

ks. Adam Olszewski

Uniwersytet Papieski Jana Pawła II w Krakowie

Pewna krytyka teologii naturalnej

Deum scire nemo potest, nisi Deum docente.

św. Ireneusz

Zadaniem niniejszej pracy, należącej do metateologii, jest sformułowanie argumentu, który wskazuje na pewien szczególny sens, w jakim teologia naturalna jest niewystarczająca (nieprzydatna?) do rozważań na temat Boga oraz wskazuje na, różną od zwyczajowej, interpretację teologii apofatycznej. Docelowo „teologia” będzie rozumiana w sensie katolickim, jako „metodyczna refleksja na Bożym Objawieniu”.

1. Zaczniemy od rozumienia teologii naturalnej (TN), co będzie miało ważne konsekwencje dla niniejszej pracy. Otóż historia tej dyscypliny jest mocno skomplikowana, gdyż część badaczy odmawiała jej prawa bytu (Hume, pragmatyzm), inni zaliczali ją do metafizyki, widząc ją jako zwieńczenie tej drugiej (Arystoteles, św. Tomasz z Akwinu), inni zaś dopuszczali jej istnienie i nawet ją uprawiali (Leibniz, Hick, Swinburne)¹. Dodatkowo poszczególni filozofowie nazywali ją w różny sposób. TN nie wywodzi się z chrześcijaństwa, lecz jest ideą filozofów przedchrześcijańskich. Za swój przedmiot, w sensie genetycznym, bierze bądź pojęcie Boga, które człowiek posiada (być może²) *a priori* w swoim umyśle (św. Anzelm, Kartezjusz), bądź pojęcie Absolutu, które *a posteriori*

¹ Oczywiście nazwiska tych filozofów wymienione są jedynie dla przykładu i nie czynię tutaj jakiegś tezy należącej do badań historycznych.

² Ten zwrot „być może” odnosi się do tego, czy to pojęcie Boga jest rzeczywiście *a priori*, czy też jest to jedynie złudzenie. Akwinata, jak wiadomo, twierdził, że niczego nie ma w intelekcie, czego nie było pierwaj w zmysłach.

pochodzi z refleksji nad Naturą (św. Tomasz z Akwinu). Ponieważ podstawową metodą TN jest *refleksja rozumowa* nad swoim przedmiotem, można konsekwentnie przyjąć następujące określenie TN jako: „rozumowej refleksji nad pojęciem Boga (Absolut), na podstawie doświadczenia potocznego”. Czyli TN nie jest refleksją nad Bogiem (jako obiektem), lecz nad pojęciem Boga, ewentualnie nad istnieniem Boga. Samo istnienie pojęcia Boga w umyśle człowieka nie podlega raczej wątpliwości i wygląda to na fakt bezpośrednio doświadczalny przez introspekcję³. Święty Anzelm powtarza za Biblią słowa o głupcu (*insipiens*) mówiącym, że nie ma Boga, jednak nawet głupiec posiada jakieś pojęcie Boga.

Przy takim ustaleniu na czoło wysuwa się kwestia: czym jest pojęcie? Pod względem ontologicznym najbardziej znane są trzy odpowiedzi na to pytanie: pojęcia to mentalne reprezentacje (kategorii obiektów), pojęcia to umiejętności (umożliwiające np. odróżnianie obiektów) oraz pojęcia to fregowskie sensy – byty typu abstrakcyjnego⁴. Tak się przedstawia ontologia pojęć, natomiast odmienną sprawą jest to, jaka jest wewnętrzna struktura tych obiektów. Istnieje w literaturze kilka prób wyjaśnienia tej struktury, choć nie ma żadnego ostatecznego rozstrzygnięcia tego problemu. I tak mamy teorię prototypów, teorię teorii, teorię klasyczną, czy też teorię atomizmu pojęciowego, teorię neo-empiryczną, aż po negację istnienia pojęć w ogóle. Idąc za św. Anzelmem, Kartezjuszem i za św. Tomaszem zakładamy, że jednak mamy do czynienia z pojęciem Boga. Przyjmujemy również sposób wyrażania się przyjęty w filozofii, że jakiś obiekt podpada, lub nie, pod pewne pojęcie.

Z pojęciem Boga mamy na samym początku pewien ważny problem, bowiem to pojęcie występuje już w trzecim rozdziale Tomaszowej *Sumy teologii*, aż do rozdziału jedenastego, i pojęcie „Bóg”⁵ (PB) nie jest rozważane jako pojęcie *rodzajowe* (ani *gatunkowe*). Jest to o tyle ważne, że w takim przypadku posiadanie PB nie jest poprzedzone zabiegiem kategoryzacji, o którym zgodnie mówią psychologowie, czy filozofowie. Dla Kartezjusza „idea”, jako termin techniczny w jego filozofii, była świadomym przeżyciem podmiotu, przedstawiającym, bądź obrazującym jakiś obiekt. Szczególnego rodzaju ideą, była idea Boga, której specyfika polegała na tym, że odpowiadała jej substancja nieskończona, myśląca i owa idea posiadała treść „[...] w której są odpowiedniki wszystkiego, co należy

³ Jednak nie dotyczy to z całą pewnością 100 proc. populacji ludzkości. Jest to dyskusyjne również z tego powodu, że niektórzy w ogóle przeczą istnieniu czegoś takiego jak pojęcie. Do takich myślicieli należą skrajni naturaliści, między innymi podobnie myślał Willard Van Orman Quine. W niniejszej pracy odrzucam to ekstremalne przekonanie, jako słabo uzasadniony przejaw ideologii, a nie filozofii.

