

Anna BROŻEK, ks. Stanisław WSZOŁEK
Papieska Akademia Teologiczna w Krakowie

METAFIZYCZNE UWARUNKOWANIA ANALOGICZNEGO JĘZYKA RELIGIJNEGO

Z pojęciem analogii związane są przynajmniej dwie warte podjęcia kwestie. Pierwsza – to kontynuacja wysiłków ścisłego opracowania teorii analogii. Sprawa ta, po zachęcającym początku w Kole Krakowskim, stała w martwym punkcie¹. Druga kwestia – to problematyczność poznania analogicznego, które jest ułomnym sposobem poznania, mimo swej widocznej i znaczącej obecności zarówno w myśleniu potocznym, jak i naukowym. Obie kwestie mogą być powiązane. Jeśli procedury analogiczne są – jak chcą niektórzy – nieuleczalnie chore, to zahamowanie badań nad formalizacją analogii może być skutkiem utajonego rozpoznania choroby. W niniejszej pracy podejmiemy próbę zdiagnozowania problemu analogii w odniesieniu do języka religijnego. Od jego wyjaśnienia zależy bowiem klimat, w którym dalsze prace mogą być kontynuowane.

Ułomność poznania *per analogiam*, krótko mówiąc, polega na tym, że analogiczne rozumowania są zawodne, a orzekanie analogiczne – niejasne. Chociaż posługujemy się analogią na każdym kroku, jej ograniczenia najpełniej widać w kontekście teologicznym. W XX wieku Ludwig Wittgenstein w ten sposób pisał o użyciu analogii w języku religijnym:

Ale porównanie musi być porównaniem do czegoś. I jeśli mogę opisać fakt za pomocą porównania, to muszę również być w stanie porównanie to opuścić i opisać fakt bez jego pomocy. W naszym zaś przypadku, gdy tylko próbujemy porównanie opuścić i po prostu wyrażać kryjące się za nim fakty. Stwierdzamy, że takich faktów nie ma².

Wittgenstein stawia problem ostro: analogia łączy rzecz porównywaną z inną rzeczą, do której jest porównywana. Sensownie zestawiać w ten sposób możemy jednak tylko takie dwa przedmioty, o których coś

¹ Mamy na myśli prace Bocheńskiego, Drewnowskiego, Salamuchy i innych. Warto od razu powiedzieć, że w pracach wspomnianych autorów chodzi przede wszystkim o analogię znaczeń.

² L. Wittgenstein, *Uwagi o religii i etyce*, Kraków 1995, s. 82–83.

wiemy: tylko wtedy możemy stwierdzić zachodzenie relacji podobieństwa. Możliwość porównania nie zachodzi, gdy o jednym z członów relacji nie mamy żadnej wiedzy. A w takiej sytuacji jesteśmy, gdy chcemy cokolwiek porównywać do Boga. Wniosek wydaje się oczywisty: nie możemy posiadać „analogicznej wiedzy” o Bogu, a wyrażenia stosowane do Boga są pozbawione sensu.

Poniżej spróbujemy podważyć ten wniosek. Będziemy argumentować, że konkluzja Wittgensteina odnośnie analogii w teologii jest nietrafna, ale tylko za cenę uznania pewnego założenia o charakterze metafizycznym. Plan artykułu jest następujący. Na początku przypomnimy krótko klasyczną koncepcję analogii znaczenia i związany z nią problem analogicznego poznania. Następnie przedstawimy kilka zagadnień teologicznych, związanych z analogią; zwrócimy mianowicie uwagę na język Pisma Świętego, następnie na orzekanie analogiczne jako alternatywę dla teologii apofatycznej oraz na scholastyczną teorię *analogia entis*. W końcu zastanowimy się nad pytaniem o konieczne założenia ontologiczne usprawiedliwiające język analogiczny.

ANALOGIA

Pojęcie, użycie i wątpliwości

Greckie słowo *αναλογία* jest złożone z dwóch członów: z przysłówka *ανα*, który wskazuje na ruch w górę i w dół lub jakiś stan zwielokrotnienia (np. ‘po dwa’, ‘po trzy’), oraz rzeczownika *λογος*, który ma wiele znaczeń oscylujących wokół rozumnego (racjonalnego) ‘słowa’. Już od czasów pierwszego teoretyka analogii, Arystotelesa, rozważa się ją głównie jako fenomen językowy, aczkolwiek uwagi Stagiryty wykraczają poza kontekst języka. Arystoteles odróżniał w języku potocznym trzy rodzaje wyrażen ze względu na możliwe znaczenia: wyrażenia jednoznaczne, wieloznaczne oraz analogiczne. Wyrażenie jest jednoznaczne, jeśli nie ma wątpliwości co do interpretacji jego znaczenia: niezależnie od kontekstu wiemy, co ono znaczy. Wyrażenie wieloznaczne posiada co najmniej dwa różne znaczenia. Użyte w różnych kontekstach oznaczać może zupełnie odmienne, nie powiązane ze sobą przedmioty. Przykładem wyrażenia wieloznacznego jest polskie słowo ‘zamek’ odnoszące się zarówno do urządzenia służącego do zamykania i otwierania drzwi, jak i do budowli, w której mieszkali średniowieczni królowie i rycerze. Trzeci typ wyrażen nazywa Arystoteles analogicznymi. Znaczenia analogiczne są różne w różnych kontekstach, ale zachodzą między nimi pewne podobieństwa. Aby wyjaśnić bliżej fenomen analogicznych wyrażen, przyjrzyjmy się przykładom:

