

Logika teologii negatywnej¹

Paweł Rojek

*Pamięci mojego nauczyciela,
Profesora Jerzego Perzanowskiego (1943–2009),
wspaniałego filozofa i cnotliwego człowieka*

1. Wstęp

Mówienie o logice teologii negatywnej może się wydawać czymś dziwnym. Wielu logików, podobnie zresztą jak wielu teologów, nie zgodziłoby się nawet na mówienie o logice teologii, nie mówiąc już o logice teologii negatywnej. Twierdziliby, że teologia opiera się na intuicyjnych i przypuszczalnie irracjonalnych przesłankach, a więc logika formalna nie może być użyteczna dla jej wyjaśnienia. Teologia negatywna wydaje się jednak najbardziej mistyczną, nielogiczną i niejasną teorią Boga, jaką kiedykolwiek zaproponowano. W odróżnieniu od teologii pozytywnej, która po prostu mówi, czym Bóg jest, teologia negatywna powiada tylko, czym Bóg nie jest. Dochodzi przy tym do dość skrajnych wniosków, zaprzecza bowiem nie tylko twierdzeniom teologii pozytywnej, lecz także wszelkim pozytywnym twierdzeniom, mało tego – zaprzecza nawet własnym zaprzeczeniom. Pseudo-Dionizy Areopagita, jedna z najważ-

niejszych przedstawicieli chrześcijańskiej teologii negatywnej, pisał: „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” (MT: 5)².

Wygląda na to, że Dionizy narusza tu nie tylko pewne podstawowe zasady teologii pozytywnej, lecz także pewne fundamentalne zasady logiki. Mówiąc, że Bóg nie jest ani bytem, ani niebytem, wydaje się odrzucać prawo wyłączonego środka. Utrzymując, że Bóg nie jest Boskością, zdaje się naruszać prawo tożsamości. Co więcej, w oczywisty sposób przeczy samemu sobie, twierdząc, że nie można mówić o Bogu, podczas gdy właśnie to robi. Pozostaje tylko rozdrzeć szaty – jeśli to nie jest nielogiczne, to co w takim razie jest?!

W tym artykule spróbuję mimo wszystko pokazać, że teologia negatywna (odtąd będę używał skrótu „TN”) może być interpretowana w spójny sposób. Przedstawię nie mniej niż

trzy niesprzeczne analizy logiczne TN. Przedmiotem analizy będą tu pisma Pseudo-Dionizego Areopagity, a dokładniej – jego najbardziej znany traktat *Teologia mistyczna*. Jest to krótki, liczący zaledwie kilka stron, lecz bardzo gęsty tekst, który należy do najbardziej wpływowych tekstów w historii filozofii i teologii.

Choć zadanie, które tu podejmuję, nie wygląda zbyt obiecująco, kilku autorów stawiało sobie podobne cele. Dominikanin o. Józef Bocheński (1993b: 416–418) był jednym z nielicznych logików, którzy próbowali zmierzyć się z doktryną TN. Choć ostatecznie ją odrzucił, jego analiza może być dobrym punktem wyjścia. John J. Jones (1996) próbował wykazać spójność teorii Dionizego, nie korzystał jednak ze środków logiki formalnej. Niestety, ogromna większość komentatorów chętnie uznaje, że to, co Dionizy mówił o Bogu, jest po prostu niespójne. Powiada się, że według Dionizego wszelkie nasze opisy Boga są wewnętrznie sprzeczne, ponieważ Bóg jest transcendentny i każda próba wyrażenia tego, co niewyraźalne, prowadzi do sprzeczności. Co więcej, niektórzy autorzy, na przykład Andrew Louth, Paul Rorem czy Władimir Łoski, sugerują, że prace Dionizego w ogóle nie miały charakteru teoretycznego. Według nich powinny one być traktowane jako modlitwy, wyrazy czci czy środki prowadzące do zjednoczenia z Bogiem, a nie jako traktaty filozoficzne, wobec tego każda próba wykrycia ich logicznej struktury jest skazana na niepowodzenie (historię TN zarysowuje Obolevitch 2006; przegląd poglądów na TN Dionizego daje Jones 1996: 356–357). Wbrew temu, zakładam tu, że prace Areopagity mają wartość nie tylko duchową, lecz także teoretyczną; sądzę też, że utrzymywanie, iż Bóg jest transcendentny, nie musi prowadzić do przekonania, że jest sprzeczny.

Najpierw (§2) przedstawię cztery kluczowe tezy TN, rozumianej jako teoria Boga.

Tezy te są problematyczne, ponieważ *prima facie* wydają się sprzeczne. Następnie (§3) zaproponuję prostą typologię możliwych interpretacji TN. Każda z nich traktuje jedną z tez TN jako podstawową i próbuje uzgodnić z nią pozostałe twierdzenia. Rozróżnię trzy główne interpretacje, które można nazwać „agnostyczną”, „negatywną” i „pozytywną” TN (nie znalazłem lepszych określeń). W ko-

Utrzymywanie, iż Bóg jest transcendentny, nie musi prowadzić do przekonania, że jest sprzeczny

lejnych częściach (§§4–6) przedyskutuję te trzy interpretacje. Sądzę, że ostatnia interpretacja jest najbardziej odpowiednia i – co ciekawe – zasadniczo zgadza się z teorią analogii, sformułowaną przez św. Tomasza z Akwinu.

2. Cztery tezy TN

Najpierw chciałbym przeanalizować dwa krótkie fragmenty *Teologii mistycznej*, a mianowicie początek i koniec tego traktatu, aby wydobyć kilka głównych tez Dionizego. Tezy te będę nazywał TN, choć ściśle rzecz biorąc nie wszystkie one mają charakter negatywny. Oto pierwszy fragment (oznaczenia w nawiasach pochodzą ode mnie): „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 [...]” (MT: 1, 2).

Pojawiają się tu dwie zasadnicze tezy dotyczące Boga. Pierwsza z nich głosi, że Bóg jest podmiotem wszelkich twierdzeń,

druga – przeciwnie – że Bóg jest podmiotem wszelkich przeczeń. Twierdzenie polega tu najwyraźniej na orzekaniu o czymś pewnych pozytywnych własności; poniżej będzie jeszcze mowa o tym, czym mogą być własności pozytywne. Na razie pierwszą tezę TN można sformułować następująco:

(T1) *Bóg ma wszystkie własności pozytywne.*

Twierdzenie to można znaleźć w wielu innych miejscach *Corpus Areopagiticum*. Dionizy pisze na przykład, że „On [...] jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego” i że „wszystko na raz można o Nim twierdzić” (DN: 5, 8). Teza (T1), niezależnie od tego, jak dziwna może się wydawać, ma mocne podstawy w tekstach Dionizego.