⁴ Por. E. Margolis, S. Laurence, *Concepts*, [w:] *The Stanford encyclopedia of philosophy*, ed. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/> (1.02.2015).

⁵ Od teraz będą czasami zastępował zwrot „pojęcie Boga” skrótem PB.

do przedmiotu reprezentowanego przez ideę, a więc jego substancjalność, natura, cechy, istnienie”⁶. Kartezjusz należał zatem do nurtu reprezentacyjnego w ontologii pojęć, choć jego wzmianka o treści idei wskazuje na odległy związek z fregowskimi sensami. Jedną z konsekwencji rozumienia idei Boga u Kartezjusza jest subiektywność tej idei, będącej przeżyciem indywidualnego podmiotu, co powoduje dalej, że trudno jest wnosić coś obiektywnego, czy też intersubiektywnego na temat pojęcia Boga⁷. Taką cechą, w największym stopniu, posiadają ogólnie pojęcia rozumiane jako reprezentacje⁸, ale posiadają ją również, choć w mniejszym stopniu, pojęcia wedle innych ujęć. Najbardziej odporna na ten zarzut jest koncepcja pojęć fregowskich, a rozwiniętą jej wersję do poziomu dojrzałej teorii znaleźć można w pracy Marie Duži, *Dowody ontologiczne...*⁹. Wobec tego rodzą się dwa podstawowe pytania:

Czy i kiedy można powiedzieć, że dwoje ludzi posiada to samo pojęcie Boga (PB)?

W jaki sposób można weryfikować prawdziwość sądów o Bogu, w których użyte jest PB?

Odpowiedź na pierwsze pytanie przekracza ramy niniejszej pracy, natomiast zajmujemy się tutaj próbą odpowiedzi na pytanie drugie. Otóż wydaje się, że z punktu widzenia TN nie istnieje żaden sensowny sposób pełnego sprawdzania (w szczególności weryfikacji) rzeczonych sądów. Jest to związane z dwoma rzeczami: pierwszą jest fakt subiektywności pojęcia Boga, zaś drugą – brak jakiegось odrębnej rzeczywistości, do której mielibyśmy niezależny dostęp poznawczy, z którą można by porównać owe wyjściowe sądy. Ten niezależny dostęp poznawczy musi mieć charakter taki, jaki jest dostępny pozostałej części poznania charakterystycznej dla TN. Sprawa ta nie jest wcale taka jednoznaczna, gdyż na przykład: jeśli mielibyśmy rozstrzygnąć odpowiedź na pytanie, czy Bóg jest dobry czy zły, to raczej

⁶ Cyt. za: D. Gierulanka, *O swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962, s. 16. „Possunt autem substantia corporea et mens, sive substantia cogitans creata, sub hoc communi conceptu intelligi, quod sint res quae solo Dei concursu egent ad existendum”. “[...] non potest substantia [...] animadverti ex hoc solo, quod sit res existens quia hoc solum per se nos non afficit” (I, art. 52). “Et quidem ex quolibet attributo substantia cognoscitur; sed una tamen est cujusque substantiae praecipua proprietates, quae ipsius naturam essentiamque constituit, et ad quae aliae omnes referuntur” (I, art. 53); cytaty z *Principia philosophiae* Kartezjusza.

⁷ Chociaż Kartezjusz uważał, że idea Boga jest wrodzona, jasna i wyraźna, a więc dana, i na jej podstawie można wnioskować o istnieniu Boga, bo Jego istnienie jest obecne w Jego idei. Odmienne niż twierdzimy w niniejszej pracy.

⁸ Reprezentację jako pojęcie Machery ujmuje jako korpus wiedzy przechowywany w pamięci długoterminowej.

⁹ M. Duži, *Dowody ontologiczne św. Anzelma*, [w:] *Dowody ontologiczne*, red. S. Wszolek, Kraków 2011, s. 35–68. Pojęcie wg. Duži jest obiektem abstrakcyjnym, pewną procedurą mającą na wyjściu (jako procedura) obiekt denotowany.

