaż sąd wyrażony tym zdaniem, jest w zupełności możliwy logicznie¹.

Moore sam nigdy nie opublikował pracy poświęconej pogłębionej dyskusji nad tym problemem. Jednakże w sporządzonych kilkanaście miesięcy później a wydanych po jego śmierci notatkach – w odpowiedzi na komentarze Wittgensteina – ponownie do tego wraca.

[...] zakładam, że absurdałne lub bezsensowne jest mówienie takich rzeczy jak „Nie wierzę, że pada deszcz, choć w rzeczywistości pada” [...]. Chciałbym jednak zauważyć, że nie ma nic bezsensownego w samym tym wyrażeniu. [...] Nie ma nic bezsensownego w powiedzeniu: „Jest całkiem możliwe, że choć nie wierzę, że pada deszcz, to w rzeczywistości pada” lub „Jeśli nie wierzę, że pada deszcz, choć w rzeczywistości pada, to myślę się w swoich przekonaniach”. We wszystkich tych przypadkach mamy do czynienia z tym samym wyrażeniem, ale jest ono wypowiedziane w kontekście z innymi słowami, w taki sposób, że nie ma w nich nic bezsensownego².

Już z tych krótkich fragmentów możemy wyciągnąć kilka wniosków. Po pierwsze, „absurdałne” czy „nonsensowne” Moore’owi wydają się zdania o postaci: p , ale nie wierzę, że p .

(11.1) p , ale nie wierzę, że p .

Po drugie, zdania te nie stanowią par zdań sprzecznych. Używając jego słów, są „zupełnie możliwe logicznie”. Również, bez dodatkowych założeń, do sprzeczności nie będą prowadzić. Jest to jeden z powodów, dla którego w ich kontekście mówimy najczęściej o *problemie*, a nie o *paradoksie*, Moore’a (choć należy uznać, że problem ten można nazwać paradoksem w ogólnym, szerszym sensie³). Mimo tego, że wyrażenia o postaci (11.1) nie stanowią ani bezpośrednio nie prowadzą do pary zdań sprzecznych, z pewnością nazywanie ich „absurdałnymi” czy „nonsensownymi” nie jest pozbawione podstaw. Jest nich coś „logicznie osobliwego”⁴.

Po trzecie, postawa propozycjonalna, o której mowa w (11.1) różni się od tej, z którą mamy do czynienia w KNT’. Logika epistemiczna, którą chcemy zaprzęgnąć do formalizacji teologicznego sceptycyzmu, próbuje uchwycić intuicje stojące za zjawiskiem wiedzy. W przypadku 11.1 należy mówić raczej o przekonaniach i użyć logiki przekonania, czyli logiki doksyastycznej. W takiej logice do alfabetu wprowadzamy modalny operator B i dopuszczamy, by wyrażenia o postaci BA były wyrażeniami sensownymi (pod warunkiem,

¹G.E. Moore, *A reply to my critics*, [w:] *The Philosophy of G.E. Moore*, red. P.A. Schilpp, *The Library of Living Philosophers*, vol. 4, Northwestern University, Evanston 1942, ss. 543. Cytat za: H. Van Ditmarsch I in., *Everything is knowable - How to get to know whether a proposition is True*, „Theoria”, vol. 78 (2012), nr 2, ss. 93-114.

²G.E. Moore, *Moore’s Paradox*, [w:] *G.E. Moore: Selected Works*, red. T. Baldwin, Routledge, London and New York 1993, s. 207.

³Por. rozdz. 2.3.

⁴Por. H. Tennessen, *Logical Oddities and Locutional Scarcities: Another Attack upon Methods of Revelation*, „Synthese”, vol. 11 (1959), nr 4, ss. 369-388.

że A jest wyrażeniem sensownym języka takiej logiki). Doksastyczny operator B , wraz rządzącymi nim aksjomatami, ma ujmować intuicje stojące za posiadaniem przekonań. Bp Czytamy najczęściej jako „jest wiarygodne, że” „jest zgodne z (czyimiś) przekonaniem, że p ”, „(ktoś) jest przekonany, że p ”, „(ktoś) wierzy, że p ”. Moore’owskie zdanie w takiej logice zapiszemy:

$$(11.2) \quad p \wedge \neg Bp.$$

W formalnych rozważaniach nie unika się budowania rachunków multimodalnych, w których występuje zarówno operator K , jak i operator B . Z reguły operatory te nie są wzajemnie definiowane (w taki sposób, w jaki ma to miejsce na przykład w przypadku operatorów możliwości i konieczności w aletrycznej logice modalnej), choć zdarzają się takie podejścia. Najczęściej jednak w multimodalnych rachunkach epistemicznych w celu uchwycenia zależności między wiedzą a przekonaniem przedstawia się następujące aksjomaty⁵:

$$(K \rightarrow B) \quad Kp \rightarrow Bp$$

$$(KB) \quad Bp \rightarrow KBp$$

co zresztą jest zgodne z tzw. klasyczną koncepcją wiedzy, wedle której jest ona prawdziwym i uzasadnionym *przekonaniem*⁶. Oznacza to, że KNT' nie pociąga za sobą zdania w stylu 11.2, a przynajmniej nie wprost. Gdyby tak było, musielibyśmy uznać, że wiedza jest tożsama z przekonaniem (albo odrzucić $K \rightarrow B$ i uznać, że sytuacja, w której coś wiemy jest „słabsza” od tej, w której jesteście co do tego przekonani). Istnieją jednak badacze, którzy problem Moore’a próbują analizować formalnie w rachunku, który sytuację wiedzy i przekonania wyraża jednym operatorem⁷ lub rozważają analogon problemu Moore’a dla wiedzy, czyli zdania o postaci

$$(11.3) \quad p, \text{ ale nie wiem, czy } p.$$

Do tych ostatnich należy Jaakko Hintikka⁸, według którego – podobnie, jak w przypadku (11.1) – wypowiedzianie zdań o postaci (11.3) jest „cokolwiek niezręczne”, chociaż samo w sobie spójne. Wydaje się więc, że mimo iż teologiczny sceptycyzm nie pociąga za sobą wprost problemu Moore’a, przedstawienie na jego przykładzie epistemicznego aspektu teologii apofatycznej jest jak najbardziej wskazane.

⁵Por. J.-J.C.Meyer, *Modal Epistemic and Doxastic Logic*, [w:] *Handbook of Philosophical Logic*, vol. 10, red. D.M. Gabbay, F. Guenther, Springer, Dordrecht 2003, s. 6 oraz R. Rendsvig, J. Symons, *Epistemic Logic*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. lato 2021, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/sum2021/entries/logic-epistemic/>>.

⁶Por. E.L. Gettier, *Is Justified True Belief Knowledge?*, „Analysis”, vol. 23 (1963), nr 6, ss. 121-123.

⁷Zob. H. Van Ditmarsch i in., *Everything is knowable...*, dz. cyt. Takie podejście uważam za błędne, a przynajmniej mylące. Autorzy tej pracy redukują problem Moore’a do paradoksu Churcha-Fitcha. Taka redukcja prowadzi do spłycenia problemu i jego filozoficznych konsekwencji. Por. C. de Almeida, *What Moore’s Paradox Is About*, „Philosophy and Phenomenological Research”, vol. 62 (2001), nr 1, s. 33-58.

⁸Zob. J. Hintikka, *Knowledge and Belief*, Cornell University Press, Ithaca 1962, rozdz. 4.11.

Czwartym i ostatnim wnioskiem z przytoczonych na początku tej sekcji fragmentów opisujących zdania Moore’a jest fakt, że ich „absurdalność” i „bezsens” są bardzo silnie uzależnione od kontekstu ich wypowiedzi. W cytowanym fragmencie notatek wydanych *post mortem* Moore zgadza się z Wittgensteinem, że zdania o postaci

(11.4) Jest całkiem możliwe, że choć nie wierzę, że p , to w rzeczywistości p .

oraz

(11.5) Jeśli nie wierzę, że p , choć w rzeczywistości p , to się mylę.

są już pozbawione swojego absurdalnego charakteru. Podobnie, bezsensowność zdań Moore’a znika, gdy zrezygnujemy z pierwszoosobowej perspektyw. Wydaje się, że nie ma nic paradoksalnego, „absurdalnego”, „dziwnego” czy „osobliwego” w stwierdzeniu

(11.6) p , choć on nie wierzy, że p .

W podobny sposób pozbawiamy się kłopotliwego charakteru zdań Moore’owskich, jeśli zmienimy czas gramatyczny wypowiedzianych zdań na przeszły. Znow, wydaje się, że możemy bez żadnego „zgrzytu” wypowiedzieć

(11.7) p , choć wtedy nie wierzyłem, że p .

i to niezależnie od tego, czy samo p także wyrażone jest przy użyciu czasu przeszłego. Nie dziwi zatem, że w formalnej rekonstrukcji tych zdań oraz intuicji związanych z wiedzą i przekonaniem nie dochodzimy do sprzeczności. Parę zdań sprzecznych możemy jednak otrzymać wprowadzając pewne (skromne) założenia wiążące operator K oraz zakładając, że jesteśmy świadomi, że znaleźliśmy się w sytuacji, o której mówi (11.3). W taki sposób dochodzimy do paradoksu Churcha-Fitcha.

11.2 Paradoks Churcha-Fitcha

Mówiąc w skrócie, paradoks Churcha-Fitcha, zwany także paradoksem lub problemem poznawalności, zakłada, że istnienie nieznanych prawd jest niepoznawalne. Jeśli więc wszystkie prawdy są poznawalne, to w rzeczywistości wszystkie prawdy są znane. Zagadnienie to posiada ciekawą historię i choć przez niektórych badaczy zostało okrzyknięte „problemem na życzenie”⁹, posiada ono zarówno niebagatelne motywacje filozoficzne, jak i daleko idące konsekwencje – nie tylko na gruncie teologii negatywnej, lecz przede wszystkim filozofii i logiki.

⁹Taką etykietę paradoksowi Churcha-Fitcha przybił Piotr Łukowski argumentując, że wynika on z niepoprawnego zapisu oraz wskazując na konstruktywistyczny przypadek zdań nierozstrzygniętych. Zob. P. Łukowski, *Paradoksy*, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006, s. 33. Argumentację Łukowskiego łatwo jest jednak odeprzeć lub odwrócić. Zob. B. Brogaard, J. Salerno, *Fitch’s Paradox of Knowability*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2019, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2019/entries/fitch-paradox/>>. Zob. także J.L. Kvaanvig, *The Knowability Paradox*, Oxford University Press, New York 2006.

Problem poznawalności został po raz pierwszy przedstawiony w 1963 roku w krótkiej pracy poświęconej logicznym analizom pojęcia wartości autorstwa Frederica Fitcha¹⁰. Zawarte w niej Twierdzenie 5., które było pierwszym opublikowanym sformułowaniem paradoksu, zostało dodane do manuskryptu w celu uniknięcia pewnego rodzaju „błędu warunkowego”, który zagrażał definicji wartości opartej na świadomym pragnieniu¹¹. W oryginalnej postaci Twierdzenie 5. brzmi:

Twierdzenie 11.2.1 (Fitch¹²). *Jeśli istnieje zdanie prawdziwe, którego prawdziwości nikt nie zna (lub nie znał lub nie będzie znał), to istnieje zdanie prawdziwe, którego prawdziwość jest niepoznawalna.*

Twierdzenie to wraz z prototypowym dowodem zostało zaproponowane i przedstawione Fitchowi przez anonimowego recenzenta¹³ wczesnej wersji jego pracy, którą w 1945 roku (*sic!*) zgłosił do tego samego czasopisma (choć wtedy, rzecz jasna, jej nie opublikował). W 2003 roku, dzięki badaniom archiwalnym Joe Salerno, okazało się recenzentem tym był Alonzo Church¹⁴ a inspiracją do sformułowania twierdzenia była dla Churcha najprawdopodobniej wspomniana w poprzedniej sekcji praca Moore’a¹⁵.

Mimo, iż paradoksu poznawalności po raz pierwszy pojawił się w badaniach logicznych pod postacią twierdzenia 11.2.1 (i jego dowodu), w literaturze pod taką etykietą zdecydowanie dużo bardziej znana jest jego kontrapozycja.

Twierdzenie 11.2.2 (Paradoks poznawalności). *Jeśli wszystkie zdania prawdziwe są co do zasady poznawalne, to wszystkie zdania prawdziwe są w rzeczywistości znane.*

By udowodnić twierdzenie 11.2.2 należy zadać pewne (bardzo skromne logicznie) warunki na działanie modalnego operatora K . Musimy założyć rozdzielność K względem koniunkcji:

(M) $K(A \wedge B) \rightarrow (KA \wedge KA)$.

¹⁰F.B. Fitch, *A Logical Analysis of Some Value Concepts*, „The Journal of Symbolic Logic”, vol. 28, (1963), nr 2, ss. 135-142.

¹¹Z grubsza rzecz biorąc, zgodnie z analizami Fitcha, x jest wartościowe dla s wtedy i tylko wtedy, gdy istnieje prawda p taka, że gdyby p było znane s , to s pragnąłby x .

¹²“If there is some true proposition which nobody knows (or has known or will know) to be true, then there is a true proposition which nobody can know to be true”. Tamże, s. 139.

¹³Według informacji zawartej w przypisie umieszczonym w pracy Fitcha, anonimowy recenzent jest autorem poprzedzającego powyższe Twierdzenia 4. Badania Joe Salerno nie tylko ujawniły nazwisko tego recenzenta, lecz także wskazały jego wkład w sformułowanie i dowiedzenie Twierdzenia 5. Zob. B. Brogaard, J. Salerno, *Fitch’s Paradox of Knowability*, dz. cyt.

¹⁴Recenzja Churcha została opublikowana w 2009 roku. Zob. A. Church, *Referee Reports on Fitch’s “A Definition of Value”*, [w:] *New Essays on the Knowability Paradox*, red. J. Salerno, Oxford University Press, New York 2009, ss. 13-20.

¹⁵G.E. Moore, *A reply to my critics*, dz. cyt. Zob. B. Brogaard, J. Salerno, dz. cyt. Por. rozdz. 11.1. Fitch prawdopodobnie nie uznawał paradoksalności tego wyniku, natomiast Church podawał szereg sposobów na uniknięcie tej paradoksalności.

Oznacza to, że ilekroć mamy wiedzę o koniunkcji dwóch zdań, wiemy o każdym z jej członów. Musimy też przyjąć regułę (T), według której wiedza dotyczy zawsze zdań prawdziwych: (T) $KA \rightarrow A$,

(T) $KA \rightarrow A$,

co znów odpowiada klasycznej koncepcji wiedzy, wedle której jest ona *prawdziwym* i uzasadnionym przekonaniem.

Wróćmy na moment do zdania KNT'' i sytuacji teologicznego sceptycyzmu. Oba powyższe aksjomaty wystarczają, by udowodnić, że zdanie to jest fałszywe a teologiczny sceptycyzm jest teorią sprzeczną.

Lemat 11.2.3. $\neg K(A \wedge \neg KA)$

Dowód.