Druga teza wydaje się prostym przeciwieństwem (T1). Dionizy twierdzi, że

(T2) *Bóg ma negację wszystkich własności pozytywnych.*

Teza ta także często powtarza się w tekstach Dionizego i zwykle następuje zaraz po (T1). Na przykład po stwierdzeniu, że „wszystko na raz można o Nim twierdzić”, Areopagita pospiesznie dodaje, że „choć On nie jest żadną rzeczą z tego wszystkiego, co jest: posiada każdy kształt i każda formę i jest bezpostaciowy i pozbawiony pięknej formy” (DN: 5, 8). Nasze prawdziwe poznanie Boga, jak często powtarza Dionizy, polega na „negacji wszystkiego, co istnieje” (DN: 1, 5), choć w wielu miejscach zadawała się negacją tylko niektórych własności zwykle przypisywanych Bogu (np. MT: 5).

Tezy (T1) i (T2) w przedstawionym sformułowaniu są po prostu sprzeczne. Jest to główny powód, dla którego wielu czytelników dochodzi do wniosku, że

Bóg Dionizego jest sprzeczny. Jak wskazywałem, niektórzy filozofowie i teologowie po prostu przechodzą do porządku dziennego nad tą rzekomą sprzecznością Boga. Ten sposób myślenia konsekwentnie rozwinął Mikołaj z Kuzy (1997), który zaproponował ideę Boga jako *coincidentia oppositorum*, syntezy przeciwieństw. Jeśli

Areopagita mógł używać negacji w jakimś innym sensie niż współcześni logicy

jednak szukamy spójnej interpretacji TN, musimy – by zachować logikę – znaleźć jakiś alternatywny sposób interpretacji tych twierdzeń.

Pierwsza strategia polega po prostu na odrzuceniu (T1). Dionizy w wielu miejscach otwarcie powiada, że (T2) jest „odpowiedniejsza” niż (T1), więc to (T2) można uznać za podstawowe twierdzenie TN (MT: 1, 2; CH: 2, 3). Rzeczywiście, dwie z trzech zaproponowanych poniżej interpretacji (agnostyczna i negatywna) przyjmują (T2) i po prostu ignorują (T1), by uniknąć sprzeczności. Ruch ten wydaje się dopuszczalny, jest jednak o wiele mniej przekonujący niż interpretacja obejmujące wszystkie tezy.

Druga opcja polega na takim zinterpretowaniu (T2), by stała się ona spójna z (T1). Sam Dionizy sugeruje, że tezy te nie są z konieczności sprzeczne. Zwraca on uwagę na to, iż „nie należy sądzić, że [...] zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie” (MT: 1, 2). Paul Rorem w komentarzu do tego miejsca zauważa, że ta wypowiedź Dionizego bezpośrednio nawiązuje do fragmentu z *Hermeneutyki* Arystotelesa (1975: 17a, 31–33), w której Filozof używał takiej samej terminologii i argumentował, że zaprzeczenia sprzeciwiają się twierdzeniom (Pseudo-Dionysius 1987: 135). Podobnie, w innym miejscu

Dionizy pisze, że negatywne terminy orzekane są o Bogu „odwrotnie niż w zwykłym znaczeniu braku” (DN: 7, 1, przekład zmodyfikowany). Wynika z tego, że Areopagita mógł używać negacji w jakimś innym sensie niż Arystoteles i współcześni logicy. Ustalenie, jakie było dokładnie znaczenie tej negacji, wymaga oczywiście szczegółowych badań, na razie ważne jest jednak to, że teoretycznie jest możliwe – przy odpowiedniej interpretacji – przyjęcie zarówno (T1), jak i (T2). Dwie z zaproponowanych poniżej interpretacji (agnostyczna i pozytywna) poszukują właśnie takiego właściwego znaczenia negacji.

Oto drugi fragment z ostatniego rozdziału

To, czy Dionizy naruszał prawa logiki, zależy od tego, jak rozumiał negację

tu *Teologii mistycznej* (niektóre części tego rozdziału były już cytowane w §1): „Bóg [...] (T1) 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 (T1) 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 wszyst-

ko, całkowicie niezależna od tego wszystkiego i przekraczająca wszystko” (MT: 5).

W tym fragmencie łatwo znaleźć wystąpienia omawianej wcześniej tezy (T2). Dionizy jak zwykle zaprzecza, że Bóg ma wiele zwykle przypisywanych mu własności – twierdzi, że Bóg nie jest duszą, intelektem itd. Warto zauważyć, że konsekwentnie zaprzecza też, że Bóg ma własność bycia Bogiem. Jest to oczywista sprzeczność, jeśli używa on słowa „Bóg” w tym samym znaczeniu w podmiocie i orzeczniku lub jeśli rozumie negację w zwykły sposób. Jak się okaże w §4, wcale nie musi tak być.

Dionizy w cytowanym wyżej fragmencie wykracza jednak poza (T2). Trzecia teza TN mówi o tym, że zaprzeczenia odnoszą się do samych siebie. Dionizy nie tylko zaprzecza, że Bóg ma pozytywne własności, lecz także *implicite* zaprzecza, że ma On negatywne własności. Powiada, że Bóg „nie jest bez ruchu”, „nie jest niczym z niebytu” i że Bóg jest „ponad wszelkim zaprzeczeniem”³. Stąd,

(T3) *Bóg ma negacje wszystkich negacji pozytywnych własności.*

Tę samą tezę można także znaleźć w innych miejscach (zob. np. MT: 1, 2; 2).

Teza (T3) prowadzi do poważnych problemów. Z jednej strony, jest ona sprzeczna z (T2), ponieważ na mocy prawa podwójnej negacji sprowadza się do (T1). Z drugiej strony, (T3) wraz z (T2) sprawia wrażenie, że Dionizy odrzucał prawo wyłączonego środka. Powiada bowiem, że Bóg „nie jest bez ruchu ani w ruchu”, „nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu” czy jest „ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim zaprzeczeniem”. Oczywiście to, czy Dionizy naruszał prawa logiki, zależy od tego, jak rozumiał negację. Jeśli, jak wskazywałem, nie traktował

negacji jako przeciwieństwa, jego wypowiedzi można pogodzić z klasyczną logiką.

W ostatnim fragmencie można także znaleźć czwartą tezę TN. Dionizy otwarcie powiada, że

(T4) *Bóg jest niepoznawalny.*

Często powtarza, że Bóg nie może być „pojęty”, „nazwany” i „poznany” (DN: 12, 3; EH: 7, 10). W pewnym miejscu twierdzi, że „zupelnie nic nie wiemy o niedającej się pojąć intelektem i wyrazić żadnym słowem bezgranicznej nadsubstancjalności” (CH: 2, 3). W jeszcze innym głosi, że Bóg jest „niewyraźalny i pozbawiony imienia” i „niepojętym i niedającym się odnaleźć” (DN: 7, 1). Być może (T4) powinna brzmieć: „Bóg jest niewyraźalny”, ponieważ Dionizy nie rozróżnia wyraźnie niepoznawalności i niewyraźności.

Status (T4) nie jest jasny. Jest coś paradoksalnego w tym, że Dionizy, po sformułowaniu teorii Boga, stwierdza, że Bóg nie może być pojęty i nazwany. Przecież ostatecznie coś jednak wiemy, nawet jeśli nasza wiedza jest tylko negatywna. Być może (T4) jest więc tylko emfaticznym dodatkiem. Wydaje się jednak, że mimo wszystko można dokonać interpretacji, w której teza ta stanie się podstawowym twierdzeniem TN. W tym kierunku idzie interpretacja agnostyczna.