skłaniać się będziemy ku temu, że jest raczej dobry. Są znane rozważania filozoficzne, pochodzące z naszego kręgu kulturowego, mówiące o „bogu” złym (por. *le malin génie* Kartezjusza, Woleński), są to jednak raczej eksperymenty myślowe, a nie poważne stwierdzenia¹⁰. Co zatem skłania nas do twierdzenia, na gruncie rozumu przyrodzonego, że Bóg jest dobry, do tego że jest stwórcą, czy do tego, że raczej jest osobą, czyli kimś, aniżeli przedmiotem, czyli czymś itp.? Wydaje się, że powód jest dość trywialny, gdyż ma charakter pragmatyczny: „bóg” o innych własnościach (niepożądanych) byłby niepotrzebny, i przez to zbędny. Można rzec, że przypisując Bogu pewne własności z punktu widzenia rozumu naturalnego, tworzymy pojęcie Istoty z jakichś powodów nam użytecznej, potrzebnej. Ta potrzeba może mieć bardzo różny charakter, w szczególności (a nawet często) w racjonalny sposób pojęcie Boga „domyka system”, którym jest wizja świata¹¹. Dokładnie tak dzieje się w filozofii klasycznej (metafizyce), która (w przeciwieństwie do ogólnie pojętej ontologii, czy też pokrewnych dyscyplin filozoficznych) wypracowuje sobie, poprzez uprzednie rozstrzygnięcia, pewien obraz rzeczywistości, którego konsekwencją jest skonstruowanie pojęcia Boga. Jednak to wyróżnione powyżej kryterium pragmatyczne, swoistej weryfikacji sądów na temat Boga, nie ma charakteru absolutnie przesądzającego i rozstrzygającego, a sama weryfikacja sądów na temat Boga, jako obiektu, ma charakter pośredni, a nie bezpośredni. Pośredniczącą rolę odgrywa tutaj wspomniany „obraz świata”. Istnieje natomiast sposób na weryfikację sądów (twierdzeń) odnoszących się do *pojęcia Boga*, gdyż właściwie niemal każde pojęcie można wyjaśnić całkowicie, bądź przy pewnym wysiłku, w stopniu zadowalającym zakomunikować (przekazać) je innemu podmiotowi. Wtedy, używając choćby procedury eksplikacyjnej Carnapa, jesteśmy w stanie porównywać zawartości naszych „pojęć Boga”.

Powracając do kryterium pragmatycznego weryfikacji sądów na temat Boga, jako obiektu, a nie Jego pojęcia, zazwyczaj tok naszego rozumowania przypomina nieco sposób, w jaki intuicjoniści rozumieją negację zdania. Jeśli A jest zdaniem, to żeby dowieść, że zachodzi negacja A, trzeba wykazać, że założenie A prowadzi do absurdu (symbolicznie: $\neg A := (A \rightarrow \perp)$). Intuicjonistycznie „absurd” jest właściwie sprzecznością, która ma jasny sens logiczny. Natomiast „absurd” w przypadku myślenia o Bogu posiada inny sens. Absurdalne na przykład

¹⁰ Trzeba jednak przyznać, że istnieją dualistyczne religie pozachrześcijańskie (np. starożytna Persja [zaratusztrianizm], katarzy), gdzie przyjmowane jest istnienie istoty „typu boskiego”, która jest zła. Te idee są wynikiem rozumowej refleksji nad złem i próbą jego wytłumaczenia. Innym przypadkiem są „wykrzywione” pojęcia Boga; np. „boga” okrutnego, którego można zawsze winić za wszystko, co niechciane.

¹¹ Należy tutaj podkreślić, że istnieją osoby ludzkie, które takiej potrzeby nie posiadają, bądź przynajmniej tak twierdzą. Zagadnienie „domknięcia” wizji świata jest dość inspirujące i wymaga rozwinięcia. Wspomniana potrzeba może mieć w szczególnym przypadku postać jakiejś konieczności.

jest przyjęcie, że Bóg płaci podatki. Absurdalne w potocznym znaczeniu jest coś „bezsensownego”. W obrębie logiki „sensowność” jest pojęciem syntaktycznym i dotyczy wyrażen jakiegoś języka. Wyrażenie sensowne (sztucznego) języka, to wyrażenie zbudowane zgodnie z regułami budowy tych wyrażen. To logiczne pojęcie *sensowności* jest w pewien sposób „słabsze” od pojęcia nieformalnego. Zdanie „Bóg płaci podatki” jest bezsensowne nieformalnie, choć jest poprawnie zbudowanym zdaniem języka polskiego, czyli logicznie sensowne. Jednak nieformalne pojęcie sensowności, w przeciwieństwie do pojęcia logicznego jest nieprecyzyjne i przez to pojęcie *absurdu* jest nieprecyzyjne.

Podsumowując tę część pracy, można stwierdzić, że:

- mamy dwie odrębne kwestie: istnienie Boga i istnienie pojęcia Boga;
- sądy na temat Boga są zasadniczo niesprawdzalne (nieweryfikowalne);
- sądy na temat pojęcia Boga, posiadane przez dany podmiot, są sprawdzalne;
- częściowa weryfikowalność sądów na temat Boga (ale tylko częściowa!) jest wynikiem metafizycznej refleksji nad światem oraz względami pragmatycznymi;
- Wniosek główny (tej części pracy): TN nie posiada wyczerpującego sposobu sprawdzania (weryfikacji) swoich twierdzeń o Bogu¹².
- [Założenie 1.]: TN jest jedyną teologią uprawianą w zgodzie z rozumem.

2. Przejdziemy teraz do kolejnego zagadnienia związanego z TN, mianowicie uważa się, że TN dowodzi (czy też powinna dowodzić) istnienia Boga¹³. W przyjętym przez nas sposobie mówienia o pojęciach można to wyrazić następującymi słowami: TN ma wykazać, że istnieje coś co, podpada pod pojęcie Boga. Należy bowiem zauważyć, że większość teorii pojęć, jeśli nie wszystkie, dopuszcza tzw. pojęcia puste. Są to takie pojęcia, pod które nie podpadają żadne obiekty. Przykładem takiego pojęcia jest „kwadratowe koło”, i żaden obiekt pod to pojęcie nie podpada. Są również takie pojęcia, pod które podpadają obiekty (typy obiektów) o różnych sposobach istnienia np. istnienia Meinongowskie. Nie możemy jednak wchodzić tutaj w to szerokie zagadnienie. Zatem nawet jeśli TN posługuje się pojęciem Boga, to jeszcze niewiele z tego wynika co do istnienia Boga; można porównać tą sprawę z koncepcją Kanta, gdzie Bóg był jedynie ideą (postulatem) rozumu (*Vernunft*).