- (1) Poeta jest smutny. Wiersz jest smutny.
- (2) Rozumienie jest umysłowym oglądaniem.
- (3) Człowiek człowiekowi wilkiem.

W przykładzie (1) mamy do czynienia z dwoma zdaniami, w których występują równokształtne napisy. Czy, mimo iż są identyczne, napisy te znaczą to samo? Wydaje się, że czym innym jest „smutek” człowieka, a czym innym „smutek” wiersza. Z drugiej strony „smutny” nie jest tu po prostu słowem wieloznacznym (takim, jak przywołany wyżej „zamek”), a znaczenia wyrażenia „smutny” w przykładzie (1) mają ze sobą coś wspólnego³. W terminologii scholastycznej to, co wspólne między znaczeniami słowa „smutny” w obu zdaniach nazywane było „analogią atrybucji”. Arystoteles zasadność użycia tego samego słowa w odmiennych, aczkolwiek podobnych sensach, tłumaczył związkami przyczynowymi między przedmiotami, które określamy terminami analogicznymi⁴. Mówiąc precyzyjniej, wiersz nazywamy smutnym ze względu na to, że jest skutkiem czyjegoś smutku (na przykład smutku poety) lub wywołuje czyjś smutek (na przykład smutek czytelnika)⁵. „Smutna”, w sensie pierwotnym, może być tylko osoba. Wiersz nazywamy „smutnym” analogicznie ze względu na c o ś i n n e g o, tj. smutek człowieka.

Przykłady (2) i (3) ilustrują analogię proporcjonalności, stwierdzającą podobieństwo dwóch stosunków. Zdanie (2) – przykład na analogię proporcjonalności wewnętrznej – rozumiemy jako zestawienie relacji oglądania do oka z relacją rozumienia do umysłu. W pewnym (analogicznym) sensie rozumienie jest dla umysłu tym, czym widzenie dla oka, czyli jego funkcją, zadaniem. „Oglądanie” jest czynnością oka i w odniesieniu do oka możemy zrozumieć to wyrażenie dosłownie. Kiedy jednak mówimy, że „myślenie jest oglądaniem”, używamy przenośni. Umysł „ogląda” nie w sensie dosłownym, a analogicznym. Zdanie (2) nie może być odczytane literalnie: myślenie nie jest oglądaniem w zwykłym (literalnym) sensie tego słowa. Podobnie jest z naszym kolejnym przykładem. Gdy zdanie (3) odczytamy literalnie, rozpoznamy je jako przesunięcie kategoriałne. Prze-

³ Wątpliwe jest także, czy w wyrażeniach „smutny Sokrates” i „smutny Platon” wyraz „smutny” ma takie samo znaczenie. Zdroworozsądkowo rzecz ujmując, znaczeniom „smutnego” w odniesieniu do Platona i Sokratesa jesteśmy skłonni przyznać większe podobieństwo niż w odniesieniu do wiersza i poety.

⁴ Przyczyna w analogii atrybucji może być sprawcza, wzorcza lub celowa; por. Z. W o l a k, *Analogia w filozofii i nauce*, „Zagadnienie Filozoficzne w Nauce” 30:2002, s. 90 n.

⁵ Tę analogiczność dałoby się, być może, zastąpić użyciem precyzyjniejszych niż przymiotnik imiesłowów. Wiersz może być „zasmucający”, czytelnik – zasmucony. Inny, klasyczny przykład na tę analogię, to „zdrowy pokarm” i „zdrowy człowiek”, gdzie przymiotnik określający pokarm możemy zastąpić imiesłowem „uzdrawiający” lub „zachowujący zdrowie”

cięż żaden człowiek nie jest wilkiem. W naszym języku jednakże tego typu zdania często się pojawiają i nie mamy poczucia ich bezsensowności. Zdanie (3) na ogół zrozumiemy tak: istnieje pewna cecha wilka, którą posiada także człowiek (a która ujawnia się w jego relacji do innego człowieka). W takiej interpretacji wyrażenie (3) jest po prostu elipsą i można je sparafrazować mówiąc: człowiek jest dla człowieka jak wilk, tzn. zły, groźny, niebezpieczny. Ten rodzaj analogii określa się mianem proporcjonalności zewnętrznej (metaforycznej).