3. Trzy interpretacje TN i teologia pozytywna

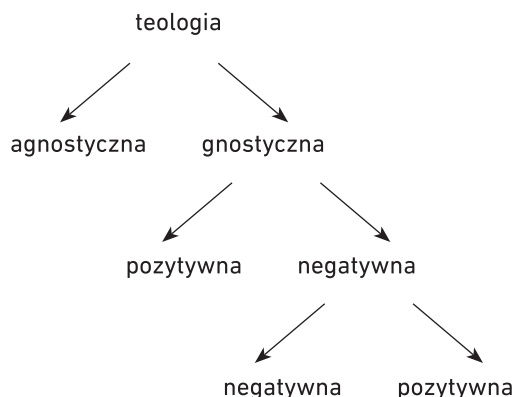
TN jest więc zbiorem czterech tez, które głoszą kolejno, że (T1) *Bóg ma wszystkie pozytywne własności*, (T2) *Bóg ma negacje wszystkich pozytywnych własności*, (T3) *Bóg ma negacje wszystkich negacji pozytywnych własności* i wreszcie (T4) *Bóg jest niepoznawalny*. Trudno chyba znaleźć mniej przyjazną logice teorię. Mimo to sądzę, że można

sformułować kilka jej spójnych interpretacji. Każda z nich nadaje różny status tym tezom, przyjmując jedną z nich za podstawową, a następnie w jej świetle interpretuje pozostałe zasady. Wyróżniam cztery takie interpretacje.

Pierwsza możliwa interpretacja skupia się na (T4) i głosi, że podstawową ideą TN jest niepoznawalność i niewyraźność Boga. Taką interpretację można nazwać teologią *agnostyczną*, ponieważ głosi, że nie mamy wiedzy o Bogu – ani pozytywnej, ani negatywnej. Pozostałe interpretacje zakładają, że mamy jakąś wiedzę o Bogu, nawet jeśli jest ona tylko negatywna, i próbują interpretować (T4) raczej jako dodatkowe wyrażenie boskiej transcendencji, a nie jako podstawową tezę TN. Te pozostałe interpretacje można nazwać *gnostycznymi* (bez żadnych aluzji do starożytnego gnostycyzmu).

Teologie gnostyczne dzielą się na pozytywne i negatywne. *Teologia pozytywna* przyjmuje jako podstawę (T1) i po prostu odrzuca (T2)–(T4) jako przesadne sposoby wskazywania boskiej transcendencji. Z kolei *teologia negatywna* przyjmuje jako podstawę (T2) i odrzuca lub reinterpretuje (T1). Jasne jest, że tak rozumiana teologia pozytywna nie może być zadowalającą interpretacją TN, ponieważ nie ma w niej nic negatywnego.

Wskazywałem już (§2), że interpretacje TN mogą się różnić pod względem sposobu rozumienia negacji. Poniżej zajmę się tym szczegółowo, chciałbym jednak już teraz zwrócić uwagę, że negację można rozumieć w zwykły, „negatywny” sposób lub w szczególny, „pozytywny” sposób. W rezultacie istnieją dwie interpretacje gnostycznej teologii negatywnej, mianowicie – *negatywna teologia negatywna* (nie umiem uniknąć takiego zdwojenia) i *pozytywna teologia negatywna*. Wszystkie wskazane interpretacje można uporządkować w następujący sposób:



Oczywiście, pozostaje jeszcze pociągająca możliwość, że TN jest po prostu sprzeczna, jednak – jak wskazywałem w §1 – będę zajmował się tylko interpretacjami zachowującymi niesprzeczność teorii.

Zanim przejdę do omawiania poszczególnych interpretacji, chciałbym się przywrzeć pewnemu ważnemu problemowi, którego nie zamierzam tu rozstrzygać. Różnica między teologią pozytywną a negatywną polega na orzekaniu o Bogu pozytywnych lub negatywnych własności. Czym one się różnią? Które własności są pozytywne, a które negatywne? Kryterium syntaktyczne, polegające na obecności negacji w predykcji, jest w oczywisty sposób niewystarczające. Na przykład predykat „jest ślepy” nie zawiera negacji, ale odnosi się do braku czegoś i wydaje się oznaczać własność negatywną. Co więcej, według św. Tomasza, takie na pozór pozytywne własności Boga jako prostota, doskonałość czy jedność są w istocie negatywne (ST: I, 3–11; 2001: 44–136). Niektóre propozycje definiowania pozytywnych własności będę omawiał w §5, nie zamierzam jednak proponować żadnego satysfakcjonującego kryterium pozytywności własności. W najgorszym wypadku pozytywne własności można po prostu wyliczyć. Moje rozważania abstrahują od zawartości pozytywnych i negatywnych

własności. Skupię się tylko na *formie* TN, a nie na jej *treści*.

Należy jeszcze zwrócić uwagę, że pozytywne własności Boga rozumie się czasem w bardzo szczególny sposób. Niektórzy autorzy traktują pozytywne własności jako „perfekcje”, czyli „najwyższy stopień danej jako-

Perfekcje odgrywają kluczową rolę w dowodach ontologicznych Gödla i Perzanowskiego

ści” (Perzanowski 1991: 626). Standardowymi przykładami perfekcji są wszechmoc (najwyższy stopień mocy), wszechwiedza (najwyższy stopień wiedzy) itd. Perfekcje odgrywają kluczową rolę w dowodach ontologicznych istnienia Boga sformułowanych przez Kartezjusza, Leibniza, Gödla i Perzanowskiego (1991: 625–627). W tych argumentach Bóg definiowany jest zwykle jako podmiot wszystkich pozytywnych własności, czyli perfekcji:

$$(G1) \quad G(x) \equiv \forall Q (P(Q) \supset Q(x)),$$

gdzie „G(x)” oznacza „x jest bogopodobny”⁴, a „P(Q)” – „własność Q jest pozytywna”. Tego rodzaju dowody zakładają więc jakiś rodzaj teologii pozytywnej.

Będę traktował definicję (G1), która pojawia się u Perzanowskiego (1991: 628),

jako wzór definicji Boga w kolejnych interpretacjach TN. Nie chcę jednak sugerować, że TN zaprzecza tylko przystępowaniu Bogu perfekcji w tym wąskim sensie, zakres negowanych własności jest bowiem zwykle o wiele szerszy. Nie będę jednak, jak już wskazywałem, określać, o jakie dokładnie własności chodzi.

4. Agnostyczna TN

Pierwsza interpretacja TN przyjmuje (T4) jako tezę pierwotną i modyfikuje lub odrzuca pozostałe twierdzenia, by utrzymać spójność całej teorii. Zgodnie z tą interpretacją, TN podkreśla transcendencję Boga, twierdząc, że jest On zasadniczo niewyraźalny i niepojmowalny. Bóg jest – jak to się często powiada – „całkowicie inny” lub nawet „Całkowicie Inny” (Durrant 1992: 71).