¹² Jak wcześniej wspomniałem, obszar badań zwany tutaj TN posiada również inne określenia: np. teodycea (Leibniz), metafizyka (jej część), być może nawet filozofia Boga czy filozofia religii. Ja będę się posługiwał terminem „teologia naturalna” (TN), choć zadaniem artykułu jest jej krytyka.

¹³ Niektórzy rozumieją TN bardzo wąsko, jako zajmującą się jedynie dowodami na istnienie Boga. Por. B. Gębura, *Two criticism of natural theology*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2014 nr 54, s. 128–129. W niniejszej pracy TN rozumiana jest szerzej.

Powstaje pytanie, czy rozum naturalny, opierając się na doświadczeniu świata zewnętrznego i doświadczeniu wewnętrznym, jest w stanie wykazać istnienie Boga. Oczywiście należy wyjaśnić, co znaczy zwrot „wykazać istnienie Boga” (bądź: „wykazać, że Bóg istnieje”). Wydaje się, że ten zwrot można przetłumaczyć następująco: „skonstruować argument, którego konkluzją będzie zdanie «Bóg istnieje»”. W takiej sytuacji sprawa staje się jaśniejsza, gdyż możemy niektóre z tych terminów spróbować doprecyzować. Argumentem nazywać będziemy zbiór zdań, z których jedno (mające charakter kontrowersyjny) nazwiemy konkluzją, a pozostałe przesłankami, których zadaniem jest uzasadnić (wesprzeć) konkluzję, po to, by została uznana przez kogoś, do kogo argument jest skierowany. Oczywiście odrzucamy wszelkie przesłanki (i konkluzje), które są: subiektywne, niepowtarzalne, opierające się jedynie na psychicznych i jednostkowych spostrzeżeniach, gdyż rozważany przez nas argument ma mieć charakter powtarzalny i intersubiektywny. W przypadku argumentu przesłanki są zazwyczaj zdaniami uznanymi (na jakiejś racjonalnej podstawie), choć nie muszą one być empirycznie sprawdzalne, jak chciał św. Tomasz z Akwinu, i mają skłonić odbiorcę do uznania konkluzji, która przed sformułowaniem argumentu nie jest uznana. Argument jest materialnie poprawny, jeśli przesłanki są prawdziwe (lub wysoce prawdopodobne), zaś jest formalnie poprawny (*sound*), jeśli jest dodatkowo oparty na niezawodnym schemacie wnioskowania, czyli gdy konkluzja logicznie wynika z przesłanek. Czyli w przypadku argumentu (argumentacji), prawdziwość bądź pewnego rodzaju pewność przysługująca przesłankom ma zostać przeniesiona na konkluzję. Im pewniejsze będą przesłanki, tym pewniejsza będzie konkluzja. Ujmując to jeszcze inaczej, w przypadku argumentu chodzi o wprowadzenie do czyjogoś systemu przekonań zdania (przekonanie kogoś do uznania nowego zdania), na podstawie zdań przez niego wcześniej uznanych.

W innym, dość szczególnym ujęciu, tym, co się przenosi z przesłanek na konkluzję, jest treść. Szczególnym przypadkiem argumentacji jest dowód. Pojęcie dowodu (formalnego) zostało ściśle zdefiniowane w obrębie logiki i podstaw matematyki przez Davida Hilberta¹⁴. Właśnie tak pojęty dowód przenosi prawdę z przesłanek na konkluzję, gdyż niemożliwa jest sytuacja, w której równocześnie przesłanki stałyby się zdaniami prawdziwymi, a konkluzja zdaniem fałszywym. O dowodach formalnych mówi się również, że przenoszą one treść z przesłanek na konkluzję w tym sensie, że treść zawarta w konkluzji „zawiera” się już w przesłankach. W tym sensie dedukcja, oparta na dowodzie formalnym, nie

¹⁴ Hilbertowskie pojęcie dowodu formalnego, jako ciągu formuł spełniającego pewne warunki, ma swoje odmiany, np. dowód w postaci tablic analitycznych. Te dowody są obiektami syntaktycznymi. Frege sprzeciwiał się takiemu rozumieniu dowodu, ale jego idee nie doczekały się jakiegoś znaczącego rozwinięcia.

dostarcza nowej treści, i takie poglądy ma wielu autorów, np. Marcin Tkaczyk¹⁵. Pogląd taki wydaje się zbyt pochopny, jeśli dotyczy dowodów, w których zostaje użyta przesłanka będąca definicją. W poprawnych dowodach za istnieniem Boga, jeśli w ogóle występują definicje¹⁶, są to definicje predykatów bądź nazw jednostkowych. Te drugie muszą spełniać warunek istnienia i jedyności, zaś obie wymóg eliminowalności, nietwórczości i niesprzeczności. Nas interesuje tutaj warunek nietwórczości, który wyraża się w tym, by dołączenie definicji do systemu nie skutkowało możliwością dowodzenia nowych twierdzeń (w starym języku). Taka nietwórczość jest całkiem naturalnym wymogiem, jednak definicje mogą być twórcze w innym, dość specyficznym, sensie. Gdyby definicje były nietwórcze pod każdym względem, matematyka i logika byłyby jałowe, a same definicje zbyteczne.