Mimo wyraźnych różnic (pierwszy typ analogii oparty jest na zasadzie przyczynowości, pozostałe dwa bazują na podobieństwie cech lub funkcji między przedmiotami), wszystkie trzy typy analogii mają wspólne rysy. We wszystkich trzech przypadkach zestawione są dwa przedmioty: wiersz i poeta, oko i umysł oraz człowiek i wilk. We wszystkich zestawienie przedmiotów użyte jest w celu przybliżenia lub objaśnienia. W zdaniu (2) funkcja oka służy do przybliżenia mniej znanej funkcji umysłu. W przykładzie (3) cecha człowieka jest opisana poprzez odwołanie się do stereotypowej cechy wilka. Wzięte z osobna zdania w przykładzie (1) nie zawierają wprawdzie porównania, ale zestawione pokazują, że smutek wiersza można wytłumaczyć przyczynowo przez smutek poety.

Analogiczne użycie wyrażen (analogia znaczeń) zdaje się mówić coś o ludzkim sposobie myślenia. Rozpoznawanie podobieństw między przedmiotami, które umożliwia ich porównanie, jest jednym z podstawowych sposobów poznania świata. Według legendarnego przekazu Pitagoras z Samos – na podstawie faktu, że między wielkościami przedmiotów wydających zgodnie brzmiące dźwięki zachodzą proporcje matematyczne – wnioskuje *per analogiam*, że liczba jest przyczyną porządku całej rzeczywistości. Od pitagorejczyków pochodzi też słynna analogia człowieka i świata jako makro- i mikrokosmosu. Pełne przenośni są dialogi platońskie. Filozof z Aten wykorzystuje w nich, na przykład, metaforę garncarza lepiącego naczynia według idei-formy, proces ludzkiego poznania obrazuje zaś wizją słynnej „platońskiej jaskini”. W doktrynie Arystotelesa myślenie analogiczne przejawia się w sposobie patrzenia na świat fizyczny. Stagiryta szuka podobieństw rzeczy naturalnych: na przykład wszystkie różnorodne drzewa egzemplifikują formę jednego, idealnego. W okresie średniowiecza analogie odgrywały zasadniczą rolę w bezpośrednich poprzedniczkach nauk empirycznych – astrologii, alchemii praktykach okultystycznych. Uczniowie kultuwujący bazowali na „zewnętrznych” i „wewnętrznych” podobieństwach między badanymi przedmiotami i zjawiskami.

Analogiczność myślenia, choć dawno została zauważona, ostatnio stała się jednym z podstawowych zagadnień w naukach kognitywnych. Ana-

logię w kognitywistyce określa się jako „przesunięcie” między dwoma poznanymi pojęciami dokonane w celu zrozumienia zagadnienia mniej znanego z pomocą zagadnienia znanego lepiej. Schematy poznawcze raz nauczone, służą za model mentalny dla rozumienia nowych dziedzin. Kluczowy w myślowej analogii jest proces rzutowania (ang. *mapping*), czyli rozumienia jednej sytuacji przez inną. Sytuacja znana (źródło) staje się sposobem tłumaczenia sytuacji nowej. Analogiczny sposób myślenia umożliwia więc przyswojenie nowych informacji o świecie. Nowe poznawcze treści adaptujemy do swojego systemu wiedzy, a przeszłego doświadczenia używamy w celu scharakteryzowania i sklasyfikowania nowopoznananych obszarów rzeczywistości. Przyswajamy informacje, dopasowując je do już znanych schematów poznawczych⁶. Dzięki wykorzystaniu posiadanych już schematów nie tylko przyswajamy nową wiedzę, lecz także rozwiązujemy większość napotykanych problemów.

Nie trzeba dodawać, że analogia myślenia tłumaczy fenomen pojawiania się analogii w języku; analogia językowa zdaje się mieć podłoże w sposobie poznawaniu świata. Podchodzimy do świata z pewną założoną „bazą teoretyczną”. Poznajemy nowe rzeczy (zjawiska), starając się je „dopasować” do zdobytej wcześniej wiedzy⁷. Językowa analogia wydaje się być konsekwencją analogicznego myślenia. Związki między poznaniem analogicznym a analogicznym sposobem wyrażania się można obserwować tak w poznaniu (języku) potocznym, jak i poznaniu (języku) naukowym.