Interpretację tę przyjmuje wielu komentatorów. Na przykład Jerome I. Gellman (1971: 158) uważa, że TN jest teorią, która głosi, iż „dla dowolnego predykatu Q w języku skończonych bytów, Q nie może być prawdziwie orzeczone o Bogu”. Jak się zdaje, w określeniu tym „Q” może zastępować zarówno pozytywne, jak i negatywne predykaty. Gellman twierdzi następnie, że według TN Bóg nie należy do „zakresu rodzajowego” żadnego predykatu naszego języka, to znaczy nie należy do żadnej dziedziny obiektów, o których można orzec Q lub $\neg Q$. Jeśli więc teolog negatywny powiada na przykład, że Bóg nie jest mądry, chce przez to powiedzieć, że nie jest tak, iż Q jest orzekane o Bogu, ale zarazem $\neg Q$ też nie jest orzekane o Bogu. Bóg nie jest ani Q, ani $\neg Q$. Racją dla takiego twierdzenia jest przekonanie, że wszystkie nasze predykaty, należące do języka skończonych bytów, oznaczają niedoskonałe własności i z tego względu nie mogą wyrażać doskonałej natury Boga. Podobne stanowisko zajmuje John J. Jones,

który sugeruje, że zaprzeczenie wszystkich własności, nie wyłączając negatywnych, gwarantuje to, iż Bóg nie będzie rozumiany jako jedna z poszczególnych rzeczy. Ponieważ Bóg nie jest jednym z bytów, nie można go wystawić i poznać w ten sposób, w jaki ujmujemy w słowa i poznajemy zwykłe byty. „Negacja odnosi się do (nie)możliwości poznania i powiedzenia czegokolwiek o Bogu. Jest to, jeśli można tak powiedzieć, reguła drugiego rzędu postępowania się nazwami pierwszego rzędu” (Jones 1996: 368). Paul Rorem proponuje nawet jeszcze bardziej agnostyczną interpretację, ponieważ według niego Dionizy „zaprzecza i wykracza poza wszystkie nasze pojęcia lub «pojęciowe» atrybuty Boga i kończy na odrzuceniu wszelkiego mówienia i myślenia, nawet negatywnego” (Pseudo-Dionysius 1987: 99). Rezultatem agnostycznej interpretacji TN nie jest więc teza, że Bóg ma własności negatywne, lecz twierdzenie, że Bóg jest niewyraźalny i niepoznawalny.

Teoria ta ma co najmniej dwie wersje, wynikające ze wskazywanej już w §2 dwuznaczności (T4). (1) Pierwsza z nich głosi, że Bóg nie daje się wystawić, a więc dyskurs religijny w ogóle jest pozbawiony znaczenia (teorię taką analizował i krytykował Bocheński 1993b: 352–356). (2) Druga twierdzi tylko, że Bóg nie daje się poznać, i choć dyskurs religijny ma znaczenie, opisuje tylko to, czego nie wiemy o Bogu. Zajmę się teraz krótko teorią tego, co niewyraźalne, a następnie zaproponuję logiczną analizę teorii tego, co niepoznawalne.

(1) Wielu krytyków oskarżało teorię niewyraźności Boga o sprzeczność. Na przykład Michael Durrant (1992: 74) głosił, że „W tej teorii, mówiąc, że natura Boga jest zasadniczo niewyraźalna, opisujemy właśnie naturę Boga – jest mianowicie zasadniczo niewyraźalna. Innymi słowy, ci, którzy bronią tego stanowiska, nie mogą tego robić,

nie przecząc sobie”. Wbrew temu, Bocheński argumentował, że teoria niewyraźnego (w polskim przekładzie jego pracy – „niewystowialnego”) nie prowadzi wcale do sprzeczności, o ile tylko przyjmie się pewne zwykle przyjmowane konwencje logiczne. Niech „ $Nw(x, l)$ ” oznacza: „ x jest niewyraźnym przedmiotem w języku l ”. Definicja Boga w teorii niewyraźnego przedstawia się więc następująco:

$$(G2) \quad G(x) \equiv \forall l Nw(x, l).$$

Czy (G2) prowadzi do sprzeczności? Wydaje się dość rozsądne, by uznać, że (G2) jest sformułowana w metajęzyku i że dziedziną uniwersalnej kwantyfikacji jest klasa wszystkich języków przedmiotowych. Wobec tego, (G2) nie odnosi się do samej siebie i nie powstaje żadna sprzeczność (Bocheński 1993b: 353–354).

Jeśli jednak TN sprowadza się do teorii niewystowialnego, nie jest jasne, dlaczego zawiera także (T1)–(T3). Jeśli Bóg jest niewystowialny, to język religijny nie ma znaczenia i nie możemy sensownie ani potwierdzać, ani zaprzeczać jakichkolwiek jego własności. Być może więc (T4) nie należy interpretować semantycznie, lecz epistemologicznie czy nawet ontologicznie. W ten sposób przechodzimy jednak do teorii niepoznawalnego.

(2) Teoria niepoznawalnego lepiej odpowiada TN, ponieważ nie tylko uznaje (T4), lecz także pozwala na interpretację (T2) i (T3). By to pokazać, trzeba wprowadzić pojęcie nieokreśloności i rozróżnić dwa sensy negacji. Rosyjski logik Aleksander Zinowjew (1976: 112–114) rozwinął na potrzeby filozofii nauki prostą logiczną teorię nieokreśloności. Spróbuję zastosować jego rozważania do analizy TN.

Załóżmy, że istnieje pewien przedmiot, co do którego nie można ustalić, czy posia-

da on własność Q , czy też posiada on własność $\neg Q$. Może to być na przykład cząstka elementarna, której parametry nie mogą być oznaczone, albo formuła logiczna, której nie da się ani dowieść, ani obalić, albo

Rosyjski logik Aleksander Zinowjew rozwinął prostą teorię nieokreśloności

wreszcie przedmiot zmieniający się w czasie. Wszystkie takie wypadki można nazwać „nieklasycznymi”, ponieważ nie stosuje się do nich prawo wyłączonego środka. Niech „ $?Q(x)$ ” oznacza: „nie można ustalić, czy $Q(x)$, czy $\neg Q(x)$ ”, czyli „ x ma w sposób nieokreślony Q ”. Ponieważ Bóg jest uznawany w tej interpretacji TN za całkowicie niepoznawalny przedmiot, posiada On w nieokreślony sposób wszystkie swoje własności:

$$(G3) \quad G(x) \equiv \forall Q (P(Q) \supset ?Q(x)).$$

Ta definicja, w przeciwieństwie do (G2), nie jest wyrażona w metajęzyku. Aby uniknąć sprzeczności, trzeba co najmniej założyć, że własność G nie jest własnością pozytywną, to znaczy można określić, czy coś jest Bogiem. W przeciwnym razie o niczym nie można by stwierdzić, czy jest Bogiem.