Specyficzną twórczość definicji najlepiej będzie wytłumaczyć na przykładzie. Teoria mnogości za swoje uniwersum ma zbiory, i z pomocą pojęcia zbioru da się zdefiniować, a może należałoby powiedzieć *imitować*, wiele różnych obiektów. Zdefiniowano pojęcie zbioru rozmytego (*fuzzy set*), które ma wiele różnych zastosowań¹⁷, co pokazuje, że skróty, którymi są definicje (szczególnie odnosi się to do definicji predykatów bądź funkcji), pozwalają *dojrzeć* jakieś nietrywialnie możliwości zastosowań – np. inżynierskich. Zbiór rozmyty, podobnie jak choćby para uporządkowana, są zbiorami, ale tak szczególnymi, że dzięki nim można poznawczo penetrować (poprzez wspomnianą imitację) wiele pojęć należących do naszego naturalnego obrazu świata. Powracając do zasadniczego zagadnienia tej części pracy, przyjmujemy, że dowieść istnienia Boga znaczy, w najbardziej podstawowym znaczeniu „doprowadzić kogoś (przekonać oponenta) do uznania zdania «Bóg istnieje»”. Ten *ktoś*, jest osobą racjonalną, jeśli jest gotów „[...] zrewidować swoje poglądy, gdy się okaże, że mogą one zostać ulepszone”¹⁸. TN, podając taki argument (dowód), podaje go zazwyczaj w formie językowej, choć szerzej rzecz ujmując, wiadomo, że można

¹⁵ M. Tkaczyk, *Czy „ratio Anselmi” jest poprawnym wnioskowaniem?*, [w:] *Dowody ontologiczne*, red. S. Wszolek, dz. cyt., s. 108.

¹⁶ Być może zawsze muszą wystąpić.

¹⁷ A. Pownuk, *Zastosowanie teorii zbiorów rozmytych do oceny niezawodności konstrukcji budowlanych* (1.02.2015) http://www.google.pl/url?sa=t&rct=j&q=&esrc=s&source=web&cd=1&ved=0CCAQFjAA&url=http%3A%2F%2Fandrzej.pownuk.com%2Fpublications%2FPrezentacja.ppt&ei=qtT9VK-nKMPTU_a3jrgL&usq=AFQjCNFm9zE99KRmuO8VlWEBiDnoA&bvm=bv.87611401,d.bGQ.

¹⁸ G. Oppy; za B. Gębura, *Two criticism...*, dz. cyt., s. 141. Czeżowski w podobny sposób charakteryzował dowód w sensie psychologicznym. Por. B. Gębura, *Two criticism...*, dz. cyt., s. 144–145. Dzisiaj jednak podobne określenie w terminach *uzasadnionych przekonań* jest rozwijane za pomocą metod formalnych.

doprowadzić człowieka do uznania rozważanego zdania za pomocą innych środków niż językowe, ale wtedy wykracza to poza ramy TN. Dla mnie osobiście zagadką pozostaje właściwie fakt, że często, w kontekście mówienia o istnieniu Boga, używa się, wręcz z uporem, właśnie terminu „dowód”¹⁹. Święty Tomasz z Akwinu przeciwstawiał się tej praktyce, nazywając swoje argumenty „drogami” (łac. *viae*). Być może taka praktyka jest spowodowana tym, że niektóre spośród tych argumentów mają rzeczywiście charakter dedukcyjny, a wtedy są formalizowalne (a nawet zostały sformalizowane) w jakimś systemie formalnym, czyli stają się dowodami w sensie całkowicie ścisłym, jak na przykład: dowód Gödla²⁰, niektóre wersje dróg Tomaszowych, czy też jeszcze inne wersje dowodu św. Anzelma²¹. W matematyce klasycznej dowody istnienia mają charakter konstruktywny, w sensie szerszym od ściśle rozumianego *konstruktywizmu*, co znaczy, że obiekt, którego istnienie zamierzamy wykazać, zasadniczo powinien zostać skonstruowany, a wtedy konstrukcję (wynik konstrukcji) obiektu utożsamiamy z istniejącym obiektem²². W przypadku dowodów za istnieniem Boga o takiej konstrukcji obiektu, obojętnie w jaki sposób rozumianej, nie może być mowy. Jedyne, o czym można mówić, to o pewnej *konstrukcji* pojęcia Boga. W literaturze spotkać można jeszcze dwa odmienne sensy rozumienia dowodów za istnieniem Boga: wedle pierwszego dowody są wykazaniem tego, że pojęciem Boga można się posługiwać w sposób niesprzeczny (Gödel w dyskusji z Carnapem); wedle drugiego – wykazaniem, że indywidualna pozycja *Boga*, rozumianego jako deskrypcja określona, jest zajęta (Duży)²³.

Sam termin „Bóg”, w rozważanym kontekście, jest dwuznaczny w sensie interpretacji jego kategorii językowej. Może być rozumiany, w obrębie TN: jako nazwa (własna) bądź jako deskrypcja określona. Sprawa ta nie została, o ile mi wiadomo, ostatecznie rozstrzygnięta, a nawet wyczerpująco rozważona. Zresztą sprawa nazw i deskrypcji posiada wiele różnych wersji i każda z nich ma swoje *pro* i *contra*. Ja skłaniam się ku temu, by rozumieć ten termin jako deskrypcję określoną (bądź nawet nieokreśloną²⁴), gdyż traktowanie go jako nazwy własnej

¹⁹ Sam w niniejszej pracy stosuję tę praktykę.