W praktyce naukowej rozumowaniem przez analogię nazywa się takie sposoby myślenia, w których na podstawie podobieństwa przedmiotów pod pewnym względem wnosi o innych ich podobieństwach. Tak rozumiana analogia jest między innymi podstawą indukcji. Leży więc u podstaw metodologii nauk empirycznych. W nowożytnym rozwoju nauki można zaobserwować przejście od szeroko rozumianej analogii metaforycznej do węższej (strukturalnie) rozumianej analogii proporcjonalności⁸. Podczas gdy dociekania myślicieli średniowiecznych przesycone były myśleniem metaforycznym, wraz z rozwojem nauki nowożytnej posługiwano się coraz częściej stosunkami strukturalnymi, czyli zaczęto akcentować podobieństwa schematyczne, formalne, a szczególnie (od czasów

⁶ Nie poruszamy tu na pewno ważnej i ciekawej, lecz trudnej kwestii, w jaki sposób owe schematy powstają i jak „istnieją” w naszym umyśle czy mózgu.

⁷ Warto w tym miejscu przypomnieć słowa Arystotelesa z *Fizyki* (184a): „Naturalna droga prowadzi od tego, co lepiej znane i dla nas jaśniejsze, do tego, co z natury jest jaśniejsze i lepiej znane”.

⁸ Por. D. Gentner, M. Jeziorski, *The Shift from Metaphor to Analogy in Western Science*, [w:] *Metaphor and Thought*, ed. A. Ortony, Cambridge 1993, s. 447–478.

Galileusza) podobieństwa w opisie matematycznym różnych sfer rzeczywistości. Owo przejście od metaforycznych do matematycznych opisów fizycznego świata można nazwać „dążeniem do jednoznaczności”⁹. Nowożytna wizja nauki przyrodniczej – nauki pewnej i intersubiektywnie sprawdzalnej – źle znosiła niejednoznaczności, nawet w „osłabionej” formie analogii.

Wprawdzie od czasów Newtona pogardzano praktykami okultystycznymi i astrologią, a naukę chciano oczyścić z magicznych naleciałości, lecz analogicznego sposobu myślenia o świecie nie udało się wyeliminować. Analizy licznych przypadków odkryć naukowych i sposobów formułowania teorii zdają się wskazywać, że naukowiec posługuje się różnymi rodzajami rozumowania analogicznego oraz używa języka analogicznego i terminów analogicznych (szczególnie w heurystyce i w eksplikacji wiedzy). Oparte na podobieństwach myślenie zadziwiająco często okazuje się być płodne i skuteczne.

Oto kilka prostych przykładów. Stworzony przez Bohra model atomu skonstruowany został przez założenie podobieństwa między układem planetarnym (planety krążą wokół centrum – gwiazdy) a zachowaniem atomów (elektrony krążą wokół centrum – jądra). Marchlewski na podstawie tego, że chlorofil spełnia podobną funkcję w organizmie roślinnym jak hemoglobina w organizmie zwierzęcym, wyprowadził wniosek, że mają one podobną strukturę chemiczną. Mówimy o „fali” dźwiękowej i świetlnej, gdyż zauważono, że światło i dźwięk zachowują się podobnie jak woda. We wszystkich tych przypadkach dostrzeżono jakieś podobieństwo struktur, które pozwala o zjawisku nieznanym i niezbadanym mówić języku służącym do opisu zjawiska już znanego¹⁰.

Ale też nie-strukturalne analogie przyczyniły się do ważnych odkryć naukowych. Za przykład heurystycznej roli metafory w nauce uważa się porównanie chemicznej struktury genów do szyfru, poczynione przez E. Schrödingera w książce *Czym jest życie?* To porównanie i wprowadzenie pojęcia „kodu genetycznego” pozwoliło F. Crickowi i J. Watsonowi rozwikłać zagadkę struktury DNA, który to kod okazał się informacją „zaszyfrowaną” za pomocą kombinacji czterech kwasów.

Powszechność myślenia analogicznego nie była nigdy kwestionowana. Nie trzeba było jednak Wittgensteina, aby dostrzec problemy z analogią w tej dziedzinie, na potrzeby której teoria analogii została sformuło-

⁹ Warto jednak dostrzec upraszczające uogólnienie, jakie kryje się w tym stwierdzeniu. U Arystotelesa na przykład orzekanie analogiczne było wyrazem dążenia do jednoznaczności; zob. A. F u n k e n s t e i n, *Theology and the Scientific Imagination*, Princeton 1996, s. 35 n.