Ważne jest to, że na gruncie teorii niepoznawalnego można w pewnym sensie zaprzeczyć, że Bóg posiada wszystkie pozytywne własności. Nie chodzi oczywiście o to, że Bóg posiada dowolne $\neg Q$, ponieważ zgodnie z (G3) żadne takie twierdzenie nie jest możliwe. Jeśli wprowadzi się funktor nieokreśloności, okazuje się, że wyrażenie „ x jest nie Q ” jest dwuznaczne. Może ono oznaczać albo „ x ma nie Q ”, albo „nie można stwierdzić, czy x ma Q ”. W pierwszym wypadku negacja pojawia się w pozycji *de re*, a w drugim występuje *de dicto*. Ten pierwszy rodzaj negacji Zinowjew (1976: 111) nazywał

„negacją wewnętrzną”, odnosi się ona bowiem tylko do operacji predykcji, a drugą – „negacją zewnętrzną”, ponieważ odnosi się ona do całego zdania.

Niech symbol „¬” oznacza negację *de re*, a symbol „~” negację *de dicto*. Formuła „¬Q(x)” oznacza „x jest nie Q”, czyli „x ma własność ¬Q”, natomiast formuła „~(Q(x))” oznacza „nie można stwierdzić, czy x jest Q”, czyli „nie twierdzi się, że x ma Q” (specjalnie używam podwójnych nawiasów, by wskazać na „zewnętrzny” charakter negacji; Zinowjew używał odmiennej notacji, zaakceptowałyby chyba jednak taki przekład). Stosunki między funktorem nieokreśloności, negacją *de re* i negacją *de dicto* można opisać za pomocą następujących aksjomatów:

$$(D1) \quad \sim(Q(x)) \equiv ?Q(x) \vee \neg Q(x),$$

$$(D2) \quad \sim(\neg Q(x)) \equiv Q(x) \vee ?Q(x),$$

$$(D3) \quad \sim(?Q(x)) \equiv Q(x) \vee \neg Q(x).$$

Na podstawie tych aksjomatów można dowiedzieć, że

$$(1) \quad ?Q(x) \equiv \sim(Q(x)) \wedge \sim(\neg Q(x)).$$

W klasycznym wypadku jest tak, że $\neg Q(x) \equiv \sim(Q(x))$. Nie jest to jednak prawda w nieklasycznych wypadkach, w których mogą się pojawić nieokreślone stwierdzenia. Co więcej, w takich wypadkach nie obowiązuje klasyczne prawo podwójnego przeczenia $\sim(\neg Q(x)) \supset Q(x)$ ani formuła $\sim(Q(x)) \supset \neg Q(x)$. Jest tak, ponieważ $\sim(\neg Q(x))$ pociąga albo $Q(x)$, albo $?Q(x)$ i analogicznie $\sim(Q(x))$ pociąga albo $\neg Q(x)$, albo $?Q(x)$. Zamiast tego, następujące formuły są prawdziwe:

$$(2) \quad \neg Q(x) \supset \sim(Q(x)),$$

$$(3) \quad Q(x) \supset \sim(\neg Q(x)).$$

Ponadto, w wypadkach z nieokreślonością nie obowiązuje klasyczne prawo wyłączonego środka $Q(x) \vee \neg Q(x)$, ponieważ istnieje trzecia możliwość, mianowicie $?Q(x)$. Jest jednak prawdą, że

$$(4) \quad Q(x) \vee \neg Q(x) \vee ?Q(x)$$

i

$$(5) \quad Q(x) \vee \sim(Q(x)),$$

$$(6) \quad \neg Q(x) \vee \sim(\neg Q(x)),$$

$$(7) \quad ?Q(x) \vee \sim(?Q(x)).$$

Ta prosta teoria nieokreśloności wydaje się wielce przydatna do analizy teologii negatywnej. Na jej gruncie można bowiem zinterpretować trzy tezy TN, mianowicie (T2)–(T4). Niestety, na gruncie tej interpretacji (T1) trzeba po prostu odrzucić, ponieważ o Bogu nie można nic pozytywnie stwierdzić. (T4) można interpretować jako sformułowanie definicji (G3), natomiast negację w (T2) można uznać za negację zewnętrzną. Przy tej interpretacji (T2) głosi, że Bóg ma zewnętrzne negacje wszystkich pozytywnych własności, to znaczy:

$$(8) \quad G(x) \supset (\forall Q (P(Q) \supset \sim(Q(x)))).$$

Formuła ta wynika z (G3) i (1). Zewnętrznie neguje się posiadanie przez Boga każdej pozytywnej własności. Nie znaczy to jednak, że Bóg ma wewnętrznie negatywne własności, ponieważ z (G3) i (1) wynika także, że

$$(9) \quad G(x) \supset (\forall Q (P(Q) \supset \sim(\neg Q(x)))).$$

Tę formułę można uznać za odpowiednik tezy (T3). Pojawia się w niej podwójne przeczenie, ale pierwsza negacja ma charakter zewnętrzny, a druga – wewnętrzny. Formuła ta głosi, że Bóg nie ma (zewnętrznie) żadnych (wewnętrznych) negacji pozytywnych własności.

Wobec tego, przy tej interpretacji ma sens powiedzenie Dionizego, że Bóg nie jest ani Q, ani $\neg Q$, na przykład, że nie jest „ani wielkością, ani małością, ani równością, ani nierównością, ani podobieństwem, ani niepodobieństwem”, „nie jest też niczym z niebytu ani czymś z bytu” itd. (MT: 5). Jest bowiem prawdą, że

$$(10) \quad G(x) \supset (\forall Q (P(Q) \supset \sim(Q(x)) \wedge \sim(\neg Q(x))))).$$

W ten sposób można interpretować twierdzenie Dionizego, że Bóg jest „ponad wszelkim twierdzeniem i ponad wszelkim

Gdyby Bóg był całkowicie nieznanym, nie byłoby żadnych racji, dla których miałby być przedmiotem czci

zaprzeczeniem” (MT: 5). Jedynym wyjątkiem od tej zasady powinno być twierdzenie, że Bóg nie jest ani określony, ani nieokreślony, ani poznawalny, ani niepoznawalny. Wydaje się jednak, że takie właśnie twierdzenia nie pojawiają się w dziełach Dionizego.

Podsumowując, obie „agnostyczne” interpretacje TN, mianowicie teoria niewyraźnego i teoria niepoznawalnego, są spójne. Wyższość tej drugiej teorii polega na tym, że pozwala na interpretację trzech z czterech tez TN (T2, T3, T4), a ta pierwsza – tylko jednej (T4). Niestety, obie teorie są w oczywisty sposób sprzeczne z (T1) i zasadniczo niezgodne z ogólnym dyskursem i praktyką religijną. Każdy dyskurs religijny zawiera bowiem zdania, które przypisują Bogu pewne przedmiotowe lub określone własności. Gdyby Bóg nie posiadał własności wyrażanych w języku przedmiotowym lub był całkowicie nieznanym, nie byłoby w ogóle żadnych racji, dla których miałby być przedmiotem wiary i czci (zob. Bocheński 1993b: 354–356).

5. Negatywna TN

Punktem wyjścia drugiej interpretacji TN jest (T2). Teoria ta nie twierdzi, że dyskurs religijny jest bezsensowny, że Bóg jest niepoznawalny, lecz głosi tylko, że o Bogu można orzekać wyłącznie negatywne własności. W tej interpretacji *wiemy* więc, że Bóg *nie* ma pozytywnych własności. Taką interpretację TN analizował i krytykował Bocheński (1993b: 416–418).