(11.8) $KA \wedge \neg KA$ (założenie, KNT'')

(11.9) $KA \wedge \neg KA$ (MP 11.8, M)

(11.10) KA (\wedge elim. 11.9)

(11.11) $\neg KA$ (\neg || \neg)

(11.12) $\neg KA$ (MP 11.11, T)

(11.13) $\neg K(A \wedge \neg KA)$ (11.8, 11.10, 11.12, reductio ad absurdum) ■

Zatem, jak pokazuje powyższy lemat, nie możemy mieć wiedzy o zdaniach w stylu Moore'a. Stawiając tę sprawę w kontekście teorii Niepoznawalnego: nawet jeśli istnieją jakieś nieznane nam prawdy (o Bogu), nie moglibyśmy o tym wiedzieć. Staje się to jasne, gdy prześledzimy dalsze fragmenty dowodu twierdzenia 11.2.2. Najpierw jednak przedstawmy je w bardziej formalnym zapisie¹⁶:

Twierdzenie 11.2.4. $A \rightarrow \Diamond KA \vdash A \rightarrow KA$

W powyższej formule pojawia się dodatkowy symbol – \Diamond . Stosowany jest tu w standardowy, znany z modalnej logiki alektycznej, sposób – na oznaczenie operatora możliwości. Dualnym do operatora możliwości jest operator konieczności (\Box). $\Diamond p$ oznacza „jest możliwe, że p ”, $\Box p$ czytamy jako „konieczne, że p ”. Wyrażenie o postaci $\Diamond Kp$ odczytywane jako „jest możliwe, by wiedzieć, że p ” wydaje się dobrze oddawać intuicję towarzyszące stwierdzeniu, że sąd stojący za zdaniem p jest *poznawalny*. Zatem kolejny raz mamy tu do

¹⁶Przy takiej notacji twierdzeniu 11.2.1 odpowiada wyrażenie $p \wedge \neg Kp \vdash p \wedge \neg \Diamond Kp$. W badaniach wokół paradoksu poznawalności najczęściej stosuje się kwantyfikację po zmiennych zdaniowych. W takim zapisie twierdzenia 11.2.1 oraz 11.2.2 przyjmują następującą postać: $\exists p(p \wedge \neg Kp) \vdash \exists p(p \wedge \neg \Diamond Kp)$ oraz $\forall p(p \rightarrow \Diamond Kp) \vdash \forall p(p \rightarrow Kp)$. Notacja ta wprowadza na raz kwantyfikację, operatory alektyczne oraz epistemiczne, więc – by nie powodować dodatkowego zamieszania – korzystam z tego, że w obrębie przedstawianych tu rozważań można pominąć kwantyfikatory bez utraty sensu twierdzenia oraz poprawności jego dowodu.

czynienia z rachunkiem multimodalnym. Tym razem rachunkiem próbującym rekonstruować sytuacje, w których mamy do czynienia z wiedzą, oraz możliwością i koniecznością lub, inaczej mówiąc, rachunek ten aspiruje do oddania głębszej struktury pojęcia poznawalności oraz zależności między zdaniem poznawalnym a zdaniem znanym i prawdziwym. Wprowadzając dwa dodatkowe symbole ponownie musimy dodać wyrażenia o postaci $\Diamond A$ oraz $\Box A$ do zbioru wyrażeń sensownych naszego nowego, multimodalnego rachunku (zakładając, że A należy już do tego zbioru). By dowieść twierdzenia 11.2.4 należy przyjąć, że zachowaniem tych dwóch operatorów rządzą znów niepozorne i dobrze znane reguły logiki alektycznej:

$$(RW) \quad \frac{A}{\Box A}$$

$$(\Box \text{ elim.}) \quad \Box \neg A \rightarrow \neg \Diamond A.$$

Pierwsza z wymienionych zasad każe uznać, że twierdzeniem jest wyrażenie $\Box A$, o ile A jest już wcześniej udowodnionym twierdzeniem. Druga zasada mówi, że konieczne fałszywe sądy są niemożliwe i wynika wprost z dualności operatorów \Diamond i \Box . Mając te dwie zasady oraz lemat 11.2.3 możemy podać dowód twierdzenia 11.2.4¹⁷.

Dowód.

$$(11.14) \quad A \rightarrow \Diamond KA \quad \text{(założenie)}$$

$$(11.15) \quad (A \wedge \neg KA) \rightarrow \Diamond K(A \wedge \neg KA) \quad (11.14)$$

$$(11.16) \quad \Box \neg K(A \wedge \neg KA) \quad (RW \ 11.2.3)$$

$$(11.17) \quad \neg \Diamond K(A \wedge \neg KA) \quad (\Box \text{ elim. } 11.16)$$

$$(11.18) \quad \neg(A \wedge \neg KA) \quad (\text{p. kontrapozycji } 11.15, 11.17)$$

$$(11.19) \quad A \rightarrow KA \quad (\text{p. negacji implikacji } 11.18) \quad \blacksquare$$

Twierdzenie 11.2.2 i (a, co za tym idzie, 11.2.4) uznawane jest za paradoksalne, ponieważ wychodząc od stosunkowo niepozornego założenia – że wszystkie prawdy są poznawalne – oraz wykorzystując naturalne i logicznie niekontrowersyjne reguły rządzące operatorami K oraz \Diamond dochodzimy do nieoczekiwanej silnego i trudnego do przyjęcia wniosku – że wszystkie prawdy są znane¹⁸. Inaczej mówiąc, twierdzenie to i jego dowód wydają się paradoksalne dlatego, że zdają się sprowadzać stosunkowo słabe założenie o poznawalności prawdy, do sytuacji wszechwiedzy.

¹⁷Por. H. Wansing, *Diamonds Are a Philosopher's Best Friends: The Knowability Paradox and Modal Epistemic Relevance Logic*, „Journal of Philosophical Logic”, vol. 31 (2002), p. 593; W.H. Holliday, *Epistemic Logic and Epistemology*, [w:] *Introduction to Formal Philosophy*, red. S.O. Hansson, V.F. Hendricks, Springer, Cham 2018, p. 364.

¹⁸Podobnie paradoksalne wydaje się przejście od istnienia przypadkowej ignorancji do istnienia koniecznej niepoznawalności w twierdzeniu 11.2.1.

Mimo, iż praca Fitcha została sporządzona w celu analizy pojęcia wartości, paradoks poznawalności nigdy potem nie był używany w podobnym kontekście. Od początku lat 80. wykorzystywany jest on najczęściej jako argument w sporze realistów epistemicznych z tzw. antyrealistami, którzy – mimo iż przyjmują istnienie nieznanych sądów prawdziwych – odrzucają ich jakąś zasadniczą niepoznawalność. Paradoks Churcha-Fitcha stosowany jest więc w próbach obalenia tych teorii, które zakładają jakąś wersję zasady poznawalności (zgodnie z którą wszystkie sądy prawdziwe są poznawalne). Wśród tych teorii wymienić należy choćby semantyczny realizm Michaela Dummetta, realizm wewnętrzny Hilarego Putnama, czy logiczny pozytywizm Koła Wiedeńskiego¹⁹. Uogólniona postać paradoksu Churcha-Fitcha nadaje się także do uchwycenia innych samozwrotnych aporii, pozbawionych kontekstu poznawalności – tworzonych także w kontekście teologicznym²⁰.

11.3 Paradoks znawcy (knower's paradox)

Genezą paradoksu znawcy są rozważania dotyczące paradoksu kata (zwanego także paradoksem niespodziewanego testu²¹).

Paradoks kata (niespodziewanego testu)

Wyobraźmy sobie, że sędzia skazuje oskarżonego na karę śmierci, która ma zostać wykonana w przyszłym tygodniu w południe w dniu, w którym skazany nie będzie się tego spodziewał. Wydaje się, że taki wyrok nie może zostać wykonany. Skazany nie może zostać stracony w niedzielę, bo jeśli przeżyje do sobotniego popołudnia, będzie musiał spodziewać się wykonania kary w niedzielę. Nie może zostać stracony w sobotę, bo jeśli przeżyje do piątkowego popołudnia a niedzielę należy wykluczyć jako dzień wymierzenia kary, musiałby się spodziewać wykonania wyroku w sobotę, co znów jest sprzeczne z literą orzeczenia sądu. Z tego samego powodu nie może zostać stracony w piątek, czwartek, środę i wtorek. W końcu, wyroku nie można wykonać i w poniedziałek, bo – skoro skazany nie może zostać stracony we wszystkie pozostałe dni tygodnia – musiałby się spodziewać, że karę wymierzą mu właśnie w ten dzień.

Powyższa historia uważana jest za paradoksalną, ponieważ wniosek z niej płynący przeczy naszym najogólniejszym intuicjom, które zdają się podpowiadać, że kat powinien móc zaskoczyć skazanego przeprowadzając niespodziewaną egzekucję (na przykład, dajmy na to, w czwartek). Paradoks ten sam w sobie jest interesującym zagadnieniem i doczekał się rozmaitych odmian i wariacji oraz bogatej literatury. W przełomowej pracy David

¹⁹Przegląd argumentów przeciw takim teoriom można znaleźć w: J. Salerno (red.), *New Essays on the Knowability Paradox*, Oxford University Press, New York 2009, część II.

²⁰Zob. Tenże, *Introduction*, [w:] Tamże, s. 4.

²¹To dwie najpopularniejsze polskojęzyczne nazwy tego problemu. W literaturze angielskiej jest ich jeszcze więcej.

Kaplan i Richard Montague²² manipulują liczbą dni, w których należy rozpatrywać możliwość wykonania wyroku. Okazuje się, że przy zredukowaniu tej liczby do zera, paradoks kata przeobraża się w zdanie w stylu paradoksu kłamcy angażujące już nie semantyczne pojęcie prawdy, lecz epistemiczne pojęcie wiedzy.

(λ) Zdanie λ jest nieznane.

Aby pokazać autoreferencyjność tego zdania założmy najpierw, że λ jest znane. Następnie – zakładając, że obowiązuje aksjomat (T) – musimy uznać, że λ jest prawdziwe, a mówi ono, że λ jest nieznane. Zatem λ jest nieznane i udowodniliśmy, że nasze pierwotne założenie jest fałszywe. Przyjmijmy więc, że λ jest nieznane. Następnie – zakładając, że o udowodnionym zdaniu wiemy, że jest prawdziwe – musimy uznać, że wiemy, że λ jest nieznane, a zatem λ jest znane. W ten sposób wracamy do naszego pierwotnego założenia i domykamy pętlę błędnego koła. λ jest znane wtedy i tylko wtedy, gdy jest nieznane.

Już ta krótka demonstracja podpowiada, jakie reguły musimy przyjąć, by dowieść sprzeczności wywołanej przez paradoks znawcy. Podobnie, jak z powodu zdań wyrażających paradoks kłamcy każda semantycznie zamknięta (tj. niewprowadzająca stratyfikacji języków) teoria (będąca rozszerzeniem arytmetyki pierwszego rzędu) zawierająca T-równoważności okazywała się niespójna²³, tak możemy udowodnić analogiczne twierdzenie w kontekście epistemicznym.

Twierdzenie 11.3.1 (Montague’a²⁴). *Każda teoria (będąca rozszerzeniem arytmetyki pierwszego rzędu) zawierająca epistemiczną regułę wymuszania*

$$(RW_K) \frac{A}{KA}$$

oraz aksjomat (T)²⁵ jest sprzeczna.

Dowód opiera się na tzw. lemacie o diagonalizacji dopuszczającym możliwość sformułowania w języku takiej teorii zdań w stylu λ ²⁶ i właściwie w sposób formalny odtwarza wykazanie niespójności paradoksu znawcy²⁷.

²²D. Kaplan, R. Montague, *A paradox regained*, „Notre Dame Journal of Formal Logic”, vol. 1 (1960), nr 3, ss. 79-90.

²³Por. rozdz. 8.

²⁴R. Montague, *Syntactical treatments of modality, with corollaries on reflexion principles and finite axiomatizability*, „Acta Philosophica Fennica”, vol. 16 (1963), ss. 153-167. Przedruk w: red. R.H. Thomason, *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, Yale University Press, New Haven – London 1974, ss. 286-302.

²⁵W rzeczywistości podobnych twierdzeń można dowodzić przy wykorzystaniu innych, także słabszych założeń. Dobry teorio-dowodowy przegląd paradoksu znawcy przedstawia: Z. Tworak, *Paradoks znawcy (The Knower Paradox)*, „Filozofia Nauki”, vol. 19 (2011), nr 3(75), ss. 29-47.

²⁶Dowód tego lematu naśladuje pewne fragmenty dowodu twierdzenia Gödla. Jego przedstawienie nie jest konieczne dla zrozumienia toku wyводу i raczej zaciemniłoby przedstawiany tu obraz. Choć podobieństwo samozwrotności oraz twierdzeń Gödla jest samo w sobie ciekawym zagadnieniem.

²⁷Por. J. Stern, *Montague’s Theorem and Modal Logic*, „Erkenntnis”, vol. 79 (2014), nr 3, s. 554.

Dowód.

- (11.20) $\lambda \equiv \neg K\lambda$ (lemat o diagonalizacji, paradoks znawcy)
 (11.21) $K\lambda \rightarrow \lambda$ (T)
 (11.22) $K\lambda \rightarrow \neg K\lambda$ (\equiv elim., syl. hip., 11.20, 11.21)
 (11.23) $\neg K\lambda$ (p. Claviusa, 11.22)
 (11.24) λ (\equiv elim., MP 11.20, 11.23)
 (11.25) $K\lambda$ (RW_K 11.24)
 contr. 11.23, 11.25 ■

Paradoks znawcy może posłużyć do podparcia wielu argumentów wytaczanych w dyskusjach z zakresu podstaw i filozofii matematyki, epistemologii teorii dowodu czy filozofii umysłu²⁸. Dla nas jednak jego najciekawszym zastosowaniem jest wykorzystanie go jako ilustracji teologicznego sceptycyzmu. Okazuje się, że samozwrotny, paradoksalny charakter teorii Niepojmowalnego można zredukować do prostego zdania w tyłu znawcy (λ). W końcu, gdy mówimy, że żadne prawdziwe zdania o Bogu nie jest poznawalne, to zdanie wyrażające tę zasadę pośrednio mówi o sobie, że samo nie powinno być znane.

Powyższa obserwacja wraz z twierdzeniem 11.3.1 zdają się sugerować, że do rozwikłania paradoksu Niepoznawalnego można próbować wykorzystać rozwiązania w stylu Bocheńskiego przedstawione w poprzedniej części pracy²⁹. Należy jednak pamiętać, że oprócz dodatkowych trudności wynikających z faktu, że w sytuacji epistemicznej próbujemy eksploatować rozwiązanie semantyczne, wszystkie obiekcje dyskutowane poprzednio³⁰ będą zasadne także dla takiego zastosowania.

²⁸Zob. R. Sorensen, *Epistemic Paradoxes*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. wiosna 2022, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/spr2022/entries/epistemic-paradoxes/>>.

²⁹Zob. rozdz. 8.3.

³⁰Zob. rozdz. 8.4.

Część III

Aspekt teorio-porządkowy

Rozdział 12

Teologia negatywna jako mistycyzm inspirowany neoplatonizmem

Często podkreśla się, że teologia negatywna jest spuścizną filozofii platońskiej i neoplatońskiej, przynajmniej w obrębie tradycji zachodniej. Rzeczywiście, możemy wydobyć wiele fragmentów pism Platona, Plotyna, Proklosa i innych neoplatoników, które – poprzez umieszczenie terminu „Bóg” w miejsce centralnego pojęcia neoplatońskiej filozofii, „Jedni” (τὸ ἓν) – byłyby nieodróżnialne od chrześcijańskiej doktryny apofatycznej. Niemniej część pracy czyni zadość tym interpretacjom teologii apofatycznej, które widzą w niej głównie kontynuację myśli neoplatońskiej a także daje asumpt do przedstawienia nietypowego formalizmu, który w zamyśle i intencjach jego autora – Uwe Meixnera¹ – jest narzędziem rekonstrukcji zarówno neoplatońskich, jak i apofatycznych rozważań o najwyższym pierwotnym i absolutnym bycie.

12.1 Neoplatońskie źródła teologii apofatycznej

Pewne ślady myślenia apofatycznego można odnaleźć już w pismach Platona². Dialogiem, który najsilniej oddziałał na sposób myślenia neoplatoników i – za ich pośrednictwem – teologów negatywnych, jest *Parmenides*. Dialog ten wywołuje niemało problemów interpretacyjnych. Nawet sama forma i cel powstania tekstu nie jest jasna dla współczesnego czytelnika i – jak twierdzą historycy³ – nie była klarowna nawet w pierwszym okresie istnienia Akademii, niedługo po powstaniu dzieła. Dialog ten uważany bywa za poważną filozoficzną wykładnię o transcendentnej i niewysłowionej Jedni, lecz czasem

¹U. Meixner, *Negative Theology, Coincidentia Oppositorum, and Boolean Algebra*, „History of Philosophy & Logical Analysis”, vol. 1 (1998), nr 1, ss. 75-89.

²E. Dodds, *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic ‘One’*, „The Classical Quarterly”, vol. 22 (1928), nr 3-4, ss. 129-142.

³Por. D. Carabine, *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*, *Louvain Theological and Pastoral Monographs*, Peeters Press, Louvain 1995, ss. 35-50.

także za ćwiczenie z tworzenia sofizmatów lub nawet zgryźliwy i ponury żart greckiego filozofa. Władysław Witwicki, polski tłumacz Platona znany z kąśliwych uwag wysuwanych w kierunku klasycznego filozofia, twierdzi, że Platon w *Parmenidesie*

o nic nie kruszy kopii i niczego nie głosi z przekonaniem, tylko rozpatruje sobie i roztrząsa takie i inne zdania na chłodno i od niechcienia, i z uśmiechem przekory. Chce znaleźć sprzeczności i u siebie, i u Parmenidesa, i znajduje ich więcej, niż było trzeba. Jak ten, co burzy domki z kart, które sam budował długi czas. Kończy dialog sprzecznymi zdaniami, jakby sprzeczność nie miała w sobie nic niepokojącego, jakby nie była nieomylnym wskaźnikiem jakiegoś fałszu. I tak zostawia czytelnika. Jakby mu język pokazał na końcu⁴.