¹⁰ Więcej przykładów na analogiczne rozumowania w nauce można odnaleźć w książce: A. B i e l a, *Analogia w nauce*, Warszawa 1989.

wana – mianowicie w teologii¹¹. Sensowność wypowiedzi religijnych od samego początku była podważana. Już Ksenofanes jako pierwszy z filozofów zwrócił uwagę, że ludzie (błędnie) przypisują bóstwom swoje własne, ziemskie cechy. „Mniemają śmiertelni, pisał, że bogowie są urodzeni i mają strój, głos, kształt, jak oni”. I dodawał:

Etiopowie twierdzą, że bogowie ich są czarni i płaskonosi, a Trakowie, że są niebieskoocy i rudowłosi. A gdyby byki i konie i lwy posiadały ręce i mogły dzieła tworzyć, jak ludzie, to konie malowałyby postacie bogów podobne do koni i także ciała im dawały, a byki podobne do byków, takie dając im kształty, jakie dany gatunek posiada¹².

Ludzie zawsze wyobrażali sobie bogów na „swój obraz i podobieństwo”, a nawet szerzej – na podobieństwo świata stworzeń. Bądź to widzieli go podobnym sobie, bądź to utożsamiali z siłami działającymi w przyrodzie. Antropologizacjami przepełnione są wszystkie starożytne opowieści o bóstwach, a Biblia żydów, chrześcijan i muzułmanów nie stanowi wyjątku. Jej autorzy posługują się słowami zapożyczonymi z języka potocznego, używanego w czasach, w których poszczególne księgi powstawały. Tym samym dokonują antropologizacji Boga, dostosowując Jego wyobrażenie do znanych sobie faktów.

Wypowiadając się o Bogu, posługujemy się uproszczeniami; mówimy przecież o rzeczywistości transcendentnej w języku przystosowanym do nie-transcendencji. Jest to oczywistość wyływająca z kontrastu między nieskończonym Bogiem i skończonym stworzeniem. Stajemy zatem przed alternatywą: albo wypowiedzi o Bogu są bezsensowne, albo słów zawartych w tych wypowiedziach używamy w innych znaczeniach niż wtedy, gdy stosujemy je do opisu stworzenia. Aby ocalić sensowność dyskursu religijnego, słowa używane w języku religijnym muszą mieć odmienne od potocznego znaczenia, muszą znaczyć co innego niż te same słowa odniesione do świata. Sensowność jakiegokolwiek mowy o Bogu wymaga jednak uznania, że mimo różnic jest coś wspólnego między znaczeniami słów użytych w stosunku do świata i w stosunku do Transcendencji. Tak problem analogii wplata się w dyskusję o sensowności języka, w którym

¹¹ Jak wiadomo ważnym źródłem teorii analogii były teologiczne traktaty Gilberta z Poitiers i Alana z Lille, rozważające problem języka religijnego. Zainspirowani pismami Augustyna z Hippony autorzy ci podkreślali absolutną prostotę Boga. Skoro w Bogu nie można odzielić istoty od istnienia, jednej doskonałości od drugiej, to raczej muszą mieć greccy teologowie (jak pseudo-Dionizy), iż o Bogu nie da się twierdzić niczego pozytywnego. Lepiej jest posługiwać się metodą zaprzeczeń i twierdzić na przykład, że Bóg nie jest dobry (w sensie dobroci przypisywanej ludziom i rzeczom).

¹² Cyt. za: T a t a r k i e w i c z, *Historia filozofii*, t. 1, Warszawa 1970, s. 21. Przypomnijmy tylko, że Ksenofanes wypowiadał się o Bogu, mówiąc, że „cały jest myśleniem, patrzeniem, słuchaniem” oraz, że „zawsze trwa na tym samym miejscu nie poruszając się”.

mówimy o Bogu. W tę dyskusję włączył swój głos Wittgenstein, w przytoczonym we wstępie cytacie. Zarzut filozofa i jego konkluzję można streścić za pomocą następującego wniosku:

- Poznanie i orzekanie analogiczne opiera się na porównywaniu rzeczy mniej znanej do bardziej znanej.
- Bóg jest rzeczą absolutnie nieznaną.
- Zatem – wypowiedzi analogiczne o Bogu są bezsensowne.

Jaka jest linia obrony sensowności analogicznego dyskursu teologicznego przed takim atakiem? Wydaje się, że jedyną szansą jest podważenie drugiej przesłanki, która głosi, że nie mamy o Bogu żadnej wiedzy.

CO PRZEOCZYŁ WITGENSTEIN?

Rozpocznijmy od paru uwag odnoszących się do tradycji teologicznej, starając się pokazać, że przesłanka druga nigdy nie była do końca uznana przez teologów. Szczególną uwagę zwrócimy na język Pisma Świętego, metodę teologii określaną mianem *via negativa* oraz średniowieczną teorię na temat *analogia entis*.