W tej interpretacji negacja, pojawiająca się w (T2), jest rozumiana w klasyczny sposób, to znaczy przyjmuje się zasadę niesprzeczności, a więc (T1) i (T3) muszą zostać odrzucone jako niespójne z (T2). W tym podejściu Boska transcendencja wyraża się w tym, że Bóg jest czystą negatywnością. Choć nie wynika z tego, że Bóg jest sprzeczny, okazuje się jednak, że w pewnym sensie jest niepoznawalny, a więc teza (T4) w tej interpretacji może zostać uwzględniona.

Bóg może zostać zdefiniowany – w sposób analogiczny do wcześniejszych definicji – jako byt, który posiada negacje wszystkich pozytywnych własności:

$$(G4) \quad G(x) \equiv \forall Q (P(Q) \supset \neg Q(x)).$$

Negacja w tej formule ma sens klasyczny, nie pojawia się tu też rozróżnienie *de dicto* i *de re*. Oznacza to, że Bóg jest podmiotem wszystkich zanegowanych pozytywnych własności, co dobrze odpowiada (T2).

Formuła (G4) wymaga pewnych ograniczeń, by nie prowadziła do sprzeczności. Zbiór pozytywnych własności, który wciąż pozostaje dość nieokreślony, musi zostać w odpowiedni sposób ograniczony. Z pewnością nie może zawierać własności negatywnych, ponieważ zaprzeczenie, że Bóg posiada negatywną własność, prowadzi do pozytywnego twierdzenia, gdyż $\neg\neg Q$ pociąga Q. Co

więcej, dopuszczenie do zaprzeczania negatywnych własności prowadzi do sprzeczności, ponieważ Bóg może być zarówno $\neg Q$ i $\neg\neg Q$, czyli $\neg Q$ i Q . Jak wskazywałem w §3, syntaktyczne kryterium pozytywności nie jest zadowalające. Bocheński (1993b: 416) wskazywał, że można próbować poprawić

Pełna negacja prowadzi do całkowitego nieokreślenia

to kryterium na podstawie epistemologicznej, definiując własności pozytywne jako własności postrzegane bezpośrednio lub własności definiowane za pomocą formuły, zawierającej tylko symbole własności pozytywnych i terminy logiki pozytywnej, czyli logiki niezawierającej negacji. Nawet jednak to ograniczenie, jak pokazał Bocheński, nie jest wystarczająco ścisłe. Nie zamierzam jednak, jak już wskazywałem, proponować żadnego rozwiązania tego problemu.

Należy też zauważyć, że sama własność bycia Bogiem nie może być uznana za pozytywną. Właściwa interpretacja twierdzenia, że Bóg nie jest boski, wymaga rozumienia predykatu „jest boski” nie w sensie (G4), lecz jako wiązki pozytywnych własności zwykle przypisywanych Bogu.

Zakładając istnienie rozróżnienia między pozytywnymi i negatywnymi własnościami, omawiana interpretacja ma pewną interesującą konsekwencję. John J. Jones (1996: 357–358) argumentował, że głównym celem Dionizego było pokazanie, iż Bóg nie jest żadnym szczegółowym przedmiotem. Jednym z popularnych sposobów rozumienia przedmiotu jest traktowanie go jako podmiotu własności. Takim rozumieniem postęgiwał się na przykład Stanisław Leśniewski, według którego coś jest przedmiotem, jeśli jest coś, czym to coś jest (Stupecki 1955; Perzanowski 1996: 71). Wydaje się uprawnione uzupełnienie tej klasycznej

definicji zastrzeżeniem, że chodzi o pozytywne własności. W rezultacie tej modyfikacji definicja przedmiotu przedstawia się następująco:

$$(D4) \quad Ob(x) \equiv \exists Q P(Q) \wedge Q(x).$$

W tym sensie Bóg nie jest przedmiotem, ponieważ Bóg nie ma żadnych pozytywnych własności:

$$(11) \quad G(x) \supset \neg Ob(x).$$

Jeśli jest Bóg, istnieje on tylko w słabszym sensie, w którym coś istnieje, jeśli jest coś, co tym czymś jest. Innymi słowy, Bóg istniałby tylko w sensie Quine'a, ale nie byłby przedmiotem w sensie Leśniewskiego. Wydaje się, że ta konkluzja powinna być dobrze przyjęta przez zwolenników TN, ponieważ wskazuje transcendencję Boga, który nie jest nawet przedmiotem w pewnym ważnym sensie uchwytywanym przez (D4).

Czy możemy znać Boga w sensie (G4)? Z pewnością możemy wyrazić jakoś jego osobliwą naturę, ale w pewnym sensie nie mamy właściwej wiedzy o Bogu, a więc teoria ta może przyjąć (T4). W normalnym wypadku rozumiemy natury rzeczy przez porównanie ich z tym, czym one nie są. Jak mawiał Spinoza (1961: 232), „każde określenie jest negacją”. Co by się stało, gdybyśmy nie mieli w języku pozytywnych określeń? Bez opozycji znaczeniowych i różnic nie moglibyśmy używać języka w sposób, w jaki go faktycznie używamy. Bóg jako negacja wszelkich własności znajduje się poza całym systemem opozycji i różnic. Pełna negacja prowadzi do całkowitego nieokreślenia. W tym sensie także w tej teorii Bóg wydaje się całkowicie niepoznawalny i niewyraźalny.

Podsumowując, negatywna interpretacja TN wydaje się spójna logicznie i choć nie

obejmuje wszystkich też TN, w interesujący sposób rozwija jej zasady. Interpretacja ta nie daje się jednak pogodzić z (T1) i ze zwykłym dyskursem religijnym oraz praktyką. Nie da się bowiem wierzyć w byt, o którym zakłada się, że posiada tylko negatywne własności (zob. znów Bocheński 1993b: 418).

6. Pozytywna TN

Ostatnia interpretacja TN przyjmuje jako podstawową tezę (T2) i uznaje, że Bóg ma wyłącznie negatywne własności, lecz interpretuje negację w radykalnie inny sposób (niemający jednak nic wspólnego z omawianym w §4 rozróżnieniem Zinowjewa negacji

Załóżmy, że na stole leży sto tysięcy złotych w gotówce

wewnętrznej i zewnętrznej). Z tego właśnie powodu interpretacja ta może pogodzić (T2) z (T1) i (T3). Co więcej, może ona przedstawić także wiarygodną interpretację (T4).

Kluczowy charakter ma obserwacja, że negacja pojawiająca się w tezach TN pełni specyficzną funkcję, bardzo różną od klasycznej negacji. Jak wskazywałem w §2, Areopagita zdawał sobie sprawę, że jego „negacje” nie są „brakami” (DN: 7, 1, przekład zmodyfikowany), dlatego przestrzegał, iż w wypadku Boga „nie należy sądzić, że zaprzeczenia i twierdzenia sprzeciwiają się sobie” (MT: 1, 2). Wyraźnie uznawał więc możliwość przyjęcia zarazem twierdzenia i przeczenia w jego sensie. W wielu miejscach Dionizy twierdził, że Bóg jest „powyżej”, „poza” i „ponad” bytami lub że je „obejmuje”. Oto typowy przykład użycia negacji przez Dionizego: „On [Bóg – P. R.] jest wszystkim jako przyczyna wszystkiego [...]. I jest ponad wszystkim, istniejąc ponadsubstancjalnie wcześniej niż wszystko, co jest.