²⁰ Por. przedstawienie tego dowodu w zmienionej notacji K. Świrydowicz, *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004, s. 224–225.

²¹ Obszerne omówienie tego dowodu i pokrewnych wersji w *Dowody ontologiczne...*, dz. cyt., passim.

²² Czasem (klasycznie) można wykazać istnienie przez dowód nie wprost.

²³ To ujęcie jest bardzo skomplikowane. Można je znaleźć w: M. Duży, *Dowody ontologiczne...*, dz. cyt., passim. Por. również M. Duży, B. Jespersen, P. Materna, *Procedural semantics for hyperintensional logic*, Dordrech 2010, rozdz. 1.

²⁴ Oczywiście zamiana deskrypcji określonej na nieokreśloną ma rewolucyjny charakter. Musi to być jednak przedmiotem samodzielnych badań.

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 metajęzyka²⁵.

Przywołajmy jeszcze w tej sprawie św. Tomasza z Akwinu, który tak kończy swoje pięć dróg²⁶: (1.) „Ergo necesse est devenire ad aliquod primum movens, quod a nullo movetur, et hoc omnes intelligunt Deum”; (2.) „[E]rgo est necesse ponere aliquam causam efficientem primam, quam omnes Deum nominant”; (3.) „Ergo necesse est ponere aliquid quod sit per se necessarium, non habens causam necessitatis aliunde, sed quod est causa necessitatis aliis, quod omnes dicunt Deum”; (4.) „Ergo est aliquid quod omnibus entibus est causa esse, et bonitatis, et cuiuslibet perfectionis, et hoc dicimus Deum”; (5.) „Ergo est aliquid intelligens, a quo omnes res naturales ordinantur ad finem, et hoc dicimus Deum”. Święty Tomasz odnosił się w tych drogach do *aliquid* (czegoś), czyli tego jedynego Bytu, wskazanego jednoznacznie przez odpowiednią, dla poszczególnej *viae*, deskrypcji określonej. Jakimś problemem staje się to, że *quod omnes dicunt Deum* nie może być dane inaczej, niż poprzez deskrypcję, a w konsekwencji może jednak nazwa „Bóg” nazywa deskrypcje. Zaś wedle Bocheńskiego byłyby to cechy bądź orzeczniki, z których pierwsze cztery pochodzą z dróg Tomaszowych, a ostatnia, również od Tomasza, ale skądinąd: „pierwszy poruszający”; „pierwsza przyczyna” bądź „pierwszy działający”; „pierwszy byt”; „ten, którego nic zewnętrznego nie prowadzi do celu”; „ten, który zapełnia wszystkie miejsca”²⁷. Nawiązując tutaj do znanego rozróżnienia Donnellana pomiędzy *atrybutywnym* a *referencyjnym* użyciem deskrypcji określonych, można by twierdzić, iż św. Tomasz miał na myśli użycie referencyjne. Sprawa ta jest ciekawa sama w sobie i wymagałaby pogłębionego studium.

Wnioskami z tej części pracy są:

- [Spostrzeżenie 1.]: TN dowodzi istnienia Boga.
- Interpretacja tego, co można uzyskać za pomocą takich dowodów, jest potrójna: można doprowadzić do uznania zdania „Bóg istnieje”; można

²⁵ Podobny pogląd na tę sprawę jest znany. Na przykład podobnie uważał Kant. Por. *Dowody ontologiczne*..., dz. cyt., s. 144. Zbliżone rozważania można znaleźć u Hegla. Por. *Dowody ontologiczne*..., dz. cyt., s. 164–166.

²⁶ W nawiasach podaję numer *drogi Tomaszowej*. Cytuję za I. Andrzejuk, „*Drogi*” św. Tomasza z Akwinu jako próba zastosowania metafizyki w tradycyjnej problematyce dochodzenia do istnienia Boga, draft. W pracy Tkaczyka (*Czy „ratio Anselmi”*..., dz. cyt., s. 96) cytował ze św. Tomasza zawiera słowo *moveatur*, a większość źródeł podaje *movetur*. Rozważania te są też częściowo oparte na pracy I. Bocheńskiego „Istota i istnienie Boga”, której maszynopis jest w posiadaniu p. Pawła Winiewskiego.

²⁷ Por. I. Bocheński, tamże, s. 63.

wykazać możliwość niesprzecznego posługiwania się terminem „Bóg”; można wykazać, że „indywidualna pozycja Bóg” jest zajęta.

- Termin „Bóg” jest raczej deskrypcją określoną, aniżeli nazwą, ale może być rozumiany jako (meta)nazwa własna deskrypcji określonej.