Pismo Święte

Chrześcijanie wierzą, że Bóg objawia się w świecie, a przede wszystkim, że objawił się słowem w Piśmie Świętym. To przekonanie wydaje się podstawą myślenia analogicznego w teologii i jego usprawiedliwieniem¹³. Jakakolwiek interpretacja (dochodzenie do zrozumienia) Pisma Świętego jest możliwa tylko wtedy, gdy uznamy, że Biblia mówi o Bogu coś sensownego. Czy w samych słowach Biblii da się wyczytać świadomość konieczności tego założenia? Niewątpliwie w Piśmie Świętym pojawiają się dowody świadomości przepastnego braku proporcji między środkami wyrazu a treściami, które mają być wyrażone. Czytamy u Deutero-Izajasza: „Prawdziwie Ty jesteś Bogiem ukrytym, Boże Izraela, Zbawco!” (Iz 45, 15). Człowiek biblijny może uchwycić tylko znaki Bożej bliskości: płonący krzew, słup ognia, obłok, trzęsienie ziemi na Synaju. Gdy Mojżesz wyraża pragnienie oglądania oblicza Bożego, słyszy następującą odpowiedź: „Nie będziesz mógł oglądać mojego oblicza, gdyż żaden człowiek nie może oglądać mojego oblicza i pozostać przy życiu” (Wj 33, 20).

¹³ Zob. również inne cytaty z Pisma Świętego: Mdr 13, 5; Rz 12, 6; J 14, 9; Rz 18–20.

Zarówno w Starym, jak i w Nowym Testamencie, Bóg ma antropomorficzne cechy, mimo że autorzy biblijni starają się podkreślać Jego inność. Chociaż Boga nie mogą „objąć niebiosów najwyższych”, nie można Go ani zobaczyć, ani nawet Jego imienia wymawiać, to jednak „widzimy” Go przechadzającego się z Adamem w ogrodzie Eden, mocującego się z patriarchą Jakubem, „zmieniającego zdanie” w sprawie Sodomy pod wpływem argumentacji Abrahama. Nie inaczej jest w Nowym Testamencie, opowiadającym o postaci Jezusa Chrystusa jako najwyższym obrazie niewidzialnego Boga. Kto Go widzi, widzi Ojca (por. J 14, 9)¹⁴. Mamy tutaj oczywiście do czynienia z oglądem zapośredniczonym przez człowieczeństwo Jezusa, wyrażonym zwłaszcza w tym, że „oblicze” Boga objawia się w uniżeniu; Jezus zjawił się w postaci Sługi (por. Flp 2, 6–8). W Ewangeliach Bóg jest przyrównywany m. in. do Ojca i do Pasterza. W ten sposób nauczał o Bogu sam Jezus, który wypowiedział szereg porównań pomiędzy nieznanym światem (np. Królestwem Bożym) a zdaniami i przedmiotami znanymi ludziom z codziennego życia; w tym celu Jezus posługiwał się przypowieścią, będącą rodzajem porównania.

Możemy uogólnić te zdawkowe uwagi powiadając, że w celu wypowiedzenia dystansu – nieprzystawalności – Boga i człowieka, autorzy tekstów biblijnych posługują się obrazami, a nie pojęciami metafizycznymi, nawet wtedy, gdy próbują wypowiedzieć nowe treści. Pedersen zwrócił uwagę na analogiczność terminologii stosowanej przez św. Pawła w listach mających z założenia charakter edukacyjny. Typowe dla pism Pawłowych jest pedagogiczne wykorzystywanie powszechnie używanych terminów języka potocznego w nowych sensach tak, by wyrażały prawdę Nowego Przymierza. Wiele z tych słów, które w początkach chrześcijaństwa wierni musieli odczytywać metaforycznie, przekształciło się w „martwe metafory” i dziś rozumiemy je jednoznacznie. Przykładem jest greckie słowo $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$. Pierwotnie oznaczało ono po prostu „powrót podróżnika z dalekiej wyprawy”. Z czasem nabrało nowego znaczenia i oznaczało koniec kryzysu chorobowego. Święty Paweł używa go w znaczeniu, które dziś oddaje polskie słowo ‘zbawienie’. Słowo $\sigma\omega\tau\eta\rho\acute{\iota}\alpha$ w biblijnym kontekście miało oznaczać, że Chrystus zbawia nas, czyli leczy z choroby duszy i zachowuje w zdrowiu. Dodajmy, że tytułem $\sigma\omega\tau\epsilon\rho$ odznaczano także w czasach Chrystusa wielkich władców. Opierając się na podobnych przykładach Pedersen wypowiada następujące uogólnienie.

Przykłady te wystarczają, by pokazać uderzające podobieństwo między lingwistycznymi eksperymentami pierwszych filozofów a zabiegami teologów chrześcijańskich.

¹⁴ Por. 2 Kor 4, 4; Kol 1, 15; Hbr 1, 3.