Dlatego też wszystko na raz można „Nim twierdzić, choć On nie jest żadną rzeczą” (DN: 5, 8; por. 1, 5).

Wydaje się więc, że według Dionizego negowanie czegoś polega na zawieraniu tego czegoś przy jednoczesnym byciu ponad czy poza tym czymś. Dlatego właśnie negacja Dionizego nie wyklucza afirmacji. Czy jednak tak rozumiane przeczenie może być w ogóle nazwane negacją? Nawet jeśli nie, to zarzut wobec Dionizego dotyczyć będzie co najwyżej niewłaściwego użycia słów, a nie wpadania w sprzeczności.

Nie jestem jednak pewien, czy Dionizy faktycznie niewłaściwie używał negacji. Załóżmy, że na stole leży sto tysięcy złotych w gotówce (nie jest to łatwe w trakcie kryzysu). Załóżmy dalej, że ktoś pyta, czy na stole jest suma dziesięciu 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 dziesięć 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 dziesięcioma groszami. Podobna sytuacja zachodzi w wypadku takich pytań, jak: „Czy Jan jest zwierzęciem” („Nie! Jest człowiekiem!”), „Czy Romeo lubi Julię?” („Nie! On ją kocha!”) itd. Wydaje się więc, że w pewnych kontekstach język potoczny dopuszcza przeczenie, które wcale nie polega na logicznej negacji. Można powiedzieć, że to przeczenie ma pozytywne, a nie negatywne znaczenie. Wyraża ono nadmiar, a nie brak. Sądzę, że jest to właśnie znaczenie „negacji”, której używał Areopagita. Gdy mówił on negatywnie o Bogu, z pewnością chciał mówić nie o pustce, lecz o pełni.

Można argumentować, że negatywna odpowiedź w przedstawionych wyżej wypadkach narusza konwersacyjną zasadę ilości H. P. Grice'a (1980: 97), która nie pozwala na przekazywanie większej ilości informacji, niż trzeba. Nie jestem jednak pewny, czy rzeczywiście w pewnych kontekstach informacja, że przedmiot, o którym jest mowa, jest czymś radykalnie większym, niż się sądzi, jest zbędna. Nawet jednak gdyby tak było, zarzut mówienia więcej, niż trzeba, jest o wiele słabszy niż oskarżenie o sprzeczność.

Podobne rozumienie negacji można znaleźć u niektórych filozofów. Na przykład Władysław Stróżewski (1994) rozróżniał dwa sensy negacji – przekreślający i różnicujący. Oprócz negacji, która usuwa negowaną rzecz, istnieje negacja, która tylko zaznacza różnicę, i rezultatem tego drugiego negowania jest coś pozytywnego, a nie brak. Podobny sens negacji zawiera się w sławnym heglowskim *Aufhebung*, które zwykle tłumaczy się jako negację lub zniesienie. Hegel cenił ten termin za jego dwuznaczność: „Należy pamiętać o podwójnym sensie niemieckiego słowa *aufheben* (odkładać, ściągać). *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” (Hegel 1975: § 96, uwaga). To, co zostało *aufgehoben*, nie znika, lecz jest zniesione i zachowane w doskonalszej postaci. Re-

zultatem zniesienia czegoś jest coś wyższego niż znoszona rzecz.

Wydaje się więc, że zarówno w języku potocznym, jak i filozoficznym, negacja może mieć sens pozytywny, w którym nie funkcjonuje w klasyczny, negatywny sposób. Powiedzenie, że x pozytywnie nie ma Q , oznacza, że x ma Q w pewien szczególnie, wyższy sposób. Zapis „! $Q(x)$ ” będzie oznaczał „ x pozytywnie nie ma Q ”, czyli „ x ma pozytywną negację Q ”. Znaczenie negacji pozytywnej można częściowo ustalić za pomocą następujących aksjomatów:

- (A1) $!Q(x) \supset Q(x)$,
- (A2) $\neg(Q(x) \supset !Q(x))$,
- (A3) $!!Q(x) \supset !Q(x)$.

Ten ostatni aksjomat odpowiada dość wiarygodnemu przekonaniu, że rezultatem wielokrotnej pozytywnej negacji jest zawsze jednokrotna pozytywna negacja. Nadmiar nadmiaru jest po prostu nadmiarem, podobnie jak prawdziwa prawda jest prawdą, a konieczna konieczność – koniecznością.

Z kontrapozycji (A1) i (A2) natychmiast wynika, że

- (12) $\neg Q(x) \supset \neg !Q(x)$,
- (13) $\neg(!Q(x) \supset \neg Q(x))$.

Z pewnością możliwa i potrzebna jest dalsza eksplikacja funktora „!”, ale wszystko to, co będzie dalej potrzebne, zostało już ujęte w powyższych formułach.

W pozytywnej interpretacji TN Bóg posiada pozytywne negacje wszystkich pozytywnych własności:

- (G5) $G(x) \equiv \forall Q (P(Q) \supset !Q(x))$.

Formuła ta odpowiada (T2). Z (G5) i (A1) wynika jednak, że

$$(14) \quad G(x) \supset \forall Q (P(Q) \supset Q(x)),$$

czyli choć Bóg posiada wszystkie pozytywne własności w wyższy sposób, to posiada je także w zwykły sposób. Bóg (pozytywnie) nie jest dobry i jest dobry; Bóg

Wiemy, że Bóg jest Q, wiemy, że jest !Q, ale nie wiemy, co to znaczy

(pozytywnie) nie jest mądry i jest mądry itd. Nie ma tu żadnej sprzeczności. Po raz pierwszy proponowana interpretacja może pogodzić (T2) i (T1) w jednej teorii.

Co więcej, ponieważ zgodnie z (A3) podwójna pozytywna negacja prowadzi do pojedynczej pozytywnej negacji, można twierdzić, że Bóg ma pozytywne negacje wszystkich pozytywnych negacji pozytywnych własności. (T3) uzyskuje więc następującą interpretację:

$$(15) \quad G(x) \supset \forall Q (P(Q) \supset !!Q(x)).$$

Na mocy (A3) (15) nie jest sprzeczna z (G5), lecz pociąga ją za sobą.

Wreszcie, gdy twierdzimy, że Bóg ma pozytywną negację pewnej własności, twierdzimy, że posiada tę własność w pewien wyższy sposób. Nie wiemy jednak, na czym polega posiadanie własności w ten sposób. Stąd (T4) w pewnym sensie pozostaje nadal w mocy. 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. 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.

Warto zwrócić uwagę, że pozytywna interpretacja TN jest bardzo bliska teo-

rii analogii rozwiniętej przez św. Tomasza z Akwinu i jego następców. Niektórzy autorzy sugerowali nawet, że ta teoria tomistyczna jest pewną wersją TN (Davies 2002: 236; Wissink 2000: 118).