3. Poznanie Boga za pomocą rozumu naturalnego, tak jak to się dzieje wedle TN, jest utrudnione, na co wskazywał Pius XII w encyklice *Humani generis*. Papież uważał, że zasadniczo sam umysł jest zdolny do poznania zarówno „jedynego osobowego Boga”, jak i „prawa naturalnego, które Stwórca wypisał w naszych duszach”. Jednak: „[p]rawdy dotyczące Boga oraz relacji pomiędzy Bogiem a ludźmi, przekraczają w sposób absolutny porządek rzeczy podpadających pod zmysły [...]. Rozum ludzki natomiast w poszukiwaniu takich prawd napotyka trudności wynikające z wpływu zmysłów i wyobraźni oraz ze złych skłonności spowodowanych przez grzech pierworodny. Sprawia to, że w tych dziedzinach ludzie łatwo sugerują się błędem lub przynajmniej niepewnością w tym, czego nie chcą uznać za prawdę”²⁸. *Katechizm Kościoła katolickiego* [dalej: KKK] stwierdza, że człowiek potrzebuje światła Objawienia Bożego do mówienia o Bogu. Natomiast mówienie o Nim, czyli język, z pozycji czystego rozumu jest pierwotnie ograniczone, mianowicie przez ograniczenia naszego poznania. Według KKK podstawą do mówienia o Bogu jest *objawione* podobieństwo pomiędzy Bogiem a człowiekiem. Jak mówi Księga Mądrości 13, 5: „bo z wielkości i piękna stworzeń poznaje się przez podobieństwo ich Stwórcę”. Język powinien być w sposób ciągle ulepszany, by nie pomylić z naszymi wyobrażeniami Boga „niewypowiedzianego, niepojętego, niewidzialnego i nieuchwytnego”²⁹. W KKK jest powiedziane, że „[s]łowa ludzkie pozostają zawsze nieadekwatne wobec tajemnicy Boga” (nr 42). Równocześnie Sobór Laterański IV mówi, że kiedy mówimy o tym podobieństwie, to „...zawsze niepodobieństwo między nimi jest jeszcze większe” i powołując się na św. Tomasza z Akwinu, kiedy mówimy o Bogu „nie możemy określić, kim On jest, ale wyłącznie kim nie jest”³⁰.

4. Obecnie spróbujemy ustalić sposób rozumienia teologii apofatycznej [dalej: TA – zwanej również *via negativa*], ze względu na to, iż znane jest wiele takich sformułowań. Ponieważ w istocie TA jest formą pewnego zakazu, tezy

²⁸ Encyklika *Humani generis*; cyt. za *Katechizm Kościoła katolickiego*, 37. To podobieństwo jest objawione. Nie wiadomo, z jakiego powodu TN miałyby uznać je za naturalne dla rozumu.

²⁹ Liturgia św. Jana Chryzostoma, *Anafora*. Por. *Katechizm Kościoła katolickiego*, 43.

³⁰ Św. Tomasz z Akwinu, *Summa contra gentiles*, I, 30; cyt. za KKK 43. Por. także J. A. Buijs, *The negative theology of Maimonides and Aquinas*, „Review of Metaphysics” 41 (1988).

ją tworzące różnią się pod względem mocy tego zakazu. Wydaje się, że najmocniejszym jej sformułowaniem jest następujące, w postaci dwóch głównych tez³¹:

(ENT): Jeśli chodzi o istnienie Boga, to możemy wiedzieć, że On istnieje; jeśli chodzi o Jego istotę, to nie możemy jej poznać.

(SNT): Wyłącznie terminy negatywnie orzekane o Bogu są sensowne; terminy orzekane afirmatywnie są pozbawione sensu.

Pierwsza z tez ma charakter epistemologiczny, zaś druga semantyczny; pierwsza z nich jest silniejsza i pociąga drugą, którą można doprecyzować w dwóch wariantach:

(SNT1): Termin „Bóg” nie może być podmiotem w zdaniu afirmatywnym; „Bóg” może jedynie być podmiotem w zdaniu negatywnym.

(SNT2): Nie możemy sensownie rozprawiać o Bogu, mówiąc, jaki On „jest”; możemy jedynie sensownie rozprawiać o Bogu, mówiąc, jaki On „nie jest”³².

Z kolei te dwie tezy są ze sobą powiązane w ten sposób, że (SNT1) mocniej ogranicza zakres sensownych wypowiedzi o Bogu niż (SNT2)³³.

Otóż powyższe tezy charakteryzujące TA mogą być rozumiane w dwóch różnych sensach, i przez to TA może też być podwójnie interpretowana. Pierwszy sens, najpowszechniej spotykany, nazwiemy *przedmiotowym*, ma on określać zasady uprawiania samej TN, tak jak została wcześniej określona. Wedle tego rozumienia TA możemy o Bogu wypowiadać tylko sądy negatywne, i jest to jedyny sposób uprawiania TN³⁴. Drugi sposób nazwiemy *metapredmiotowym*, ma on określać ograniczenia, które wynikają z samego określenia teologii naturalnej i jej własności. Druga interpretacja TA jest wynikiem refleksji nad samą TN, a tezy formułujące TA są w istocie wnioskami płynącymi z takiej refleksji.

Wnioskiem z tej części jest to, że:

- Tezy formułujące TA wynikają, na poziomie metateoretycznym, z refleksji nad TN.
- [Spostrzeżenie 2.] Tezy TA formułują samoograniczenie TN.

³¹ Por. J. A. Buijs, *The negative theology...*, dz. cyt., s. 727–728.

³² Por. tamże.

³³ Por. tamże, s. 727.

³⁴ Sprawa ta staje się bardziej złożona, kiedy pojawiają się słabsze wersje TA, np. u Majmonidesa.