Rzeczywiście, nie potrzeba wiele złej woli, by dojść do podobnych przekonań, bowiem już w tym tekście, którego powstanie dzieli od działalności Pseudo-Dionizego Areopagity co najmniej dziesięć stuleci, można odnaleźć dobrze nam znane apofatyczne sformułowania, według których Jednia jest niewysłowiona (ἄγρητος), niepojęta (οὐ μὴν οὐτὸ λέγομεν), nieokreślona (ακατηγότο), czy ponad wszelkim rozumem (οὔτε αἴσθησις οὔτε ἐπιστήμη)⁵. Wnioski, jakie niektórzy komentatorzy wyciągają z tego dialogu przypominają do złudzenia tezy wyjęte z *Teologii mistycznej*. Według Meixnera⁶ fragment 137c-142a należy streścić w zdaniu głoszącym, że *O Jedni nie można powiedzieć niczego*, natomiast kolejne części dialogu (142b-155e) każą sądzić, że *O jedni można powiedzieć cokolwiek*.

Trudno wyobrazić sobie poważniejszy atak na racjonalność niż stwierdzenie obu tych tez na raz. Pierwsze stwierdzenie jest sprzeczne z prawem wyłączonego środka, drugie z prawem niesprzeczności, oba stwierdzenia sprzeciwiają się sobie i ewidentnie są wzajemnie sprzeczne⁷.

Do zaskakująco podobnych wniosków dochodzi Zbigniew Król, który rekonstruując pojęcia negacji w *Parmenidesie*⁸, próbuje pogodzić je z dwoma hipotezami wysuniętymi na podstawie tych samych fragmentów dialogu. Pierwsza sformułowana przez niego hipoteza głosi, że *Jednia nie uczestniczy w niczym* (w szczególności nie uczestniczy w wielkości, części, całości, wielkości, miejscu ruchu itd.), druga hipoteza natomiast stwierdza, że *Jednia uczestniczy w bycie*, co nieuchronnie prowadzi do wniosku, że posiada jakieś własności⁹.

Spośród wszystkich pism Platona to *Parmenides* wywarł największy wpływ na Plotyna – pochodzącego z terenów Egiptu greckiego filozofa, twórcę neoplatonizmu. Natomiast najsilniej oddziałującą na niego platońską koncepcją była teoria idei oraz wynikający z niej dualizm między światem idei i światem zjawisk, a w konsekwencji także ontologiczne

⁴W. Witwicki, *Przedmowa*, [w] Platon, *Parmenides*, Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021.

⁵Wszystkie określenia pochodzą z Platon, *Parmenides*, 142a. Por. R. Mortley, *Negative Theology and Abstraction in Plotinus*, „The American Journal of Philology”, vol. 96 (1975), nr 4, s. 372.

⁶U. Meixner, *Negative Theology...*, dz. cyt., s. 76.

⁷Tamże.

⁸Z. Król, *The Implicit Logic of Plato's Parmenides*, „Filozofia Nauki”, vol. 21 (2013), nr 1, ss. 121-135.

⁹Tamże, ss. 132-133.

powiązania między tymi światami. Według Platona bowiem prawdziwie istnieją wyłącznie pewne doskonałe byty nazywane przez niego ideami. Zjawiska, rzeczy oraz ich własności istnieją wyłącznie dzięki uczestnictwie w ideach. Na przykład rzeczy dobre są dobre dzięki temu, że uczestniczą w idei dobra a piękne zjawiska są piękne dzięki obecności w nich idei piękna. Na tych pomysłach bazował Plotyn budując swą teoretyczną konstrukcję, choć czerpał także bez oporów z myśli Arystotelesa, Filona Aleksandryjskiego oraz presokratyków. Z takiej mieszanki powstał silnie ustrukturyzowany i spójny system ontologiczny, w której centralne (a właściwie najwyższe) miejsce zajmuje Jednia.

Neoplatońska ontologia Plotyna ustanawia więc pełną hierarchię bytów. Na jej szczycie znajduje się pierwotna, najdoskonalsza, niepodzielna Jednia. Niżej w hierarchii umieszcza się byt, który dzielony jest na ożywiony i nieożywiony. Spośród bytów ożywionych doskonalsze są te, które odznaczają się duszą rozumną (νοῦς). Świat νοῦς, czyli świat idealny, stanowi więc drugi szczebel po Jedni w ontologicznej drabinie Plotyna. Trzecim jest świat psychiczny, a czwartym świat materii nieożywionej. Jednia jest wolna od jakichkolwiek przeciwieństw i podziałów, bezwzględna, absolutna, ontologicznie niezależna od niczego¹⁰, jest szczytem dobra, piękna, prawdy i jedności oraz źródłem wszystkiego, co istnieje. Wszystkie byty niższych szczebli hierarchii uczestniczą w bytach doskonalszych, z kolei te doskonalsze emanują i tworzą byty mniej doskonałe, nazwane hipostazami. Hierarchia Plotyna jest więc nie tylko porządkiem zmniejszającej się doskonałości, ale i mocy twórczej, która wyczerpuje się na poziomie materii będącej kresem procesu emulacyjnego.

Jednia może być zatem nazwana źródłem istnienia bytów, ale poza tą własnością nie da się wskazać i przypisać jej żadnej innej. Leży ona poza dziedziną rzeczy, które można ogarnąć myślą, poznać lub nazwać. Jest niepoznawalna, znajduje się nie tylko poza bytem (ἐπέχειν τοῦ ὄντος¹¹, ἐπέχειν οὐσίας¹²), ale i poza rozumieniem (ἐπέχειν νοῦ καὶ νοήσεως¹³). Natomiast celem życia człowieka ma być wspięcie się w górę hierarchii bytów i zjednoczenie z absolutną Jednią, które może się dokonać poprzez wysiłek moralny, intelektualny oraz przez sztukę. Filozofia, estetyka i etyka są więc dla Plotyna trzema drogami pozwalającymi wzbić się ponad byt i w mistycznym uniesieniu bezpośrednio „dotknąć” doskonałego bytu¹⁴.

Zbudowanej w ten sposób konstrukcji teoretycznej nie jest wcale daleko do religii, zwłaszcza takiej, którą ujmuje się w teoretyczne ramy teologii apofatycznej. Zauważają to nie tylko badacze myśli neoplatońskiej, lecz także komentatorzy pism należących do

¹⁰Por. C.M. Cohoe, *Why the One cannot have parts: Plotinus on divine simplicity, ontological independence, and perfect being theology*, „Philosophical Quarterly”, vol. 67 (2017), nr 269, ss. 751-771.

¹¹Plotinus, *Ennead*, VI. 2, red. (oraz tłum.) A.H. Armstrong, Loeb Classical Library, Harvard University Press, Cambridge 1984.

¹²Tamże, I. 7.

¹³Tamże.

¹⁴Por. L. Gerson, Plotinus, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, wyd. jesień 2018, red. E.N. Zalta, <<https://plato.stanford.edu/archives/fall2018/entries/plotinus/>>.

corpus teologii negatywnej. Na przykład Paul Rorem, który zaproponował najbardziej agnostyczną interpretację dionizyjskiej teologii negatywnej, podkreśla jej podobieństwo z późną filozofią neoplatońską. W obu tych doktrynach byty uporządkowane są względem pewnej hierarchii i w celu dotarcia do bytu absolutnego należy „wspiąć się” po takiej „drabinie” bytów. U Dionizego, by spotkać Boga należy wpierw zanegować nasze związane z materią wrażenia i wyobrażenia i przekroczyć je, by dojść do ich pojęciowych znaczeń. Następnie zanegowane zostać powinny także owe znaczenia oraz wszelkie inne pojęcia umysłu, ponieważ przekroczenie naszej wiedzy prowadzi do Niepoznawalnego, do cichego zjednoczenia z Bogiem. Innymi słowy, Rorem zwraca uwagę, że u Areopagity drogą do Boga jest zaprzeczenie wszystkich bytów. Dionizy jednak wielokrotnie stwierdza, że Bóg jest także ponad wszelkim zaprzeczeniem. Ostatecznie więc, należy zanegować także wszelkie negacje, nie pozostawiając już z żadnym pojęciem Boga¹⁵. Jak zauważa Rorem, Dionizy

zaprzecza i wykracza poza wszystkie nasze pojęcia lub „pojęciowe” atrybuty Boga i kończy na odrzuceniu wszelkiego mówienia i myślenia, nawet negatywnego¹⁶.

Rzeczywiście, element niewysławialności został mocno wyeksponowany u niektórych filozofów późnego neoplatonizmu. Dobrym przykładem takiego rozwoju doktryny jest Damascjusz należący do ateńskiej szkoły neoplatończyków. Zgodnie z jej duchem rozciągał on ontologiczną hierarchię mnożąc hipostazy, w wyniku czego ponad Jednią, którą możemy jeszcze w jakiś niedoskonały sposób poznać i nazwać, umieścił Niewysłowione, które jest absolutnie transcendentne, i którego nie można nazwać, pojąć ani pomyśleć.

Jest to w istocie tak, jakby ktoś, niewidomy od urodzenia, twierdził, że ciepło nie leży u podstaw koloru. Czyż nie powie on raczej, że kolor nie jest ciepły, skoro ciepło jest czymś, co można dotknąć i co zna on dzięki dotykowi, a w żaden sposób nie zna koloru, jak tylko w ten, że nie jest on przedmiotem dotyku? Bo wie on jedynie, czego nie wie, i nie jest to jego wiedza o kolorze, ale świadomość własnej niewiedzy. W ten sam sposób my, mówiąc, że [Niewysłowione] jest niepoznawalne, nie stwierdzamy czegoś, co się do niego odnosi, ale wyrażamy naszą relację do niego. Bo dla niewidomego ślepotą nie jest w kolorze, ale w nim samym; z pewnością zatem niewiedza o [Niewysłownym] jest w nas, bo wiedza o tym, co znane, jest w poznającym podmiocie, a nie w tym, co jest przedmiotem poznania¹⁷.

Jak zauważa Bartosz Brożek¹⁸ w podejściu Damascjusza można także wskazać podstawowe różnice między neoplatońską ontologią a teologią apofatyczną, przynajmniej

¹⁵Por. P. Rorem, *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*, Oxford University Press, Oxford – New York 1993, ss. 210-211.

¹⁶P. Rorem, C. Luibheid, *Dionysius the Areopagite. The Complete Work*, Paulist Press, New York 1987, s. 99. Cytat w j. polskim za: P. Rojek, *Logika teologii negatywnej*, „Pressje”, nr 29 (2012), s. 222.

¹⁷Damascius, *Problems & Solutions Concerning First Principles*, I.I.6, tłum. S. Ahbel-Rappe, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 74. Cytat za: B. Brożek, *Marzenie Leibniza. Rzecz o języku religii*, Copernicus Center Press, Kraków 2016, rozdz. 4.

¹⁸B. Brożek, *Marzenie Leibniza...*, dz. cyt., rozdz. 4.

w wydaniu chrześcijańskim. Przede wszystkim, w obrębę neoplatonizmu (w przeciwieństwie do teologii negatywnej) niewysławialność absolutu nie wynika z jego transcendentnej natury, lecz z ograniczeń ludzkiego poznania, wiedzy i języka. W tym kontekście Brożek sugeruje, że należy bardziej niż o teologii negatywnej mówić o „antropologii” lub „epistemologii negatywnej” Damascjusza. Podobnie, rozważania Pseudo-Dionizego Areopagity wynikają z egzystencjalnego dramatu wierzącego człowieka, który nie może wysłowić tego, co stanowi o istocie jego egzystencji, i z tego powodu należy je uznać za teologię *par excellence*. Rozważania Damascjusza natomiast sprawiają wrażenie „wyrafinowanej gry intelektualnej” oraz próby „wyciągnięcia ostatecznych wniosków z imponującej konstrukcji teoretycznej”.

Przecucie Niewysłowionego jest zatem „efektem” towarzyszącym skomplikowanej konstrukcji teoretycznej. Teologia negatywna neoplatoników jest nadbudowana nad skonstruowaną przez nich ontologią – bez niej byłaby niezrozumiałą grą słów. Zastanawiające, że to wyrafinowane narzędzie teoretyczne w kontekście myśli chrześcijańskiej znalazło swe naturalne środowisko¹⁹.

Nie oznacza to jednak, że neoplatonicy nie wikłają się w dobrze nam znany paradoks Niewysławialnego. Paradoksalnego charakteru mówienia o czymś, co określa się słowem „Niewysłowione”, oraz nazywania czegoś, co miało nie posiadać nazwy, świadomy jest sam Damascjusz i próbuje uniknąć tego problemu. Z jednej strony przekonuje, że mówiąc o Niewysłowionym nie mówimy o nim, lecz wyrażamy refleksję o granicach naszego języka i umysłu. Z drugiej strony mówienie o Niewysłowionym próbuje on ugruntować w tym, że jest w nas obecny „jakiś element niewysłowienia” pochodzący z absolutu.

A co do nas, jak możemy czynić jakiegokolwiek założenia odnośnie do [Niewysłowionego], gdyby nie było w nas jakiegoś jego śladu (...). Być może należałoby zatem powiedzieć, że ten byt - Niewysłowione jako takie - przekazuje wszystkim rzeczom niewysłowioną partycypację, poprzez którą jest w każdym z nas jakiś element niewysłowienia? Jest przecież tak, że rozpoznajemy, że niektóre rzeczy są bardziej niewysłowione niż inne - Jednia bardziej niż Byt, Byt bardziej niż Życie, Życie bardziej niż Intelkt, i tak dalej²⁰.

Zatem znów poruszamy się po hierarchicznej drabinie neoplatonickiej ontologii. Możemy więc stwierdzić, że niewysławialność idzie w parze z doskonałością bytu. Najprościej nam mówić i opisywać o rzeczy konkretne. Łatwość ta rozmywa się jednak, gdy zaczynamy rozważać rzeczy bardziej doskonałe. Trudniej mówić nam o rzeczach abstrakcyjnych, jeszcze trudniej o duchowych itd. Ostatecznym wnioskiem z takiej postępującej gradacji musi być uznanie, że istnieć coś najdoskonalszego i zupełnie niewyraźnego. W świetle takiej obserwacji łatwiej już pojąć, co Brożek ma na myśli twierdząc, że w filozofii neoplatonickiej niewysławialność jest wynikiem rozbudowanej teoretycznej konstrukcji²¹.

¹⁹Tamże.

²⁰Damascius, *Problems & Solutions...*, I.1.8, dz. cyt. Cytat za: B. Brożek, *Marzenie Leibniza...*, dz. cyt.

²¹Por. B. Brożek, *Marzenie Leibniza...*, dz. cyt.

12.2 Algebra zbioru potęgowego jako formalna podstawa neoplatońskich rozważań o Jedni i apofatycznych rozważań o Bogu

Logiczny szkielet dla powyżej naszkicowanego neoplatońskiego mistycyzmu próbuje podać Meixner w krótkiej pracy *Negative Theology, Conincidentia Oppositorum and Boolean Algebra*, która jest wypadkową jego ogólniejszych rozważań w zakresie dziedziny nazywanej często ontologią formalną²². Choć zwarta w tej pracy rekonstrukcja dotyczy wprost neoplatońskich koncepcji zawartych w klasycznych pismach filozoficznych, Meixner deklaruje dodatkowo, że zaprezentowany przez niego model pozwala zinterpretować w sposób logiczne spójny także teologiczne wywody Pseudo-Dionizego Areopagity. Ponadto, przekonuje też, że sam sposób rekonstrukcji w pewien sposób odwzorowuje idee neoplatońskie.

[...] nie chodzi wyłącznie o to, że jego [Pseudo-Dionizego – P.U.] wypowiedzi mogą być przez nas zrekonstruowane logicznie, a interpretacja narzucona na te wypowiedzi w wyniku logicznej rekonstrukcji musi być uznana za zupełnie obcą temu, co Pseudo-Dionizy miał na myśli. Koncepcje, które wykorzystuje ta logiczna rekonstrukcja, były zasadniczo obecne w starożytnej logice i ontologii formalnej już od czasów Platona. Co więcej, były istotną częścią atmosfery intelektualnej tradycji neoplatońskiej, w której sytuuje się Pseudo-Dionizy a która bardzo szanowała logikę i ontologię formalną, nawet gdy poszukiwała mistycznej ekstazy. Arystotelesowski wpływ na tę tradycję przysłużył się jedynie silniejszemu ich ugruntowaniu²³.

Jest to zatem kolejna referowana w niniejszej pracy próba obrony apofatycznej doktryny Areopagity przed zarzutami o bycie teorią paradoksalną i sprzeczną.