Teoria analogii dotyczy znaczenia języka teologicznego. Głosi ona, że pozytywne predykaty orzekane o Bogu nie są ani jednoznaczne, ani wieloznaczne, lecz analogiczne. Jednoznaczne słowa mają to samo znaczenie, wieloznaczne słowa mają całkowicie różne znaczenia (jak w wypadku homonimów), istnieje natomiast wiele interpretacji tradycyjnej nauki o słowach analogicznych. Niektórzy autorzy twierdzą, że znaczenie słów orzekanych o Bogu jest w pewien sposób rozdzielone na część jednoznaczną i wieloznaczną (zob. próby logicznej analizy analogii Bocheński 1993a, 1993b: 418–421, 452–457; Durrant 1992; Ross 1969), inni uważali natomiast, że znaczenie terminu jest jedno i to samo, lecz sens, to znaczy użycie, jest inne w wypadku świata i inne w wypadku Boga (Barrett 1992: 65–76).

Niezależnie od właściwego sposobu rozumienia teorii analogii, głosi ona, że możemy używać słów nie tylko, by wyrażać to, co one znaczą, lecz także, by wskazywać ponad to, co przez nie rozumiemy. W ten sposób możemy przypisywać Bogu pewne własności, nie twierdząc zarazem, że rozumiemy, czym te własności są w Bogu (McCabe 1992: 58). Jak pisał św. Tomasz (ST: I, 13, 3c; 2001: 173), nie znamy „sposobu oznaczania” tych predykatów, ponieważ oznaczane przez nie „doskonałości”, czyli pozytywne własności, są w Bogu „w sposób wyższy niż w stworzeniach”. Gdy powiadamy, że Bóg jest mądry, chodzi nam o to, że własność, którą nazywamy mądrością, istnieje w „sposób wyższy” w Bogu (ST: I, 13, 5c; ; 2001: 178). Jest to więc ta sama własność, lecz

posiadana na inny, nieskończony sposób. Rozumiemy własność, ale nie rozumiemy tego sposobu.

Do tych samych wniosków prowadzi TN w przedstawionej tu interpretacji, ale ponieważ Dionizy używał negacji pozytywnej, wnioski te wyrażone są w (pozytywnie) negatywny sposób. Gdy św. Tomasz powiada, że Bóg jest Q w jakiś wyższy sposób, Dionizy po prostu mówi, że Bóg (pozytywnie) nie jest Q. Obaj ci wielcy myśliciele są jednak zasadniczo zgodni.

7. Wnioski

Przedstawiłem tu trzy interpretacje TN. Wszystkie one wyrażają transcendencję Boga, ale robią to na trzy różne sposoby. Pierwsza interpretacja twierdzi, że Bóg jest zasadniczo niepoznawalny; druga – że Bóg nie ma żadnych pozytywnych własności i w tym sensie w ogóle nie jest przedmiotem; trzecia – że Bóg ma wszystkie pozytywne własności, lecz w tak doskonały sposób, że bardziej właściwe jest powiedzenie, iż w ogóle nie posiada tych własności. Wszystkie te teorie są – taką mam przynajmniej nadzieję – spójne. Okazuje się więc, że istnieje logika teologii negatywnej. Mało tego, istnieją nawet trzy takie logiki.

Przedstawione teorie różnią się pod względem tego, w jakim stopniu udaje się im uwzględnić cztery wyróżnione tezy TN. Agnostyczna interpretacja w wersji niepoznawalności uznaje (T4) za podstawową, modyfikuje (T2) i (T3), ale odrzuca (T1). Negatywna TN przyjmuje (T2), modyfikuje (T4) i odrzuca (T1) i (T3). Wreszcie pozytywna TN przyjmuje za podstawę (T2), zgadza się z (T3) i nieco modyfikuje (T1) i (T4). Stwierdzam więc, że ta ostatnia teoria jest najlepszą dostępną interpretacją TN Pseudo-Dionizego Areopagity.

Jozef Wissink (2000) wskazywał, że istnieją co najmniej dwa rodzaje TN: naturalna i chrześcijańska. Pierwsza z nich pojawia się w wielu tradycjach religijnych i wynika z religijnej lub poznawczej potrzeby oczyszczenia pojęć teologicznych. Naturalna TN prowadzi do sceptycznego wniosku, że Bóg jest radykalnie transcendentny i całkowicie niepoznawalny. Chrześcijańska TN ma inne źródła, wypyta bowiem nie ze spekulacji, lecz z objawienia Boga, który sam określił się jako ukryty. TN nie jest w tym wypadku rezultatem sceptycyzmu, lecz bezpośrednią konsekwencją objawienia i musi wobec tego być spójna z innymi objawionymi prawdami. Wydaje się, że tylko pozytywna interpretacja TN pasuje do modelu chrześcijańskiego. Jest to, jak sądzę, kolejny powód, by ją przyjąć.

Przypisy:

1. *Jest to polska, nieznacznie uzupełniona wersja artykułu Towards a Logic of Negative Theology, opublikowanego w zbiorze pod redakcją Andrew Schumann'a Logic in Religious Discourse, Hausenstamm: Ontos Verlag 2010, s. 192–215. Bardzo wczesną wersję tego artykułu przedstawiłem na spotkaniu Koła Naukowego Studentów Filozofii Uniwersytetu Jagiellońskiego w grudniu 2001 roku. Skorzystałem wówczas z dyskusji z Konradem Banickim. Dziękuję także ks. prof. Stanisławowi Wszółkowi i uczestnikom jego seminarium z metafizyki na Uniwersytecie Papieskim Jana Pawła II w Krakowie, z którymi miałem okazję dyskutować na temat tego tekstu.*
2. *Wszystkie cytaty z Pseudo-Dionizego podaję w tłumaczeniu Marii Dzielskiej (2005), porównywanym z angielskim przekładem Colma Luibheida (1987). Używam standardowych skrótów:*

MT = Teologia mistyczna, DN = Imiona Boskie, CH = Hierarchia niebiańska, EH = Hierarchia kościelna. Cyfry po skrócie wskazują kolejno rozdział i podrozdział.

3. Sformułowanie „ponad wszelkim zaprzeczeniem” nie jest, jak zauważył John J. Jones (1996: 363), negacją de dicto (T2), ponieważ greckie słowo $\pi\alpha\upsilon$ oznacza tu „każde”, a nie „wszystkie”. Dionizy zaprzecza poszczególnym przeczeniom, a nie wszystkim. Formą (T3) nie jest więc „ $\neg\forall Q (\neg Q(x))$ ”, lecz „ $\forall Q (\neg\neg Q(x))$ ”.

4. Józef Bocheński (1993b: 379–381) uznaje termin „Bóg” nie za predykat, lecz za deskrypcję określoną. Dla prostoty idę za Jerzym Perzanowskim (1991: 628) i przyjmuję predykatywną interpretację terminu „Bóg”.

Co dalej?

W kolejnej tece zamieścimy dyskusję wokół tego prowokacyjnego artykułu. Można nad-
syłać polemiki.