W obu przypadkach nowy światopogląd prowadził do dyskursu, który wydawał się naruszać potoczny język, a równocześnie język ten pozostawał niezdolny do wyrażania nowego światopoglądu inaczej, jak tylko przez metafory¹⁵.

Myślenie analogiczne ujawnia się w dialogu między językiem Biblii a językiem filozoficznym. Dla przykładu święty Jan – człowiek zaznajomiony z głównymi zagadnieniami filozofii greckiej – już w pierwszych słowach swojej ewangelii ujawnia własne językowe „wychowanie”, pisząc: „Na początku (ἀρχή) było Słowo (λόγος)”. Teolodzy chrześcijańscy adaptowali do języka teologicznego techniczny słownik greckiej filozofii; w języku filozoficznym zostały w początkach chrześcijaństwa sformułowane dogmaty i dlatego współzależność obu dyskursów jest bardzo silna. Nie trzeba dodawać, jak szybko zostało to wykorzystane przez filozofów neoplatonickich, którzy utożsamili filozoficzny *nous-logos* z Chrystusem („przez którego wszystko się stało”). „Pierwsi chrześcijanie musieli rozwijać język metaforyczny jako jedyną możliwość kontaktu ze starożytnym światem”¹⁶. Prawdy wiary, zaadaptowane do greckiego sposobu myślenia (i na odwrót – greckie systemy adaptowane do potrzeb religijnych) były łatwiej przyjmowane przez szerokie grono wiernych.

Via negativa

Reakcją na próbę jednoznacznego wypowiedziania się o Bogu była tzw. **teologia negatywna** (apofatyczna). *Via negativa* to droga poznania Boga „wykluczająca” z Jego istoty niedoskonałości tkwiące w świecie. Przedstawiciele negatywnej teologii twierdzili, że skoro nie możemy sensownie mówić o tym, jaki (czym) Bóg jest, to przynajmniej możemy mówić, jaki (czym) nie jest. Możemy więc do opisu Boga stosować predykaty znane z języka potocznego, odnoszące się do świata stworzeń, pod warunkiem, że umieścimy przez nimi znak negacji. Możemy zatem prawdziwie orzec, że Bóg jest nieskończony, nieograniczony, niecielesny, nieporuszony, nieśmiertelny. Nie potrafimy natomiast powiedzieć o nim sensownie nic pozytywnego. Według koncepcji *via negativa*, nie możemy w naszym języku wyrazić żadnej pozytywnej myśli o Bogu, gdyż nie jest nam dana intuicja Bożej istoty. Zauważmy, że orzecznik negatywny nie

¹⁵ O. Pedersen, *Konflikt czy symbioza*, tłum. W. Skoczny, Tarnów 1997, s. 77. Chodzi o podobieństwa procesów nadawania analogicznych znaczeń starym słowom. W kontekście filozoficznym widać to na przykładzie słowa ‘aitia’, które w pierw w oznaczało winę, a potem – w pismach pierwszych filozofów – przyczynę.

¹⁶ Tamże, s. 78.

odnosi się wprost do samego Boga, ale do „usunięcia czegoś” z naszego wyobrażenia o Nim.

Chrześcijański autor traktatu o imionach Bożych, zredagowanego po grecku i znanego od VII wieku, w następujący sposób formułuje zasadniczą trudność, z jaką mamy do czynienia w poznaniu teologicznym:

Jeśli Bóg przewyższa każde rozumowanie i wszelką wiedzę i stoi bezwzględnie wyżej niż intelekt i substancja, obejmuje, skupia i jednoczy, i poprzedza wszystko, pozostając przy tym absolutnie niepojętym dla wszystkiego, tak że nie podlega ani odczuciom zmysłowym, ani wyobrażeniom, ani mniemaniom, nie można go nazwać, opisać, dotknąć ani poznać – to jakże możemy napisać nasz traktat *Imiona Boskie*, skoro udowodniliśmy już wcześniej, że nadsubstancjalna Boskość nie daje się pojąć i że przerasta każde imię?¹⁷

Odpowiedź na przedstawioną trudność zawiera *in nuce* cały późniejszy rozwój teologii apofatycznej. Boga w sobie nie mogą uchwycić ani słowa ani myśli. Jednakże używając rozmaitych darów pochodzących od Niego, intelekty stworzone mogą w pewnej mierze określić Prawdę, która przekracza wszelką prawdę:

Tej ponadszsubstancjalnej Boskości [...] nie nazwie nikt, kto kocha prawdę przenoszącą każdą prawdę, ani rozumem, ani mocą, ani intelektem, ani życiem, ani substancją, lecz przedstawi ją jako nieporównanie górującą nad każdą przypadłością, ruchem, życiem, wyobrażeniem, mniemaniem, imieniem, rozumem, myśleniem, intelektem, substancją, stałością, trwałością, jednością, kresem, bezkresem – jednym słowem, mianuje ją przyczyną wszystkiego, co rzeczywiście istnieje¹⁸.