12.2.1 Własności jako relacje część-całość

Swoją logiczną rekonstrukcję Meixner rozpoczyna od podważenia dobrze ugruntowanego, tradycyjnego założenia o kategoryalnej odróżnialności podmiotu i predykatu. Tradycyjnie logicy (a także metafizycy) przyjmują arystotelesowskie rozróżnienie między własnościami a przedmiotami (indywiduami). Inaczej mówiąc, na ogół uważa się, że przedmioty i własności należą do dwóch odrębnych, nieprzecinających się kategorii. Własności nie istnieją samodzielnie, mogą być jedynie egzemplifikowane przez przedmioty. Z drugiej strony indywidua nie są własnościami i nie mogą być o niczym orzekane. Meixner przekonuje²⁴ jednak, że w filozofii Platona rozróżnienie to jest nieostre – własności są ideami, czyli niezależnymi od umysłu, ponadczasowymi bytami. Mogą istnieć samodzielnie i są

²²U. Meixner, *Axiomatic formal ontology*, ser. *Synthese Library*, red. J. Hintikka i in., vol. 264, Springer, Dordrecht 1997.

²³U. Meixner, *Negative Theology...*, dz. cyt., ss. 82-83.

²⁴Tamże, s. 72.

co najmniej tak samo realne jak indywidua. Dlatego postuluje, by zaprzestać rozdzielenia tych dwóch klas i w duchu zinterpretowanej przez niego tradycji platońskiej mówić o jednej kategorii „przedmioto-własności” (nazwanej dalej po prostu „własnościami”).

Jakkolwiek podejście to wydaje się kuriozalne, nie jest to pomysł odosobniony w historii ludzkiej myśli. Dwudziestowieczne rozważania nad nierozróżnialnością przedmiotów i własności w logice zapoczątkował Frank Plumpton Ramsey²⁵. Stawia on tezę o kategorialnej nierozróżnialności podmiotu i predykatu, a w konsekwencji znaczeniowej nieodróżnialności własności i indywiduów:

[...] wydaje mi się tak jasne, jak to tylko możliwe w filozofii, że dwa zdania: „Sokrates jest mądry” oraz „Mądrość jest własnością Sokratesa” stwierdzają ten sam fakt i wyrażają ten sam sąd. Nie są one, oczywiście, tym samym zdaniem, ale mają to samo znaczenie, tak jak dwa zdania w dwóch różnych językach mogą mieć to samo znaczenie. To, którego zdania użyjemy, jest kwestią stylu literackiego lub punktu widzenia [...]; ale niezależnie od tego, które zdanie wypowiemy, mamy na myśli to samo. W jednym z tych zdań podmiotem jest „Sokrates”, w drugim „mądrość”; a zatem to, które z tych dwóch jest podmiotem, a które predykatem, zależy od tego, jakiego zdania użyjemy do wyrażenia naszego sądu, i nie ma nic wspólnego z logiczną naturą Sokratesa czy mądrości, lecz jest wyłącznie kwestią dla gramatyków. W ten sam sposób, przy wystarczająco elastycznym języku, dowolny sąd może zostać wyrażony w taki sposób, że dowolny z jego terminów stanie się podmiotem. Nie ma zatem zasadniczej różnicy między przedmiotem sądu a jego predykatem i nie można na tym rozróżnieniu oprzeć żadnej fundamentalnej klasyfikacji przedmiotów²⁶.

Okazuje się także, że sama logika, jako niezinterpretowany system formalny, nie daje wyraźnych podstaw do formalnego odróżnienia przedmiotów i własności i trudno uznać ją za formalną ontologię predykcji, jak chcieliby niektórzy. W rzeczywistości, można mówić o wielu formalnych ontologiach przedmiotów i własności – neutralnej, ściśle przedmiotowej, atrybutywnej, przedmiotowo-atrybutywnej i atrybutywno-przedmiotowej – często izomorficznych ze sobą²⁷.

Wróćmy jednak do sposobu w jaki Meixner dokonuje rekonstrukcji teorii Platona i neoplatoników. Powołując się na drugą część *Parmenidesa* sugeruje, że Platon rozważa możliwość analizowania predykatów poprzez relacje część-całość. Ta obserwacja prowadzi Meixnera do intensjonalnej teorii własności.

Własności są w oczywisty sposób częściami innych własności: treść jednej własności jest zawarta w treści innej własności. Tak więc, na przykład, własność Nie-bycia-żonatym-w-1991-roku jest w taki właśnie sposób elementem, to znaczy intensjonalną częścią, własności Bycia-kawalerem-w-1991-roku²⁸.

²⁵W swoim młodzieńczym artykule 1925 roku przedrukowanym w: F.P. Ramsey, *Universals*, [w:] Tenże, *Philosophical Papers*, red. D.H. Mellor, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1990, ss. 8-32.

²⁶Tamże, s. 12.

²⁷Por. J. Paśniczek, *Predykcja. Elementy ontologii formalnej przedmiotów, własności i sytuacji*, Copernicus Center Press, Kraków 2014, rozdz. 1.

²⁸U. Meixner, *Negative Theology...*, dz. cyt., s. 77.

Warto przypomnieć, że w obrębie interpretacji Meixnera powyższa obserwacja dotyczyć musi całej kategorii przedmioto-własności.

12.2.2 Porządki na klasie przedmioto-własności

Meixner twierdzi, że strukturą odpowiedzialną za „neoplatońską” ontologię formalną jest mereologia (jako właściwa teoria relacji część-całość). Jak przypadkowo udowodnił Tarski, struktura ta tworzy zupełną algebrę Boole’a pozbawioną elementu zerowego²⁹. Dodatkowo pewna wersja twierdzenia o reprezentacji Stone’a mówi, że zupełne algebry boolowskie są algebrami zbioru potęgowego³⁰. W rzeczywistości to właśnie tę ostatnią strukturę wykorzystuje Meixner do rekonstrukcji neoplatońskiej struktury bytów. Inaczej mówiąc, przyjmując jego ustalenia dotyczące własności oraz relacji między nimi, możemy uporządkować klasę własności według relacji „jest częścią”. W ten sposób otrzymujemy strukturę izomorficzną do algebry zbioru potęgowego. Meixner nie podaje wprost aksjomatyki algebry Boole’a. Zamiast tego przedstawia tę strukturę za pomocą poniższego zbioru aksjomatów, twierdzeń i definicji. Taki sposób prezentacji motywuje opinią, według której to właśnie te twierdzenia są w rzeczywistości wykorzystywane przez ontologów zainspirowanych Platonem³¹.

- (M₁) Dla każdej własności X, Y, Z: jeśli X jest częścią Y i Y jest częścią Z, to X jest częścią Z.
- (M₂) Dla każdej własności X: X jest częścią X.
- (M₃) Dla każdej własności X, Y: jeśli X jest częścią Y i Y jest częścią X, to X jest identyczny z Y.
- (M₄) Dla wszystkich X: jeśli X jest własnością, to nie-X (negacja X) też jest własnością.
- (M₅) Istnieje własność, która jest częścią każdej własności.
- (M₆) Istnieje własność, której częściami są wszystkie własności.

Dalej Meixner zauważa, że:

- (12.1) Istnieje dokładnie jedna własność, która jest częścią każdej własności. (M₅, M₃)
- (12.2) Istnieje dokładnie jedna własność, której wszystkie własności są częściami. (M₆, M₃)

²⁹A. Tarski, *Zur Grundlegung der Boole’schen Algebra I*, „Fundamenta Mathematicae”, vol. 24 (1935), nr 1, ss. 177-198. Zob. także A. Pietruszczak, *Pieces of mereology*, „Logic and Logical Philosophy”, vol. 14 (2005), nr 2, ss. 229-233.

³⁰M.H. Stone, *The Theory of Representation for Boolean Algebras*, „Transactions of the American Mathematical Society”, vol. 40 (1963), nr 1, ss. 1-37. Zob. także C. Pontow, R. Schubert, *A mathematical analysis of theories of parthood*, „Data and Knowledge Engineering”, vol. 59 (2006), nr 1, s. 108 oraz B. Skowron, *Część i całość. W stronę topoontologii*, Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2021, ss. 8-11.

³¹Zob. U. Meixner, *Negative Theology...*, dz. cyt., s. 77.

Wprowadza do swojego systemu także (dosyć wieloznaczną) formułę, która może powiedzieć nieco więcej o pojęciu negacji własności:

(M₇) Własność, która jest częścią każdej własności, jest (identyczna z) negacją własności, której częściami są wszystkie własności³².

W końcu Meixner wzbogaca swoją teorię o komponent nacechowany metafizycznie, nadając specjalne znaczenie ekstremom porządku.

Definicja 12.2.1. Byt := własność, która jest częścią każdej własności (tzn. element najmniejszy porządku).

Definicja 12.2.2. Jednia := własność, której wszystkie własności są częściami (tzn. element największy porządku)³³.

(12.3) Jednia jest negacją bytu. (M₇, def. 12.2.1, def. 12.2.2)

Meixner przekonuje, że jednym z głównych celów Platona w *Parmenidesie* było podanie zadawalającej analizy użycia czasownika „być”. Wśród tych użyć Meixner wyróżnia „jest” predykatywne – takie, które w języku naturalnym wiąże się z przypisaniem czemuś jakiegoś predykatu, na przykład „Afrodyta jest piękna” – obok „jest” tożsamościowego (stwierdzającego identyczność, na przykład „Samuel Longhorn Clemens jest Markiem Twainem”), oraz „jest” podporządkowania (gdy mówimy o przynależności do rodzaju lub gatunku, na przykład „szczur wędrowny jest ssakiem”)³⁴. Według Meixnera druga część *Parmenidesa* może dawać przesłanki ku temu, by uważać, że Platon analizował relację

³²W oryginalnym ujęciu Meixnera: „Maksymalność jest (identyczna z) negacją minimalności” (patrz przypis 33). Jest to jeden z jedynie dwóch aksjomatów rządzących negacją, jakie Meixner podaje wprost w swoim systemie (drugi to M₄). Wybranie takich aksjomatów sprawia, że pojęcie negacji można interpretować wieloznacznie. Zapewne Meixnerowi idzie o dopełnienie, ale formuły te dopuszczają także inne rozumienie (np. brak części wspólnych). W przypisie dodaje jednak dwie dodatkowe formuły, o których, jak przekonuje, „warto pamiętać”:

(M_{7.1}) Dla każdej własności X: X jest identyczne z negacją negacji X.

(M_{7.2}) Dla każdej własności X, Y: jeśli zarówno Y jak i nie-Y są częściami X, to każda własność jest częścią X.

³³Zasadniczo aksjomaty, twierdzenia i definicje Meixnera staram się podać na tyle wiernie, na ile jest to możliwe bez wprowadzania czytelnika w błąd. W tym miejscu chciałbym jednak zawrzeć kilka uwag. Po pierwsze, Meixner nie używa terminów „element największy” oraz „najmniejszy” lub „1” i „0”, lecz „maksymalność” oraz „minimalność” i dopiero te utożsamia z Jednią i bytem. Usuwam tę warstwę formalizacji z jego systemu, ponieważ jest redundantna oraz prowadzi do nieporozumień. Element maksymalny nie jest tym samym, czym jest element największy, o który idzie Meixnerowi. Podobnie rzecz się ma z elementem najmniejszym (lub zerowym) i minimalnym. Nie chciałbym jednak z góry odrzucać tego systemu wyłącznie z powodu niepoprawnej terminologii. Zasadniczo jednak uważam, że Meixnera, owszem, można nazwać ontologiem formalnym, ale jego sposób prezentacji ontologii formalnej pokazuje, że bliżej mu do pierwszego, niż do drugiego członu tej nazwy.

³⁴Nie jest odosobniony w takim twierdzeniu. Por. klasyczny dziś tekst C.H. Kahn, *Byt u Parmenidesa i Platona*, „Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria”, vol. 1 (1992), nr 4, ss. 95-116.

wyznaczoną przez „jest” predykatywnie jako relację część-całość³⁵. Tak czy owak, ta relacja jest na tyle istotna w formalno-ontologicznym systemie Meixnera, że podaje aż trzy jej definicje (z których jedną formułuje w bezpośrednim nawiązaniu do Pseudo-Dionizego Areopagity):

Definicja 12.2.3. X jest predykatywnie $Y := X$ jest własnością i Y jest własnością, oraz Y jest częścią X .

Definicja 12.2.4. X jest ściśle predykatywnie³⁶ $Y := X$ jest własnością i Y jest własnością, Y jest częścią X , ale nie- Y nie jest częścią X .

Definicja 12.2.5. X jest superpredykatywnie $Y := X$ jest własnością i Y jest własnością, X nie jest ściśle predykatywnie Y , ale Y jest częścią X .

Mając te definicje, można produkować takie zasady teologii negatywnej, jakie tylko są potrzebne do obrony przyjętych założeń:

(ONT) Jednia jest predykatywnie każdą własnością. (12.2, def. 12.2.1, 12.2.3)

(12.4) Dla dowolnej własności X : Jednia jest predykatywnie zarówno X , jak i nie- X . (ONT, M_4)

(12.5) Dla dowolnej Y , dla wszystkich X : X nie jest ściśle predykatywnie zarówno Y , jak i nie- Y (def. 12.2.4)

(ONT') Jednia nie jest ściśle predykatywnie żadną własnością. (12.5)

oraz:

(ONT'') Jednia jest superpredykatywnie każdą własnością. (ONT, ONT', def. 12.2.5)

Zdaniem Meixnera powyższa struktura stanowi logiczną ramę dla mistycyzmu inspirowanego neoplatonizmem. W jej obrębie można uznać, że Jednia jest superpredykatywnie bytem, boskością, dobrem, a jednocześnie niesprzecznie uznać, że ściśle predykatywnie nie posiada żadnej z tych własności. Co więcej, Jednia jest jedynym obiektem z klasy przedmioto-własności, który spełnia zasady ONT, ONT' oraz ONT''.

12.3 Dyskusja

Algebra zbioru potęgowego, którą Meixner proponuje jako centralne narzędzie rekonstrukcji teologii negatywnej rozumianej jako spuścizna po koncepcjach Platona i filozofii neoplatońskiej, jest interesującą i atrakcyjną strukturą. Obecne w niej częściowe

³⁵U. Meixner, *Negative Theology...*, dz. cyt., ss. 75-76.

³⁶W oryginalnym brzmieniu obie definicje mówią o „jest” predykatywnym, bez dodatkowych określeń (sic!) – stanowią dwie wersje jednej definicji, choć w treści pracy w tym drugim przypadku jest czasem mowa o *normalnym* „jest” predykatywnym.

porządki rzeczywiście wydają się – przynajmniej na pierwszy rzut oka – przypominać hierarchiczną ontologię Plotyna. Propozycję tę z pewnością można uznać za nieszablonową i wartą uwagi a metalogiczne związki algebry zbioru potęgowego z mereologią oraz zastosowaniami tejże w ontologii formalnej sprawiają jedynie, że pomysł Meixnera jest jeszcze ciekawszy. Odnosząc się jednak bezpośrednio do jego propozycji trudno oprzeć się wrażeniu, że struktura algebraiczna mająca rekonstruować apofatyczne i neoplatonickie rozważania została przedstawiona w sposób co najmniej niekompletny. Spróbujmy na samym początku nadrobić te braki. Za taką algebrę będziemy uważać piątkę uporządkowaną $\mathfrak{A} = \langle \mathcal{P}(G), \cup, \cap, -, \emptyset, G \rangle$, w której $\mathcal{P}(G)$ jest zbiorem (potęgowym zbioru G), \cup oraz \cap są pewnymi dwuargumentowymi działaniami $\mathcal{P}(G) \times \mathcal{P}(G) \rightarrow \mathcal{P}(G)$ a $-$ jednoargumentowym działaniem $\mathcal{P}(G) \rightarrow \mathcal{P}(G)$, natomiast zbiory \emptyset oraz G są pewnymi wyróżnionymi elementami $\mathcal{P}(G)$, a która dla wszystkich $x, y, z \in \mathcal{P}(G)$ spełnia następujące aksjomaty³⁷:

$$\begin{aligned}
(A_1) \quad & x \cup y = y \cup x, & x \cap y &= y \cap x, \\
(A_2) \quad & x \cup (y \cup z) = (x \cup y) \cup z, & x \cap (y \cap z) &= (x \cap y) \cap z, \\
(A_3) \quad & x \cup (y \cap z) = (x \cup y) \cap (x \cup z), & x \cap (y \cup z) &= (x \cap y) \cup (x \cap z), \\
(A_4) \quad & x \cup \emptyset = x, & x \cap G &= x, \\
(A_5) \quad & x \cup -x = G. & x \cap -x &= \emptyset.
\end{aligned}$$

Działanie \cup jest zatem operacją sumy a \cap operacją iloczynu zbiorów.

Jeśli $G \neq \emptyset$, algebrę \mathfrak{A} nazwiemy niezdegenerowaną.

Miedzy elementami $\mathcal{P}(G)$ możemy zdefiniować relację inkluzji (zawierania).

Definicja 12.3.1. $x \subseteq y \equiv x \cup y = y \equiv x \cap y = x$.