5. Cały argument przeciwko teologii naturalnej wygląda następująco:
- [Założenie 1.] Teologia naturalna (TN) jest jedyną teologią racjonalną.
 - [Wniosek z def. TN] TN opiera się na rozumieniu naturalnym i doświadczeniu potocznym.
 - [Spostrzeżenie 1.] TN dowodzi istnienia Boga.
 - [Spostrzeżenie 2.] Tezy tworzące TA wynikają³⁵ z TN i formułują jej samoograniczenie.
 - [Wniosek ze spostrzeżenia 2.] TA zabrania możliwości mówienia i wiedzy o Bogu, tzn. *jaki* On jest.
 - [Postulat 1.] Powinniśmy (przynajmniej częściowo) móc wiedzieć, jaki Bóg jest.
 - [Wniosek] TN nie jest jedyną teologią racjonalną.

Uzasadnienie dla [Postulatu 1.]:

1. Bóg jest raczej kimś (osobą) aniżeli czymś. (z użyteczności i doświadczenia potocznego)
2. Bóg jest dobry. (z użyteczności i doświadczenia potocznego)
3. Bóg jako osoba może podejmować działania. (z użyteczności i doświadczenia potocznego oraz 1.)
4. Jeśli Bóg pozwala ludziom wiedzieć o sobie, że istnieje, i Bóg nie pozwala wiedzieć (przynajmniej częściowo) jaki jest, to Bóg nie jest dobry.
5. Bóg nie pozwala nam wiedzieć o sobie, że istnieje lub Bóg pozwala wiedzieć (przynajmniej częściowo), jaki On jest. (z 4., 2., i *modus ponens*)
6. Bóg pozwala nam wiedzieć, że On istnieje. (ze [Spostrzeżenia 1.]
7. Bóg pozwala nam wiedzieć, jaki On jest. (z 5., 6., i reguły opuszczania alternatywy)
8. Bóg powinien podać nam *dane* potrzebne do tego, by wiedzieć (częściowo), jaki On jest³⁶. (z 7.)
9. Zatem: [Postulat 1.] Powinniśmy (przynajmniej częściowo na podstawie *danych*) móc wiedzieć, jaki Bóg jest.

³⁵ Termin „wynikają” jest tutaj użyty w dość specyficznym sensie, mianowicie takim, iż jest mało wiarygodne twierdzić, że tezy TN są prawdziwe, i równocześnie, że tezy TA są fałszywe.

³⁶ Rozum potrzebuje pewnych dodatkowych danych (poza doświadczeniem potocznym), by mówić pozytywnie o Bogu i aby wiedzieć jaki On jest – te dane zwiemy Objawieniem Boga. Na podstawie powyższego argumentu jest to bardzo prawdopodobne, że takie Objawienie istnieje.

Abstrakt

Pewna krytyka teologii naturalnej

W artykule sformułowano argument, którego zadaniem było zakwestionowanie teologii naturalnej jako samodzielnej dyscypliny oraz wskazanie, że objawienie Boga jest konieczne, by o Nim mówić i w Niego wierzyć.

Słowa kluczowe: objawienie, teologia naturalna, teologia apofatyczna, negacja, poznanie Boga

Abstract

A critique of natural theology

In this paper the Author critically discusses the ways of understanding negative and natural theology. Subsequently, he makes an attempt to construct an argument against natural theology as insufficient mean to formulate a nontrivial statement about God.

Keywords: natural theology, negative theology, God, negation, revelation

Bibliografia

- Andrzejuk I., „Drogi” św. Tomasza z Akwinu jako próba zastosowania metafizyki w tradycyjnej problematyce dochodzenia do istnienia Boga, draft.
- Buijs J. A., *The negative theology of Maimonides and Aquinas*, „Review of Metaphysics” 41 (1988), s. 723–738.
- Dłubacz W., *Teologia naturalna*, słownik Polskiego Towarzystwa Tomasza z Akwinu. *Dowody ontologiczne*, red. S. Wszolek, Kraków 2011.
- Duży M., *Dowody ontologiczne św. Anzelma*, [w:] *Dowody ontologiczne*, red. S. Wszolek, Kraków 2011, s. 35–68.
- Duży M., Jespersen B., Materna P., *Procedural semantics for hyperintensional logic*, Dordrech 2010.
- Gębura B., *Two criticism of natural theology*, „Zagadnienia Filozoficzne w Nauce” 2014 nr 54, s. 127–154.
- Gierulanka D., *O swoistości poznania matematycznego*, Warszawa 1962.
- Katechizm Kościoła katolickiego*, Pallottinum 1994.
- Machery E., *Doing without concepts*, Oxford 2009.
- Margolis E., Laurence S., *Concepts*, [w:] *The Stanford encyclopedia of philosophy*, ed. E. Zalta, <http://plato.stanford.edu/archives/spr2014/entries/concepts/> (1.02.2015).
- Pownuk A., *Zastosowanie teorii zbiorów rozmytych do oceny niezawodności konstrukcji budowlanych*, Gliwice 2001, <http://fbc.pionier.net.pl/id/oai:delibra.bg.polsl.pl:2578> (1.02 2015).

Świrydowicz K., *Podstawy logiki modalnej*, Poznań 2004.

Tkaczyk M., Czy „ratio Anselmi” jest poprawnym wnioskowaniem?, [w:] *Dowody ontologiczne*, red. S. Wszolek, Kraków 2011, s. 86–110.