Relacja ta tworzy częściowo porządku na zbiorze $\mathcal{P}(G)$, co znaczy, że cechuje ją:

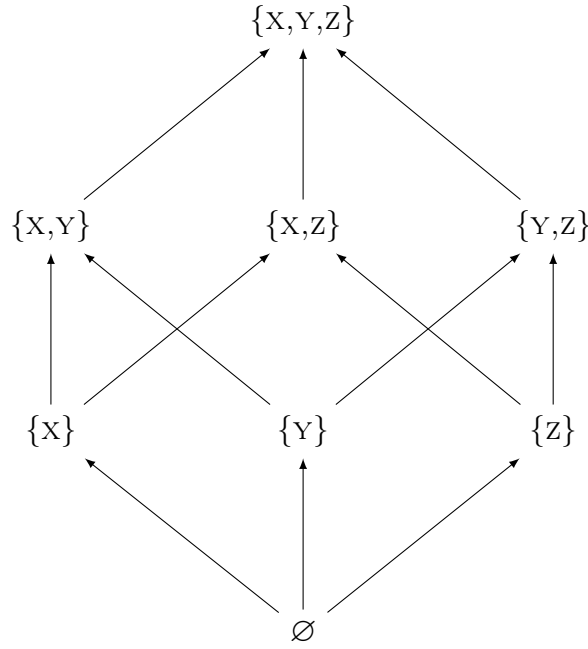
$$\begin{aligned}
(\text{zwrotność}) \quad & \forall_{x \in \mathcal{P}(G)} x \subseteq x, \\
(\text{przechodność}) \quad & \forall_{x, y, z \in \mathcal{P}(G)} x \subseteq y \wedge y \subseteq z \rightarrow x \subseteq z, \\
(\text{słaboantysymetryczność}) \quad & \forall_{x, y \in \mathcal{P}(G)} x \subseteq y \wedge y \subseteq x \rightarrow x = y.
\end{aligned}$$

Ponadto G oraz \emptyset stanowią odpowiednio największy i najmniejszy element porządku w $\mathcal{P}(G)$.

$$(12.6) \quad \forall_{x \in \mathcal{P}(G)} x \subseteq G,$$

$$(12.7) \quad \forall_{x \in \mathcal{P}(G)} \emptyset \subseteq x,$$

³⁷Aksjomatykę algebry Boole'a podaje za A. Pietruszczak, *Pieces of mereology*, dz. cyt., s. 230 (poza oczywistą pomyłką drukarską – Pietruszczak w A_3 podaje dwukrotnie tę samą formułę).



Rysunek 6: Elementy zbioru potęgowego $\mathcal{P}(\{X,Y,Z\})$ uporządkowane relacją inkluzji.

Aksjomat (A_5) definiuje działanie – jako operację dopełnienia zbioru³⁸.

Możemy teraz, zgodnie z intencją Meixnera, skojarzyć zbiór $\mathcal{P}(G)$ z klasą „przedmioto-własności”, element największy G z Jednią³⁹, element najmniejszy \emptyset z bytem, negację (przedmioto-)własności z dopełnieniem reprezentującego ją zbioru, relację „jest częścią” z relacją inkluzji \subseteq , a także podać trzy definicje „jest” predykatywnego wykorzystujące tę relację.

Definicja 12.3.2. $xR_p y =_{\text{def}} \forall_{X,Y \in \mathcal{P}(G)} Y \subseteq X$.

„ $xR_p y$ ” czytamy jako „ x jest predykatywnie y ”.

Definicja 12.3.3. $xR_n y =_{\text{def}} \forall_{X,Y \in \mathcal{P}(G)} Y \subseteq X \wedge -Y \not\subseteq X$.

„ $xR_n y$ ” czytamy jako „ x jest ściśle predykatywnie y ”.

Definicja 12.3.4. $xR_s y =_{\text{def}} \forall_{X,Y \in \mathcal{P}(G)} \neg xR_n y \wedge xR_p y$.

„ $xR_s y$ ” czytamy jako „ x jest superpredykatywnie y ”.

Oczywiście, w powyżej przedstawionych terminach można sformułować odpowiedniki zasad ONT, ONT’ oraz ONT”. Wiele jednak wskazuje na to, że proponowanie takiej struktury do formalnej rekonstrukcji mistycyzmu inspirowanego neoplatonizmem – przy-

³⁸Warto zauważyć, że zachodzi także

(12.8) $\forall_{X \in \mathcal{P}(G)} - -X = X$ oraz

(12.9) $\forall_{X,Y \in \mathcal{P}(G)} X \subseteq Y \equiv -Y \subseteq -X$.

³⁹Być może jakąś inspiracją dla Meisnera był fakt, że element maksymalny w algebrze Boole’a często oznacza się za pomocą cyfry „1” (a minimalny za pomocą „0”).

najmniej w sposób, w jaki robi to Meixner – pozbawione jest jakiegoś przekonywającego teologicznego i filozoficznego uzasadnienia a logicznie prowadzi do pewnej wersji paradoksu samozwrotności.

Propozycja Meixnera wydaje się nieadekwatną teorią z punktu widzenia samej teologii negatywnej, a przynajmniej – wbrew przekonywaniom Meixnera – można uważać, że jest formalną idealizacją⁴⁰ trawestującą teologiczne dystynkcje doktryny Areopagity. Na przykład, w *Teologii mistycznej*, Pseudo-Dionizy twierdzi, że „powinniśmy zakładać i przypisywać jej [przyczynie wszystkich bytów, a zatem Bogu, Jedni – PU] wszystkie twierdzenia (καταφάσκειν θεσεως), które czynimy w odniesieniu do bytów⁴¹”. Problem polega na tym, że na gruncie interpretacji Meixnera nie możemy zrobić niczego podobnego. W modelu zbudowanym na algebrze zbioru potęgowego byt jest najmniejszym elementem porządku i nie ma żadnej własności, która byłaby częścią tej własności ($\neg \exists Q \ Q \subseteq \emptyset \wedge Q \neq \emptyset$). Nie możemy przypisać bytowi żadnej własności poza nim samym ($\emptyset \subseteq \emptyset$). Oznacza to, że jesteśmy w stanie wyartykułować jedynie tautologiczne stwierdzenie, że byt jest (predykatywnie) bytem ($\emptyset R_p \emptyset$). Innych własności byt nie posiada.

„Teologiczne” niezgrabności tej rekonstrukcji można mnożyć na wielu różnych płaszczyznach. W ramach kolejnego przykładu zauważmy, że w obrębie modelu Meixnera cokolwiek nie powiedzielibyśmy o czymkolwiek, orzeklibyśmy o tym czymś „część Boga”. Obserwacja ta pozwala oskarżyć teorię Meixnera o popadanie w jakąś formę panteizmu, co być może – dzięki koncepcji emanacji – zgadzałoby się z przynajmniej pewnymi wersjami doktryny neoplatońskiej, jednakże byłoby dalekie od większości ustaleń teologów apofatycznych, nie tylko tych wywodzących się z tradycji chrześcijańskiej.

Inną kłopotliwą cechą interpretacji Meixnera jest to, że utożsamia ona Boga z własnością (zagadnienie to nie powinno być mylone z problemem niejednoznaczności terminu „Bóg” w sensie jego kategorii językowej). Co więcej, w tak skonstruowanym systemie jest to bardzo szczególny rodzaj własności – intensjonalnie zawiera w sobie wszystkie inne własności, co przeczy neoplatońskiej (i apofatycznej) tezie, że Jednia (lub Bóg) jest bytem doskonałym i całkowicie prostym. W następstwie czego model Meixnera przeczy także tym (doktrynalnie istotnym) tezom teologii negatywnej, zgodnie z którymi Bóg jest „poza” i „ponad” sferą własności. Z drugiej strony, konsekwencją przyjętego modelu jest także stwierdzenie, że Bóg nie może być nieskończony. Izomorfizm między algebrą Boole’a a algebrą zbioru potęgowego dotyczy wyłącznie zbiorów potęgowych zbiorów skończonych⁴².

Ta ostatnia uwaga pozwala także wskazać pewną „filozoficzną” niezgrabność rekonstrukcji Meixnera. Mianowicie, w obrębie tak zdefiniowanej struktury zmuszeni jesteśmy

⁴⁰Zob. P. Urbańczyk, „Internal” Problems of Normative Theories of Thinking and Reasoning, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce”, nr 60 (2016), ss. 43–44.

⁴¹Pseudo-Dionizy Areopagita, *Teologia mistyczna*: I, 2, tłum. własne. Oczywiście, Dionizy natychmiast dodaje, że powinniśmy je także zanegować.

⁴²Choć ma pewną wersję dla zbiorów nieskończonych, ale wtedy mówi się już o podzbiorach skończonych i podalgebrach. Por. M.H. Stone, *The Theory of Representation for Boolean Algebras*, dz. cyt.

przyjąć, że istnieje zawsze wyłącznie $2^{n-1} - 2$ własności (nie licząc największego i najmniejszego elementu porządku) oraz taka sama liczba ich negacji. Nie jest do końca jasne, dlaczego liczba modelowanych własności powinna zostać w taki sposób ograniczona i nie mogłaby być dowolna.

Ponadto, przyjmując ontologię formalną Meixnera należałoby podać dobrze uzasadnione filozoficznie powody, dla których porządek między własnościami nie mógłby mieć więcej niż jeden element minimalny lub więcej niż jeden element maksymalny. Inaczej mówiąc, wydaje się, że nie ma dostatecznie uzasadnionych argumentów, by uznać, że porządek wyznaczony relacją „jest częścią” na elementach zbioru własności miałby posiadać element największy lub najmniejszy. Nietrudno wyobrazić sobie kratę własności uporządkowaną taką relacją, ale pozbawioną absolutnych ekstremów. W tym przypadku porządek między własnościami pozostałby częściowy, ale twierdzenia (12.1) i (12.2) nie zachodziłyby. Tak czy owak, każdy inny rodzaj porządku nałożonego na zbiór własności lub brak absolutnych ekstremów porządku powoduje, że model Meixnera staje się nieadekwatny i nonsensowny.

Podobnie, jak miało to miejsce z zastrzeżeniami o charakterze teologicznym, także filozoficzne niezgrabności tej rekonstrukcji można wskazywać na wielu różnych płaszczyznach. Na przykład wygląda na to, że Meixner w swoim modelu całkowicie zignorował istnienie predykatów o argumentowości większej niż jeden, a przynajmniej nie jest jasne, jakie miejsce zajmowałyby takie predykaty w formalnej strukturze mającej w jego rozumieniu oddawać neoplatoniską hierarchię bytów (czy też, jak je reinterpretuje Meixner, „przedmioto-własności”). Język naturalny nie jest pozbawiony predykatów wieloargumentowych. Oczywiście im wyższa argumentowość, tym trudniej odnaleźć jakiegoś rzeczywistego reprezentanta, ale zasadniczo nie ma większych trudności, by wskazywać naturalno-językowe predykaty na przykład dwu- czy trójargumentowe. Wydaje się, że nie da się ich wpasować w hierarchię własności Meixnera, a przynajmniej trudno zidentyfikować obiekt, któremu własności wyrażone predykatami wieloargumentowymi odpowiadałyby w tak skonstruowanym modelu⁴³.

Najwięcej zastrzeżeń budzi jednak sprowadzenie przedmiotów i własności do jednej kategorii, zwłaszcza w połączeniu z analizą „jest” predykatywnego. Intensjonalna teoria własności w wydaniu zaprezentowanym przez Meixnera wydaje się być u swoich podstaw teorią nieadekwatną w rzeczywistych przypadkach orzekania. Można zgodzić się jeszcze, że istnieją pewne relacje część-całość między samymi własnościami, ale z pewnością akceptacja zachodzenia takiej relacji między własnościami a indywiduami musi się spotkać z dużym oporem. Upieranie się przy tym, że wyrażenia typu „Aleksandra jest piękna” w istocie oznaczają „Piękno jest częścią Aleksandry”, wydaje się zdecydowanie dziwne i karkołomne, nawet przy ograniczeniu takich sądów do wyrażen o charakterze metafo-

⁴³Najpewniej byłyby to wieloargumentowe relacje $R_n(x_1, x_2, \dots, x_n)$, ale ich definicja w terminach inkluzji między elementami $\mathcal{P}(G)$ wydaje się problematyczna.

rycznym. Co więcej, problem z taką analizą wcale nie jest mniejszy, gdy przejdziemy do wyrażen wyższego rzędu i zaczniemy orzekać o własnościach. Wyrażenie „Czerwony jest częścią koloru” niełatwo jest sensownie zinterpretować, nawet korzystając z mereologicznego sensu relacji „jest częścią”, z jakim sympatyzuje Meixner. Nie wspominając już, że – z powodu przechodniości relacji „jest częścią” (M_1) – ze zdań „Lewy policzek Aleksandry jest czerwony” oraz „Czerwony jest kolorem” wynika natychmiast, że „Lewy policzek Aleksandry jest kolorem”, przynajmniej w obrębie ontologii wyznaczonej definicją 12.2.3.

Innym związanym z decyzją o umieszczeniu indywiduów i własności w jednej klasie problemem „filozoficznym” jest kwestia negacji przedmiotów. W formalnej interpretacji Meixnera klasa przedmioto-własności uporządkowana jest relacją „jest częścią” i tworzy strukturę, której modelem jest algebra zbioru potęgowego. Oznacza to, że wspomnianej relacji odpowiada relacja inkluzji (\subseteq), która zachodzi między elementami $\mathcal{P}(G)$, a negacja własności charakteryzowana jest operacją dopełnienia odpowiadającego jej zbioru w sposób, o jakim mówi (A_5). W takiej strukturze każdy element, łącznie z elementem największym i najmniejszym, posiada swoje dopełnienie. Jak jednak interpretować negację indywiduów? Nawet odchodząc od neoplatonizmu, który stanowił punkt wyjścia rozważań Meixnera, trudno o zadawalającą ontologiczną teorię uzasadniającą obecność tego typu obiektów w modelu.

Prawdopodobnie największym zarzutem przeciwko tej decyzji jest spostrzeżenie, że potencjalnie prowadzi ona do takich samych paradoksów samozwrotności, z jakimi mieliśmy do czynienia w dwóch pozostałych częściach pracy. Do tej pory nie było mowy o tym, jakie elementy mogą składać się na zbiory, które w torii Meixnera odpowiadają przedmioto-własnościom. Zasadniczo model ten mógłby być rozważany w oderwaniu od ustaleń w tym zakresie. Jednakże umieszczenie własności i przedmiotów w obrębie jednej kategorii pozwala sądzić, że elementami takich zbiorów mogą być inne zbiory. Jeśli się na to zgodzimy, założmy, że istnieje jakaś złożona własność (lub przedmiot), której elementami są wszystkie inne własności⁴⁴ i skojarzmy ją ze zbiorem $\mathcal{P}(G)$. Zgodnie z (12.6) musimy uznać, że

$$(12.10) \quad \mathcal{P}(G) \subseteq G$$

Od takiej konstatacji wiedzie już więcej niż jedna bezpośrednia droga do wykazania sprzeczności. Zauważmy na przykład, że w zdefiniowanej powyżej strukturze $\mathfrak{A} = \langle \mathcal{P}(G), \cup, \cap, -, \emptyset, G \rangle$, G jest zbiorem o największej mocy i prawdziwa jest ogólna własność $\forall_{X,Y \in \mathcal{P}(G)} X \subseteq Y \rightarrow |X| \leq |Y|$. Z twierdzenia Cantora wiemy, że $|\mathcal{P}(G)| > |G|$, co właściwie od razu daje nam parę zdań sprzecznych. Jednakże struktura dowodu tego

⁴⁴Innym podejściem do wskazania samozwrotności i paradoksalnego charakteru teorii Meixnera jest wykazanie, że nie rozróżnia on między byciem elementem zbioru a podzbiorem. Podejrzenie to nie jest pozbawione pokrycia, bowiem za relacją „jest częścią” (\sqsubseteq) w obrębie samej mereologii, na którą powołuje się Meixner uzasadniając swoją analizę „jest” predykatywnego, stoją obie te intuicje. Por. R. Gruszczyński, R. Pietruszczak, *How to define a mereological (collective) set*, „Logic and Logical Philosophy”, vol. 19 (2010), nr 4, ss. 309-314.

twierdzenia ujawnia samozwrotny charakter rozważań Meixnera i dobrze byłoby odtworzyć to rozumowanie w obrębie tego modelu. Zatem skoro moc zbioru G ma być największa spośród wszystkich zbiorów w klasie własności a dopuszczamy istnienie własności wyrażonej zbiorem $\mathcal{P}(G)$, o którym twierdzenie Cantora mówi, że jego moc jest większa od mocy G , założmy roboczo, że $|\mathcal{P}(G)| = |G|$. Jeśli tak, to istnieje bijekcja $f : G \rightarrow \mathcal{P}(G)$. Rozważmy zbiór $R = \{x : x \notin f(x)\}$. Z $R \subseteq G$ wiemy, że $R \in \mathcal{P}(G)$. Skoro f jest surjekcją, istnieje takie $s \in G$, że $f(s) = R$, z czego wnioskujemy, że $s \in R$ wtedy i tylko wtedy, gdy $s \notin R$ ⁴⁵.

Fakt, że akurat ten fragment propozycji Meixnera potencjalnie prowadzi do samozwrotności, bez wątpienia można uznać za interesującą obserwację. Jak przy okazji argumentowania za pewnym wyborem kategorii językowej terminu „Bóg” zauważył Walter Terence Stace, to właśnie zacieranie rozróżnienia między indywiduami a własnościami związane jest z niepojmowalnością i niewysławialnością, które – jak przekonywałem w poprzednich częściach pracy – zaangażowane są w semantyczne i epistemiczne paradoksy teologii apofatycznej.

Opozycja podmiot-przedmiot wynika z samej natury intelektu. Ale doświadczenie mistyczne jest ponad tym rozróżnieniem i przez to intelekt nie jest w stanie go zrozumieć. Z tego powodu jest ono niepojmowalne i niewyraźne⁴⁶.

Nawet jeśli uznamy, że powyższe wnioskowanie oparte jest o fałszywą przesłankę, należy zauważyć, że w teorii Meixnera o Bogu możemy orzec dowolne „predykatywne” sprzeczności. Zgodnie z (12.4), dla dowolnej własności Bóg jednocześnie posiada (predykatywnie) tę własność, jak i jej negację. W szczególności, w ramach teorii Meixnera można stwierdzić, że Bóg jest (predykatywnie) jednocześnie Bogiem oraz negacją Boga. Mając na względzie fakt, że zgodnie z twierdzeniami o reprezentacji Stone’a algebra zbioru potęgowego, na której Meixner oparł swój model, jest algebrą boolowską należałoby podejrzewać, że posiadająca taką własność teoria musi okazać się niespójna.

Trudno także nie oskarżyć teorii Meixnera o pewną oczywistą niekonsekwencję. Deklaruje on, że w wyniku jego analiz będzie można niesprzecznie utrzymywać dwie platońskie tezy wyabstrahowane z platońskiego *Parmenidesa* – *O Jedni nie można powiedzieć niczego* oraz *O jedni można powiedzieć cokolwiek*. Trudno byłoby przyznać, że zadanie to zostało wykonane z powodzeniem. Meixner pokazał jedynie, że w *pewnym* sensie (dokładnie rzecz biorąc w sensie definicji 12.2.3) Bogu można przypisać wszystkie własności, w *innym* zaś sensie (w sensie definicji 12.2.4) nie można mu przypisać żadnej własności. Inaczej mówiąc, Bóg jest predykatywnie każdą własnością a ściśle predykatywnie nie

⁴⁵ Alternatywnie, antynomie w stylu antynomii Russella można produkować korzystając z obserwacji wynikającej z (12.10), że $G \in \mathcal{P}(G) \subseteq G$.

⁴⁶ W.T. Stace, *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*, Princeton University Press, Princeton 1952, s. 40 – cyt. za W.P. Alston, *Ineffability*, „The Philosophical Review”, vol 65, nr 4 (1956), s. 518.

jest żadną własnością. Ciężko pozbyć się wrażenia, że jest to kolejne omawiane w niniejszej pracy rozwiązanie wykorzystujące koncepcję „podwójnej prawdy” oraz posiadające charakter rozwiązania *ad hoc*.

Podobnym charakterem odznaczają się również inne pomysły Meixnera. Na przykład, za jedno z tego typu rozwiązań *ad hoc* uznać można wprowadzenie trzeciej definicji „jest” (super)predykatywnego. W modelu Meixnera taki rodzaj orzekania w sposób trywialny i oczywisty może być używany wyłącznie w przypadku Boga (Jedni). Próbuje on jednak uzasadnić wprowadzenie tej definicji pewnymi określeniami Boga z prefiksem „super-” obecnymi u Pseudo-Dionizego Areopagity. Argumentuje, że dzięki takiej definicji możemy utrzymywać, że Bóg (i tylko Bóg) jest super-bytem⁴⁷ super-boskością czy super-dobrem, zapominając, że w tym samym modelu należy przypisać Bogu także wszystkie negatywne (choć nie w apofatycznym sensie) lub neutralne i losowe własności i uznać, że jest on na przykład super-pijakiem, super-lwem⁴⁸ lub super-złem. W ogóle, cała konstrukcja teorii Meixnera sprawia wrażenie cokolwiek „ociężałej”. Wydaje się, że chciałby on podać stosunkowo prosty model w celu zrekonstruowania, wyjaśnienia i rozwiązania problemów wielu doktryn – zarówno filozoficznych, jak i teologicznych. W istocie efekt jego rekonstrukcji jest zgoła odwrotny – odnosi się wrażenie, że zaproponowana przez niego struktura jest nader rozbudowana i bogata a wykorzystując ją do modelowania nieplatońskiej teorii i towarzyszącego jej mistycyzmu i mnożąc definicje często tych samych pojęć w rzeczywistości osiąga on wyniki trywialne, niewielkie lub pozorne.

Należy jednak docenić pomysł Meixnera za jego oryginalność oraz dodać, że w świetle powyższych uwag ostatecznie zrezygnowanie z mereologii na rzecz algebry (zbioru potęgowego) odbyło się ze szkodą dla proponowanego przez niego modelu filozofii neoplatońskiej oraz teologii negatywnej. Istnieje wiele przesłanek pozwalających przypuszczać, że przynajmniej część zarzutów podniesionych w niniejszej dyskusji zostałaby odpartych (a przyjemniej straciłoby na sile), gdyby zostały wysuwane przeciwko teorii podpartej modelem będącym strukturą mereologiczną.

⁴⁷Meixner zdaje się zapominać, że łacińskie *super* oznacza „ponad”.

⁴⁸Przypominam, że „przykłady” określeń Boga takie, jak „pijak” czy „lew” pochodzą od samego Dionizego. Zob. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona boskie*: III, 1.

Literatura

- E. Adams. *Formalizing the logic of positive, comparative, and superlative*. Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. 34 (1993), nr 1, ss. 90–99.
- T. z. Akwinu. *Suma teologiczna*. Katolicki Ośrodek Wydawniczy „Veritas”, Londyn. URL <https://zwola-old.karmelicibosi.pl/p/z/formacja/summa.html>.
- T. z. Akwinu. *De ente et essentia. O bycie i istocie*. Redakcja Wydawnictw KUL, Lublin 1981.
- W. P. Alston. *Ineffability*. The Philosophical Review, vol. 65 (1956), nr 4, ss. 506–522. URL <http://www.jstor.org/stable/2182419>.
- E. Altaş, A. Asadov. *The Power and Limits of Reason: Al-Razi on the Possibility of General and Particular Metaphysical Knowledge*. Nazariyat İslam Felsefe ve Bilim Tarihi Araştırmaları Dergisi (Journal for the History of Islamic Philosophy and Sciences), vol. 7 (2021), nr 2, ss. 121–155.
- J. Antas. *O mechanizmach negowania: wybrane semantyczne i pragmatyczne aspekty negacji*. Towarzystwo Autorów i Wydawców Prac Naukowych Universitas, Kraków 1991.
- J. D. Atlas. *Negation, Ambiguity, and Presupposition*. Linguistics and Philosophy, vol. 1 (1977), nr 3, ss. 321–336.
- A. Baker. *Simplicity*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Winter 2 wyd. 2016.
- L. P. Barnes. *Rudolf Otto and the Limits of Religious Description*. Religious Studies, vol. 30 (1994), nr 2, ss. 219–230.
- C. Barrett. *The logic of mysticism–II*. [w:] M. Warner (red.), *Religion and Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 31, Cambridge University Press, Cambridge 1992. ss. 61–69.
- K. Barth. *Church Dogmatics*. T&T Clark, Edinburgh 1957.
- J. Beall, M. Glanzberg, D. Ripley. *Liar Paradox*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 202 wyd. 2020.
- H. Ben-Yami. *The quantified argument calculus*. Review of Symbolic Logic, vol. 7 (2014), nr 1, ss. 120–146.
- E. Z. Benor. *Meaning And Reference In Maimonides’ Negative Theology*. Harvard Theological Review, vol. 88 (1995), nr 3, ss. 339–360.
- M. A. Benton. *Epistemology personalized*. Philosophical Quarterly, vol. 67 (2017), nr 269, ss. 813–834.

- M. Bergmann, J. E. Brower. *A Theistic Argument Against Platonism (and in Support of Truthmakers and Divine Simplicity)*. Oxford Studies in Metaphysics, vol. 2 (2006), ss. 357–386.
- B. Berlin, P. Kay. *Basic Color Terms: Their Universality and Evolution*. University of California Press, Berkeley 1991.
- N. Bezhanishvili, C. Almudena, D. D. Jongh. *A Study of Subminimal Logics of*. Springer, Berlin; Heidelberg. Internatio wyd. 2019. ss. 21–41. URL http://dx.doi.org/10.1007/978-3-662-59565-7_2.
- R. Bliss. *Fundamentality*. [w:] R. Bliss, J. T. M. Miller (red.), *The Routledge Handbooks in Philosophy*, Routledge, London and New York 2020. ss. 211–221.
- R. Bliss, G. Priest (red.). *Reality and Its Structure: Essays in Fundamentality*. Oxford University Press 2018.
- J. M. Bocheński. *The Logic of Religion*. New York University Press 1965.
- J. M. Bocheński. *Logika religii*. Instytut wydawniczy PAX, Warszawa 1990.
- J. M. Bocheński. *Logika i filozofia*. Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1993.
- C. Boesel, C. Keller. *Apophatic Bodies. Negative Theology, Incarnation and Relationality*. Fordham University Press, Nowy Jork 2010.
- T. Bolander. *Self-Reference*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 201 wyd. 2017.
- L. Boroditsky. *Does Language Shape Thought?: Mandarin and English Speakers' Conceptions of Time*. Cognitive Psychology, vol. 43 (2001), nr 1, ss. 1–22.
- L. Boroditsky, L. A. Schmidt, W. Phillips. *Sex, Syntax, and Semantics*. [w:] D. Gentner, S. Goldin-Meadow (red.), *Language in Mind: Advances in the Study of Language and Thought*, The MIT Press, Cambridge, London, rozdz. 4 2003.
- J. Bowker. *Apophatic theology*. [w:] J. Bowker (red.), *The Concise Oxford Dictionary of World Religions*, Oxford University Press, Oxford 2000. URL <https://www.oxfordreference.com/view/10.1093/acref/9780192800947.001.0001/acref-9780192800947-e-583?rsk=1hm7xY&result=1>.
- A. Broadie. *Maimonides and Aquinas on the names of god*. Religious Studies, vol. 23 (1987), nr 2, ss. 157–170.
- B. Brogaard, J. Salerno. *Fitch's Paradox of Knowability*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 201 wyd. 2019.
- J. E. Brower. *Making sense of divine simplicity*. Faith and Philosophy, vol. 25 (2008), nr 1, ss. 3–30.

- B. Brożek. *Rola paradoksu kłamcy w konstrukcji logicznych teorii prawdy*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, (2002), nr 30, ss. 48–88.
- B. Brożek. *The Double Truth Controversy: An Analytical Essay*. G - Reference, Information and Interdisciplinary Subjects Series, Copernicus Center Press 2010. URL <https://books.google.pl/books?id=5mWoSgAACAAJ>.
- B. Brożek. *Marzenie Leibniza. Rzecz o języku religii*. Copernicus Center Press, Kraków 2016.
- B. Brożek, A. Olszewski. *Kilka uwag o kryterium Quine'a*. Filozofia Nauki, vol. 18 (2010), nr 1(69), ss. 5–15.
- B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol (red.). *Logic in theology*. Copernicus Center Press, Kraków 2013.
- D. Brylla. *Rozważania o apofatycznej kategorii „negacja negacji”*. Seminare, vol. 38 (2017), nr 1, ss. 65–76.
- B. G. Bucur. *The Theological Reception of Dionysian Apophatism in the Christian East and West: Thomas Aquinas and Gregory Palamas*. The Downside Review, vol. 125 (2007), nr 439, ss. 131–146.
- J. A. Buijs. *Comments on Maimonides' Negative Theology*. The New Scholasticism, vol. 49 (1975), nr 1, ss. 87–93.
- J. A. Buijs. *The Negative Theology of Maimonides and Aquinas*. The Review of metaphysics, vol. 41 (1988), nr 164, ss. 723–738.
- I. N. Bulhof, L. ten Kate (Ed.). *Flight of the Gods*. Nowy Jork 2000.
- N. Bunnin, J. Yu. *Negative theology*. [w:] N. Bunnin, J. Yu (red.), *The Blackwell Dictionary of Western Philosophy*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2009. ss. 465–466.
- 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, ss. 1–18. URL <http://www.jstor.org/stable/27734277>.
- A. Cantini, R. Bruni. *Paradoxes and Contemporary Logic*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 202 wyd. 2021.
- D. Carabine. *The Unknown God. Negative Theology in the Platonic Tradition: Plato to Eriugena*. Louvain Theological and Pastoral Monographs, Peeters Press, Louvain, Louvain th wyd. 1995. URL <https://books.google.pl/books?id=-UABAAAACAAJ>.
- F. J. Carrasquillo. *The intertwining of multiplicity and unity in Dionysius' metaphysical mysticism*. Topicos (Mexico), (2013), nr 44, ss. 207–236.

- D. J. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman. *Metametaphysics: new essays on the foundations of ontology* 2009.
- A. Church. *Introduction to Mathematical Logic*. Princeton University Press, Princeton – New Jersey 1956.
- A. Church. *Referee Reports on Fitch's "A Definition of Value"* 2010.
- Claudio de Almeida. *What Moore's Paradox Is About*. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 62 (2001), nr 1, ss. 33–58.
- A. B. Cleaveland. *Apo (Cata) Phatic Interplay* 2005.
- C. M. Cohoe. *Why the One cannot have parts: Plotinus on divine simplicity, ontological independence, and perfect being theology*. Philosophical Quarterly, vol. 67 (2017), nr 269, ss. 751–771.
- A. Colacito. *Minimal and Subminimal Logic of Negation* 2016.
- A. Colacito, D. de Jongh, A. L. Vargas. *Subminimal negation*. Soft Computing, vol. 21 (2016), nr 1, ss. 165–174.
- N. Constanas i in.. *Dionysius the Areopagite : Select Bibliography*. vol. 5 (2003), ss. 0–3.
- K. Corrigan, L. M. Harrington. *Pseudo-Dionysius the Areopagite*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Winter 2019 wyd. 2019.
- J. Czelakowski, A. Olszewski. *Logics of Order and Related Notions*. Studia Logica, (2022).
- J. Dadaczyński. *Kilka uwag o sprzecznościach w teologii i metateologii*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, vol. 57 (2014), ss. 33–58.
- Damascius. *Problems & Solutions Concerning First Principles*. Oxford University Press, Oxford 2010.
- C. DeNiord. *The Double Truth* 2017.
- J. Derrida. *How to Avoid Speaking: Denials*. [w:] *Derrida and Negative Theology*, State University of New York Press 1992. ss. 73–142. URL <https://books.google.pl/books?id=xv9JLVBNSYC>.
- E. R. Dodds. *The Parmenides of Plato and the Origin of the Neoplatonic 'One'*. The Classical Quarterly, vol. 22 (1928), nr 3/4, ss. 129–142. URL <http://www.jstor.org/stable/635997>.
- K. Dosen. *Negation and impossibility*. [w:] J. Perzanowski (red.), *Negation and impossibility*, Jagiellonian University Press, Kraków 1987. ss. 85–91.
- S. L. Drob. *The Doctrine of Coincidentia Oppositorum in Jewish Mysticism*. Kabbalah and Postmodernism, (2016), ss. 1–20.

- M. Durrant. *The Logical Status of 'God': The Function of Theological Sentences*, *New Studies in the Philosophy of Religion*, vol. 33. Palgrave Macmillan UK 1973. URL <https://books.google.pl/books?id=FxeyCwAAQBAJ>.
- M. Durrant. *The Meaning of 'God' — I*. [w:] M. Warner (red.), *Religion and Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement*, 31, Cambridge University Press, Cambridge 1992. ss. 71–84.
- T. Dzidek. *Teologia apofatyczna. Uznana bezradność rozumu*. [w:] *Granice rozumu w teologicznym poznaniu Boga*, Wydawnictwo M, Kraków 2001. ss. 275–314.
- G. Englebretsen. *The Logic of Negative Theology*. *The New Scholasticism*, vol. 47 (1973), nr 2, ss. 228–232.
- G. Englebretsen. *Sommers' theory and natural theology*. *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 6 (1975), nr 2, ss. 111–116.
- M. Fagenblat. *Negative Theology As Jewish Modernity*. *New Jewish Philosophy and Thought*, Indiana University Press, Bloomington and Indianapolis 2017.
- O. Fakhri. *The ineffability of God*. *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 89 (2021), nr 1, ss. 25–41.
- K. Fine. *The Question of Ontology*. [w:] D. Chalmers, D. Manley, R. Wasserman (red.), *Metametaphysics: New Essays on the Foundations of Ontology*, Oxford University Press, Oxford 2009. ss. 157–177. URL <http://philpapers.org/rec/FINTQO-2>.
- J. Fisher. *The theology of dis/similarity: Negation in pseudo-dionysius*. *Journal of Religion*, vol. 81 (2001), nr 4, ss. 529–547.
- F. B. Fitch. *A Logical Analysis of Some Value Concepts*. *Journal of Symbolic Logic*, vol. 28, (1963), nr 2, ss. 135–142.
- I. Franck. *Maimonides and Aquinas on Man's Knowledge of God: A Twentieth Century Perspective*. *Review of Metaphysics*, vol. 38 (1985), nr 3, ss. 591–615.
- R. Z. Friedman. *Maimonides and Kant on Metaphysics and Piety*. *The Review of Metaphysics*, vol. 45 (1992), nr 4, ss. 773–801. URL <http://www.jstor.org/stable/20129254>.
- S. Gäb. *Languages of ineffability: the rediscovery of apophaticism in contemporary analytic philosophy of religion*. [w:] S. et al. Hüsch (red.), *Negative Knowledge*, Tübingen 2020. ss. 191–206.
- J. Garson. *Modal Logic*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Summer 2 wyd. 2021.
- P. Geach. *The Meaning of 'God' — II*. [w:] M. Warner (red.), *Religion and Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement*, Cambridge University Press, Cambridge 1992. ss. 85–90.

- J. I. Gellman. *The Meta-Philosophy of Religious Language*. Noûs, vol. 11 (1977), nr 2, ss. 151–161.
- Gerrit Mannoury. *Les fondements psycho-linguistiques des mathématiques*. Éditions du Griffon, Neuchâtel 1947.
- E. L. Gettier. *Is Justified True Belief Knowledge?* Analysis, vol. 23 (1963), nr 6, ss. 121–123.
- R. Giora. *Anything negatives can do affirmatives can do just as well, except for some metaphors*. Journal of Pragmatics, vol. 38 (2006), nr 7, ss. 981–1014.
- P. Grabarczyk. *Od wrażenia do wyrażenia , czyli o niezdeterminowaniu przekładu i względności odniesienia*. Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria, vol. 17 (2008), nr 4, ss. 223–232.
- K. Grelling. *The Logical Paradoxes*. Mind, vol. 45 (1936), nr 180, ss. 481–486. URL <https://www.jstor.org/stable/2250063>.
- R. Gruszczyński, A. Pietruszczak. *How to define a mereological (collective) set*. Logic and Logical Philosophy, vol. 19 (2010), nr 4, ss. 309–328.
- R. Gruszczyński, A. C. Varzi. *Mereology then and now*. Logic and Logical Philosophy, vol. 24 (2015), nr 4, ss. 409–427.
- U. Hasson, S. Glucksberg. *Does understanding negation entail affirmation? An examination of negated metaphors*. Journal of Pragmatics, vol. 38 (2006), nr 7, ss. 1015–1032.
- M. Heller. *Teologia dzisiaj - detronizowanie królowej*. [w:] M. Wiertek (red.), *Promotio Doctoris Honoris Causa Pontificiae Universitatis Cracoviensis Ioannis Pauli II Reverendissimus Professor Michael Heller*, Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie, Kraków 2016. ss. 53–62.
- J. Hick. *An Interpretation of Religion: Human Responses to the Transcendent*. Palgrave Macmillan, London 1989.
- J. Hick. *Ineffability*. Religious Studies, vol. 36 (2000), nr 1, ss. 35–46.
- J. Hintikka. *Knowledge and Belief*. Cornell University Press, Ithaca NY 1962.
- W. H. Holliday. *Epistemic Logic and Epistemology*. [w:] S. O. Hansson, V. F. Hendricks (red.), *Introduction to Formal Philosophy*, Springer, Cham 2018. ss. 351–369.
- L. R. Horn. *A Natural history of negation*, vol. 82. CSLI Publications 2001.
- W. Hryniewicz. *Apofatyczna teologia*. [w:] F. Grylewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin. t. 1 wyd. 1989. ss. 745–748.
- W. Hryniewicz. *Katafatyczna teologia*. [w:] F. Grylewicz, R. Łukaszyk, Z. Sulowski (red.), *Encyklopedia katolicka*, TN KUL, Lublin 2000. ss. 976–978.
- C. J. Insole. *Why John Hick cannot, and should not, stay out of the jam pot*. Religious Studies, vol. 36 (2000), nr 1, ss. 25–33.

- C. J. Insole. *Metaphor and the impossibility of failing to speak about God* 2002.
- J. Michael Dunn. *Generalized Ortho Negation*. [w:] H. Wansing (red.), *Negation: A Notion in Focus*, Walter de Gruyter, Berlin – New York 1996. ss. 3–26.
- J. D. Jacobs. *The Ineffable, Inconceivable, and Incomprehensible God: Fundamentality and Apophatic Theology*. Oxford Studies in Philosophy of Religion, vol. 6 (2015), ss. 158–176.
- J. Joe, C. Lee. *A ‘Removal’ Type of Negative Predicates*. [w:] N. Akatsuka, S. Strauss, B. Comrie (red.), *Japanese-Korean Linguistics: Volume 10*, Center for the study of language and information 2002. ss. 559–572. URL https://books.google.pl/books?id=Es2_xQEACAAJ.
- K. E. Johnson. *Divine transcendence, religious pluralism and Barth’s doctrine of God*. International Journal of Systematic Theology, vol. 5 (2003), nr 2, ss. 200–224.
- J. N. Jones. *Sculpting God: The Logic of Dionysian Negative Theology*. Harvard Theological Review, vol. 89 (1996), nr 4, ss. 355–371.
- D. Jugrin. *Negative theology in contemporary interpretations*. European Journal for Philosophy of Religion, vol. 10 (2018), nr 2, ss. 149–170.
- J. K. Kabziński. *Absurd określający negację* 2003.
- C. H. Kahn. *Byt u Parmenidesa i Platona*. Przegląd Filozoficzny - Nowa Seria, vol. 1 (1992), nr 4, ss. 95–116.
- G. Kalamaras. *The center and circumference of silence: Yoga, poststructuralism, and the rhetoric of paradox*. International Journal of Hindu Studies, vol. 1 (1997), nr 1, ss. 3–18.
- D. Kaplan, R. Montague. *A paradox regained*. Notre Dame Journal of Formal Logic, vol. 1 (1960), nr 3, ss. 79–90.
- A. Kars. *What is “negative theology”? Lessons from the encounter of two sufis*. Journal of the American Academy of Religion, vol. 86 (2018), nr 1, ss. 181–211.
- H. Kasher. *Self-Cognizing Intellect and Negative Attributes in Maimonides’ Theology*. Harvard Theological Review, vol. 87 (1994), nr 4, ss. 461–472.
- B. Kaup, J. Lüdtke, R. A. Zwaan. *Processing negated sentences with contradictory predicates: Is a door that is not open mentally closed?* Journal of Pragmatics, vol. 38 (2006), nr 7, ss. 1033–1050.
- L. J. Keller. *Divine ineffability and franciscan knowledge*. Res Philosophica, vol. 95 (2018), nr 3, ss. 347–370.
- J. P. Kenney. *The Critical Value of Negative Theology*. Harvard Theological Review, vol. 86 (1993), nr 4, ss. 439–453.
- J. P. Kenney. *The Critical Value of Negative Theology*. Harvard Theological Review, vol. 86 (1993), nr 4, ss. 439–453.

- M. Klonowski, K. Krawczyk. *Problem wszechwiedzy logicznej. Krytyka światów nienormalnych i propozycja nowego rozwiązania*. Filozofia Nauki, vol. 27 (2019), nr 1, ss. 27–48.
- T. D. Knepper. *Three misuses of Dionysius for comparative theology*. Religious Studies, vol. 45 (2009), nr 2, ss. 205–221.
- T. D. Knepper, L. E. Kalmanson. *Ineffability: An Exercise in Comparative Philosophy of Religion*. Springer, Cham 2017.
- B. Kortmann, G. K. Pullum. *The Great Eskimo Vocabulary Hoax and Other Irreverent Essays on The Study of Language*, vol. 69 1993.
- Z. Kövecses. *Język, umysł, kultura*. UNIVERSITAS, Kraków 2011.
- J. Kraft. *Skepticism between Beginner's and Lottery Luck*. [w:] *The Epistemology of Religious Disagreement* 2012. ss. 59–68.
- S. Kripke. *Outline of a Theory of Truth*. The Journal of Philosophy, vol. 72 (1975), nr 19, ss. 690–716.
- Z. Król. *The implicit logic of plato's parmenides*. vol. 21 (2013), nr 1, ss. 121–135.
- A. Kubiś. „Niezdeterminowanie” granic poznania w znaturalizowanym relatywizmie pojęciowym W.V.O. Quine'a. *Annales Universitatis Mariae Curie-Skłodowska, sectio I – Philosophia-Sociologia*, vol. 43 (2019), nr 2, ss. 73–92.
- P. Kügler. *The logic and language of Nirvāṇa: A contemporary interpretation*. International Journal for Philosophy of Religion, vol. 53 (2003), nr 2, ss. 93–110.
- P. Kügler. *The meaning of mystical 'darkness'*. Religious Studies, vol. 41 (2005), nr 1, ss. 95–105.
- A. Kukla. *Ineffability and Philosophy*. Routledge, London and New York 1998.
- J. L. Kvanvig. *The Knowability Paradox*. Oxford University Press, New York 2006.
- R. Langacker. *Gramatyka kognitywna. Wprowadzenie*. Universitas, Kraków 2011.
- S. Lebens. *Negative theology as illuminating and/or therapeutic falsehood*. [w:] M. Fagenblat (red.), *Negative Theology as Jewish Modernity*, Indiana University Press, rozdz. 4 2017. ss. 85–108.
- 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, ss. 259–275.
- B. Leftow. *Why perfect being theology?* International Journal for Philosophy of Religion, vol. 69 (2011), nr 2, ss. 103–118.
- R. M. Leszczyński. *Koncepcja Henady w ontologii Plotyna*. *Studia Religiologica. Zeszyty Naukowe Uniwersytetu Jagiellońskiego*, vol. 47 (2014), nr 2, ss. 89–104.

- A. Light. *Sculpting god: An exchange (2)*. Harvard Theological Review, vol. 91 (1998), nr 2, ss. 205–206.
- B. Linsky. *The Notation in Principia Mathematica*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Winter 2 wyd. 2021.
- B. Lourié. *Philosophy of Dionysius the Areopagite: Modal Ontology*. [w:] *Logic in Orthodox Christian Thinking*, vol. X 2013. ss. 230–257.
- P. Łukowski. *Paradoksy*. Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2006.
- S. Maitzen, W. P. Alston. *Perceiving God: The Epistemology of Religious Experience.*, vol. 102 1993.
- J. Marcos. *On negation: Pure local rules*. Journal of Applied Logic, vol. 3 (2005), nr 1, ss. 185–219.
- R. L. Martin. *Sortal ranges for complex predicates*. Journal of Philosophical Logic, vol. 3 (1974), nr 1-2, ss. 159–167.
- H. McCabe. *The Logic of Mysticism—I*. [w:] M. Warner (red.), *Religion and Philosophy. Royal Institute of Philosophy Supplement*, vol. 31, Cambridge University Press, Cambridge 1992. ss. 45–59.
- U. Meixner. *Axiomatic Formal Ontology*. Springer, Dordrecht, synthese 1 wyd. 1997.
- U. Meixner. *Negative Theology, Coincidentia Oppositorum, and Boolean Algebra*. History of Philosophy & Logical Analysis, vol. 1 (1998), nr 1, ss. 75–89.
- U. Meixner. *From Plato to Frege: Paradigms of Predication in the History of Ideas*. Metaphysica, vol. 10 (2009), nr 2, ss. 199–214.
- J.-J. C. Meyer. *Modal Epistemic and Doxastic Logic*. [w:] D. M. Gabbay, F. Guenther (red.), *Handbook of Philosophical Logic* 2003. ss. 1–38.
- J. Miernowski. *The Law of Non-Contradiction and French Renaissance Literature: Skepticism and Negative Theology*. South Central Review, vol. 10 (1993), nr 2, ss. 49–66.
- A. K. Min. *Naming the Unnameable God: Levinas, Derrida, and Marion*. Self and Other: Essays in Continental Philosophy of Religion, vol. 60 (2007), nr 1, ss. 99–116.
- R. Montague. *Syntactical treatments of modality, with corollaries on reflexion principles and finite axiomatizability*. Acta Philosophical Fennica, vol. 16 (1963), ss. 153–167.
- G. E. Moore. *A reply to my critics*. [w:] P. Schilpp (red.), *The Philosophy of G.E. Moore*, Northwestern University, Evanston. The librar wyd. 1942. ss. 535–677.
- G. E. Moore. *G. E. Moore: Selected Writings*. Routledge, London and New York 1993.
- R. Mortley. *Negative Theology and Abstraction in Plotinus*. The American Journal of Philology, vol. 96 (1975), nr 4, s. 363.

- R. Mortley. *The Fundamentals of the Via Negativa*. The American Journal of Philology, vol. 103 (1982), nr 4, s. 429.
- F. X. Murphy. *The Patristic Origins of Orthodox Mysticism*. Mystics Quarterly, vol. 10 (1984), nr 2, ss. 59–63.
- T. Obolovitch. *Katafatyczny wymiar wschodniochrześcijańskiej teologii apofatycznej. Wokół propozycji S. Bułgakowa*. Logos i Ethos, vol. 21 (2006), nr 2, ss. 56–63.
- T. Obolovitch. *Teologia negatywna a nauka w ujęciu Siemiona Franka*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, (2008), nr 42, ss. 68–77.
- T. Obolovitch. *Filozofia rosyjskiego renesansu patrystycznego*. Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- G. O'Collins, E. G. Farrugia. *Leksykon pojęć teologicznych i kościelnych z indeksem angielsko-polskim*. Wydawnictwo WAM, Kraków 2002. URL https://opoka.org.pl/biblioteka/T/trans/slownik/leksykon-tk_index.
- S. P. Odintsov. *On the structure of paraconsistent extensions of Johansson's logic*. Journal of Applied Logic, vol. 3 (2005), nr 1, ss. 43–65.
- S. P. Odintsov. *Constructive Negations and Paraconsistency*. Springer Science 2008.
- A. Olszewski. *Pewna krytyka teologii naturalnej*. Analecta Cracoviensia, vol. 46 (2014), ss. 207–220.
- A. Olszewski. *Negacja w języku teologii*. Analecta Cracoviensia, vol. 48 (2016), ss. 279–294.
- F. O'Rourke. *Pseudo-dionysius and the metaphysics of aquinas*. E. J. Brill, Leiden, New York, Koln 1992.
- R. Palczewski. *Reprezentacja logiczna wiedzy i przekonania. Podstawowe problemy logiki epistemicznej* 1995.
- C. Paradis, C. Willners. *Antonymy and negation-The boundedness hypothesis*. Journal of Pragmatics, vol. 38 (2006), nr 7, ss. 1051–1080.
- J. Pańniczek. *Predykacja. Elementy ontologii formalnej przedmiotów, własności i sytuacji*. Copernicus Center Press, Kraków 2014.
- J. Perzanowski. *Ontological Arguments II: Cartesian and Leibnizian*. [w:] H. Burkhardt, B. Smith (red.), *Handbook of Metaphysics and Ontology*, vol. 2, Philosophical Verlag, Munich 1991.
- R. Piechowicz. *Język religii a zadanie logika*. [w:] *Logika i teologia*, Księgarnia św. Jacka, Katowice 2011. ss. 133–139.
- A. Pietruszczak. *Pieces of mereology*. Logic and Logical Philosophy, vol. 14 (2005), nr 2, ss. 211–234.
- A. Plantinga. *Does God Have a Nature?* 2, Marquette University Press 1980.

- A. Plantinga. *Warranted Christian Belief*. Alvin Plantinga. Oxford University Press, Oxford and New York 2000.
- Platon. *Fajdros*. [w:] *Dialogi*, Wydawnictwo Antyk, Kęty, rozdz. Fajdros 2005. URL <http://wolnelektury.pl/katalog/lektura/platon-fajdros>.
- Platon. *Parmenides*. Wydawnictwo Marek Derewiecki, Kęty 2021.
- Plotinus. *Ennead*. Harvard University Press, Cambridge, loeb class wyd. 1984. URL <https://www.loebclassics.com/view/LCL443/1984/volume.xml>.
- R. Poczubut. *Sprzeczności doksyastyczne a zagadnienie racjonalności przekonań*. Filozofia Nauki, vol. 7 (1999), nr 3-4, ss. 61–84.
- R. Poczubut. *Paradoksy w wyjaśnianiu świadomości*. Ethos. Kwartalnik Instytutu Jana Pawła II KUL, vol. 26 (2013), nr 1 (101), ss. 62–80.
- C. Pontow, R. Schubert. *A mathematical analysis of theories of parthood*. Data and Knowledge Engineering, vol. 59 (2006), nr 1, ss. 107–138.
- J. F. Post. *Shades of the liar*. Journal of Philosophical Logic, vol. 2 (1973), nr 3, ss. 370–386.
- R. Pouivet. *Bocheński on divine ineffability*. Studies in East European Thought, vol. 65 (2013), nr 1-2, ss. 43–51.
- W. L. Power. *Musings on the mystery of God*. International Journal for Philosophy of Religion, vol. 7 (1976), nr 1, ss. 300–310.
- G. Priest. *What is so Bad about Contradictions?* The Journal of Philosophy, vol. 95 (1998), nr 8, ss. 410–426.
- J. Pruś. *Semantyczna teoria prawdy a antynomie semantyczne*. Rocznik Filozoficzny Ignatianum, vol. 27 (2021), nr 1, ss. 341–363.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. *Pisma Teologiczne*. Wydawnictwo ZNAK 1997.
- Pseudo-Dionizy Areopagita. *Pisma Teologiczne II*. Wydawnictwo ZNAK, Kraków 1999.
- Pseudo-Dionysius, J. Parker. *The Works of Dionysius the Areopagite*. James Parker and Co., Oxford 1897.
- H. Putnam. *On Negative Theology*. Faith and Philosophy, vol. 14 (1997), nr 4, ss. 407–422.
- W. V. O. Quine. *Three Indeterminacies*. [w:] R. B. Barrett, R. F. Gibson (red.), *Perspectives on Quine*, Blackwell, Basil, rozdz. 1 1990. ss. 1–16.
- W. V. O. Quine. *O tym, co istnieje*. [w:] W. V. O. Quine (red.), *Z punktu widzenia logiki*, Aletheia, Warszawa 2010.
- W. V. O. Quine. *Indeterminacy of Translation Again*. Journal of Philosophy, vol. 84 (2012), nr 1, ss. 5–10.

- F. P. Ramsey. *Universals*. [w:] D. Mellor (red.), *Philosophical Papers*, Cambridge University Press, Cambridge – New York – Melbourne 1990. ss. 8–32.
- M. C. Rea. *God beyond Being*. [w:] *Essays in Analytic Theology*, vol. I, Oxford University Press 2020. ss. 120–138.
- W. Redmond. *A logic of faith*. *International Journal for Philosophy of Religion*, vol. 27 (1990), nr 3, ss. 165–180.
- R. Rendsvig, J. Symons. *Epistemic Logic*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Summer 2 wyd. 2021.
- M. Rescorla. *The Language of Thought Hypothesis*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Summer 2 wyd. 2019.
- J. Richard. *The principles of mathematics and the problem of sets*. [w:] J. van Heijenoort (red.), *From Frege to Gödel. A source book in mathematical logic 1879–1931*, Harvard University Press, Cambridge 1967. ss. 142–144.
- G. P. Rocca. *Speaking the incomprehensible god: Thomas Aquinas on the interplay of positive and negative theology*. The Catholic University of America Press, Washington D.C. 2004.
- P. Rojek. *Logika teologii negatywnej*. *Pressje*, (2012), nr 29, ss. 216–231.
- P. Rojek. *The Logic of Palamism*. [w:] A. Schumann (red.), *Logic in Orthodox Christian Thinking*, De Gruyter, 2012 2013. ss. 38–81.
- P. Rojek. *Towards a Logic of Negative Theology*. [w:] A. E. Schumann (red.), *Logic in Religious Discourse*, Ontos Verlag 2013. ss. 192–215.
- P. Rorem. *Pseudo-Dionysius. A Commentary on the Texts and an Introduction to Their Influence*. Ox, Oxford and New York 1993.
- P. Rorem. *Negative Theologies and the Cross*. *Harvard Theological Review*, vol. 101 (2008), nr 3-4, ss. 451–464.
- P. Roszak. *Dwie prędkości teologii? o celu, metodzie i perspektywach teologii analitycznej*. *Teologia w Polsce*, vol. 9 (2015), nr 2, ss. 75–93.
- W. L. Rowe. *Religious Pluralism*. *Religious Studies*, vol. 35 (1999), nr 2, ss. 139–150.
- S. Ruczał. *Analogia i apofatyczny pazur*. *Pressje*, (2012), nr 29, ss. 280–284.
- B. Russell. *The Principles of Mathematics*. Cambridge University Press, Cambridge 1903. URL <https://people.umass.edu/klement/pom>.
- B. Russell. *The Limits of Empiricism*. *Proceedings of the Aristotelian Society*, vol. 36 (1936), ss. 131–150.

- J. Salerno. *New Essays on the Knowability Paradox*. Oxford University Press, New York 2009.
- L. Schlamm. *Numinous Experience and Religious Language*. Religious Studies, vol. 28 (1992), nr 4, ss. 533–551.
- B. C. Scholz i in.. *Philosophy of Linguistics*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Spring 2 wyd. 2022.
- A. Schumann (red.). *Logic in Orthodox Christian Thinking* 2012.
- M. Scott, G. Citron. *What is apophaticism? Ways of talking about an ineffable God*. European Journal for Philosophy of Religion, vol. 8 (2016), nr 4, ss. 23–49.
- I. Sedlár, K. Ebela. *Term Negation in First-Order Logic*. Logique et Analyse, vol. 247 (2019), nr November 2018, ss. 265–284.
- K. Seeskin. *Maimonides*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Spring 2 wyd. 2021.
- M. A. Sells. *Mystical Languages of Unsayings*, vol. 115. The University of Chicago Press, London, Chicago 1994.
- J. R. Shaw. *Truth, Paradox, and Ineffable Propositions*. Philosophy and Phenomenological Research, vol. 86 (2013), nr 1, ss. 64–104.
- Y. Shramko. *Dual intuitionistic logic and a variety of negations: The logic of scientific research*. Studia Logica, vol. 80 (2005), nr 2-3, ss. 347–367.
- T. Sider. *Writing the Book of the World*. Oxford University Press 2011.
- P. Sikora. *Logos Niepojęty*. Universitas, Kraków 2010.
- B. Skarga. *Teologia negatywna a człowiek*. Kwartalnik Filozoficzny, vol. 26 (1998), nr 4, ss. 5–20.
- B. Skowron. *Część i całość. W stronę topoontologii*. Oficyna Wydawnicza Politechniki Warszawskiej, Warszawa 2021.
- D. I. Slobin. *From “thought and language” to “thinking for speaking”*. [w:] J. Gumperz, S. Levinson (red.), *Rethinking linguistic relativity*, Cambridge University Press, Cambridge University Press 1996. ss. 70–96.
- C. G. Small. *Reflections on Gödel’s Ontological Argument*. Leipziger Universitätsverlag 2003. ss. 109–144.
- F. Sommers. *Predicability*. [w:] M. Black (red.), *Philosophy in America*, Ithaca: Cornell University Press 1965. ss. 262–281.
- F. Sommers. *Structural ontology*. Philosophia, vol. 1 (1971), nr 1-2, ss. 21–42.

- R. Sorensen. *Epistemic Paradoxes*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Spring 2 wyd. 2022.
- J. M. Soskice. *Metaphor and Religious Language*. Clarendon Press, Oxford 1985.
- J. L. Speranza, L. R. Horn. *A brief history of negation*. Journal of Applied Logic, vol. 8 (2010), nr 3, ss. 277–301. URL <http://dx.doi.org/10.1016/j.jal.2010.04.001>.
- M. Spsychalska. *Processing of sentences with predicate negation: The role of opposite predicates*. (2011). URL [http://web.stanford.edu/~sim\\$danlass/esslli2011stus/spychalska.pdf](http://web.stanford.edu/~sim$danlass/esslli2011stus/spychalska.pdf).
- W. T. Stace. *Time and Eternity: An Essay in the Philosophy of Religion*. Princeton University Press, Princeton 1952.
- W. T. Stace. *Mysticism and Philosophy*. Macmillan & CO LTD, London 1961. URL <https://books.google.pl/books?id=VxJ5AAAAMAAJ>.
- C. M. Stang. *Negative Theology from Gregory of Nyssa to Dionysius the Areopagite*. [w:] J. A. Lamm (red.), *The Wiley-Blackwell Companion to Christian Mysticism*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2013. ss. 161–176. URL <http://dx.doi.org/10.1007/s11277-015-2569-x>.
- T. Stępień. *Teologia negatywna w pismach „Corpus Areopagiticum”*. Warszawskie Studia Teologiczne, vol. 7 (1994), ss. 231–255.
- T. Stępień. *Znany – Nieznany Bóg . Uwagi Na Temat Rozwoju Doktryny Niepoznawalności Boga U*. Internetowy Magazyn Filozoficzny Hybris, (2013), nr 20, ss. 83–108.
- J. Stern. *Montague’s Theorem and Modal Logic*. Erkenntnis, vol. 79 (2014), nr 3, ss. 551–570.
- M. H. Stone. *The Theory of Representation for Boolean Algebras*. Transactions of the American Mathematical Society, vol. 40 (1936), nr 1, s. 37.
- W. Stróżewski. *Z historii problematyki negacji, cz. 1: Ontologiczna problematyka negacji w „De quatuor oppositis”*. Studia Mediewistyczne, vol. 8 (1967), ss. 183–246.
- R. Swinburne. *Gregory Palamas and our Knowledge of God*. Studia Humana, vol. 3 (2014), nr 1, ss. 3–12.
- A. Synowiecki. *Od mitu o nauce do powagi naukowej, cz. I*. Studia Philosophiae Christianae, vol. 30 (1994), nr 2, ss. 245–271.
- T. E. Tahko. *Fundamentality*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 201 wyd. 2018.
- T. E. Tahko. *Fundamentality*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Fall 2018 wyd. 2018.
- A. Tarski. *Pojecie Prawdy W Językach Nauk Dedukcyjnych*. 34 1933.

- A. Tarski. *Zur Grundlegung der Boole'schen Algebra I*. Fundamenta Mathematicae, vol. 24 (1935), nr 1, ss. 177–198. URL <http://eudml.org/doc/212745>.
- A. Tarski. *Podstawowe pojęcia metodologii nauk dedukcyjnych*. [w:] *Pisma logiczno-filozoficzne, t. 2: Metalogika*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001. ss. 31–92.
- J. F. Teahan. *A Dark and Empty Way: Thomas Merton and the Apophatic Tradition*. The Journal of Religion, vol. 58 (1978), nr 3, ss. 263–287.
- H. Tennessen. *Logical Oddities and Locutional Scarcities: Another Attack upon Methods of Revelation*. Synthese, vol. 11 (1959), nr 4, ss. 369–388.
- H. Thijssen. *Condemnation of 1277*. [w:] E. N. Zalta (red.), *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, Metaphysics Research Lab, Stanford University. Winter 2018 wyd. 2018.
- R. H. Thomason. *A semantic theory of sortal incorrectness*. Journal of Philosophical Logic, vol. 1 (1972), nr 2, ss. 209–258.
- R. H. Thomason, R. Montague. *Formal Philosophy: Selected Papers of Richard Montague*, vol. 53. Yale University Press, New Haven and London 1974.
- P. Tichy. *Questions, Answers, and Logic*. American Philosophical Quarterly, vol. 15 (1978), nr 4, ss. 275–284. URL <http://www.jstor.org/stable/20009725>.
- I. Tipton. *Locke: Knowledge and its limits*. [w:] *British Philosophy and the Age of Enlightenment* 2012. ss. 69–95.
- M. Tkaczyk. *Grahama Priesta metoda uzasadniania tezy dialeteizmu*. Warszawskie Studia Teologiczne, vol. 27 (2014), nr 2, ss. 23–35.
- M. Triebitz. *Rambam's Theory of Negative Theology: Divine Creation and Human Interpretation*. (2016), nr July, ss. 1–23.
- O. Tromans. *Similarity Within (Ultimate) Dissimilarity: Burrell and Milbank on the Interplay of Positive and Negative Theology*. Heythrop Journal - Quarterly Review of Philosophy and Theology, vol. 61 (2020), nr 5, ss. 749–762.
- A. Turoń. *O negacji*. Czasopismo Filozoficzne, (2007), nr 2, ss. 75–85.
- Z. Tworak. *Kłamstwo kłamcy i zbiór zbiorów. O problemie antynomii*. Wydawnictwo Naukowe UAM, Poznań 2004.
- Z. Tworak. *Paradoks znawcy (The Knower Paradox)*. Filozofia Nauki, vol. 19 (2011), nr 3(75), ss. 29–47.
- P. Urbańczyk. *Logika i teologia*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, (2013), nr 57, ss. 143–151.
- P. Urbańczyk. *Geneza intuicjonistycznego rachunku zdań i Twierdzenie Gliwienki*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, (2014), nr 56, ss. 33–56.

- P. Urbańczyk. *“Internal” Problems of Normative Theories of Thinking and Reasoning*. Philosophical Problems in Science (Zagadnienia Filozoficzne W Nauce), (2016), nr 60, ss. 35–52.
- P. Urbańczyk. *The logical challenge of negative theology*. Studies in Logic, Grammar and Rhetoric, vol. 54 (2018), nr 1, ss. 149–174.
- H. Van Ditmarsch, W. Van Der Hoek, P. Iliev. *Everything is knowable - How to get to know whether a proposition is True*. Theoria, vol. 78 (2012), nr 2, ss. 93–114.
- H. Wansing (red.). *Negation: A Notion in Focus*, vol. 7. Walter de Gruyter, Berlin and New York, 1996.
- H. Wansing. *Negation*. [w:] L. Goble (red.), *The Blackwell Guide to Philosophical Logic*, Blackwell Publishing, Malden – Oxford 2001. ss. 415–436.
- H. Wansing. *Diamonds are a philosopher’s best friends: The knowability paradox and modal epistemic relevance logic*. Journal of Philosophical Logic, vol. 31 (2002), nr 6, ss. 591–612.
- A. N. Whitehead, B. Russell. *Principia Mathematica.*, vol. 35. Cambridge University Press, Cambridge 1910.
- K. Wojtowicz. *Krzysztof Wojtowicz O pojęciu „zobowiązania ontologicznego”*. Przegląd Filozoficzny — Nowa Seria, (2001), nr 1(37), ss. 121–138.
- Z. Wolak. *Naukowa filozofia Koła Krakowskiego*. Zagadnienia Filozoficzne w Nauce, (2005), nr 36, ss. 97–122.
- J. Woleński. *Samozwrotność i odrzucanie*. Filozofia Nauki, vol. 1 (1993), nr 1, ss. 89–102.
- J. Woleński. *Czy Leśniewski był filozofem?* Filozofia Nauki, vol. 8 (2000), nr 3-4, ss. 57–68.
- J. Woleński. *Metateoretyczne problemy epistemologii*. Diametros, vol. 6 (2005), nr 6, ss. 70–93.
- J. Woleński. *Theology and Logic*. [w:] B. Brożek, A. Olszewski, M. Hohol (red.), *Logic in Theology*, Copernicus Center Press, Kraków 2013. ss. 11–38.
- H. A. Wolfson. *Crescas on the Problem of Divine Attributes*. The Jewish Quarterly Review, vol. 7 (1916), nr 2, ss. 175–221. URL <http://www.jstor.org/stable/1451300>.
- H. A. Wolfson. *Albinus and Plotinus on divine attributes*. Harvard Theological Review, vol. 45 (1952), nr 2, ss. 115–130.
- G. Woodhull, Jennifer. *Decoding Mystical Rhetoric: Scholars, Mystics And Silence*.
- G. H. Wright. *On the Logic of Negation, by G.H. Von Wright*. Societas Scientiarum Fennica. Commentationes physico-mathematicae, XXII, 4, Helsinki 1959. URL <https://books.google.pl/books?id=JkAGtAEACAAJ>.

S. Yadav. *Mystical Experience and the Apophatic Attitude Sameer*. Journal of Analytic Theology, vol. 4 (2016), nr 1, ss. 17–43. URL <https://journals.tdl.org/jat/index.php/jat/article/view/jat.2016-4.180017240021a/279>.

A. A. Zinov'ev. *Foundations of the Logical Theory of Scientific Knowledge (Complex Logic)*. Tom 9 z Boston Studies in the Philosophy and History of Science 1973. URL <https://books.google.pl/books?id=GoYLAQAIAAJ>.