Rozumiejący to teolog będzie wielbił boskość „jako bezimienną i ponad wszystkimi imionami”, ale zarazem „pod wieloma imionami”¹⁹. Paradoks wynika z faktu stworzenia. Bóg-Stwórca jest przyczyną transcendentną, a więc nieznaną, ale zarazem przyczyną uniwersalną, która winna być sławiona „imionami wszystkich bytów”²⁰. Wynika z tego, że człowiek jest zdolny do wyznawania i wzywania Boga, używając „wielu imion”, chociaż imiona te nie są w stanie wypowiedzieć, czym Bóg jest. Wychodząc naprzeciw wspomnianej trudności, Dionizy proponuje zastosować do Boga pojęcia zaczerpnięte z potocznego doświadczenia, grupując je w antynomie (por. dziewiąty rozdział *Imion Boskich*). Na drodze tego postępowania pojęcia korygują się wzajemnie, a duch ludzki jest chroniony przed pokusą zredukowania transcendencji Boga do zamkniętej wiedzy.

¹⁷ Por. Pseudo-Dionizy Areopagita, *Imiona Boskie*, [w:] tenże, *Pisma teologiczne*, tłum. M. Dzielska, t. 1/5, Kraków 1997, s. 53.

¹⁸ Tamże, s. 53–54.

¹⁹ Tamże, t. 1/6, s. 54–55.

²⁰ Tamże, t. 1/7, s. 56.

Propozycja teologii apofatycznej ma więc charakter paradoksalny, choć nie jest przedsięwzięciem „pustym” i „beznadziejnym”. Tym, co z teologicznego punktu widzenia uzasadnia takie podejście, jest przede wszystkim (1) świadomość ontologicznej łączności z Bogiem (którą wypowiada doktryna o stworzeniu) oraz (2) praktyka modlitwy, będącej egzystencjalnym świadectwem możliwości kontaktu z niewysłowialnym Bogiem.

Analogia entis

Kolejnym wyrazem nieuznawania przesłanki drugiej z przytoczonego rozumowania Wittgensteina jest średniowieczna teoria analogii bytu, która przynosi metafizyczne „usprawiedliwienie” analogicznego orzekania o Bogu. Poniżej zatrzymamy się nad doktryną najpopularniejszą, czyli nad opracowaną przez św. Tomasza metafizyczną koncepcją *analogia entis*.

Jak dotąd mówiliśmy o analogii znaczenia i analogii jako cesze myślenia. Tymczasem analogia jako fenomen językowy stanowiła u scholastyków jedynie fragment pełnej doktryny analogii, na którą, prócz analogii znaczenia i myślenia składa się analogia bytu. Podstawowa zasada scholastyków, zapożyczona od Arystotelesa głosiła, że język jest wiernym odbiciem rzeczywistości. Wszelkie językowe niuanse mają swe pozajęzykowe źródło. Analogia odnajdywana najpierw w języku, czerpie swe źródło w analogicznym sposobie myślenia i poznania (*analogia rationis*), a za pomocą tej ostatniej rozpoznaje się analogię bytu (*analogia entis*).

Arystoteles zwrócił uwagę, że termin „byt” jest używany w innym sensie w stosunku do pierwszej z kategorii (substancji) a w innym w stosunku do pozostałych. W *Metafizyce*, na początku księgi gamma pisze: *Tò òν λέγεται πολλαχῶς* – o bycie mówi się różnorako. Stagiryta zaraz jednak dodaje, że orzekanie o bycie dokonuje się w relacji do czegoś jednego (*scil.* substancji), a nie całkiem wieloznacznie. Człowiek–substancja istnieje w sposób pierwotny i bardziej podstawowy niż jego przypadłości: waga, wzrost, kolor skóry, którym jednak nie można odmówić „bytowania”. Arystoteles *implicite* zakłada, że analogia znaczenia wyraża analogię bytową. Przedmiotem metafizyki jest byt jako byt, ale ów byt realizuje się inaczej w różnych przedmiotach.

Ten Arystotelesowski pogląd na naturę bytowej analogii został zaadaptowany do usprawiedliwienia języka religijnego i stanowił odpowiedź na wątpliwości co do sensowności pozytywnego mówienia o Bogu.

Nawiązując do wskazanej przed Dionizego *via negativa*, Tomasz z Akwinu pisze:

Substancja Boga przewyższa bezmiarem każdą formę do jakiej dochodzi nasz intelekt; nie możemy jej więc ująć, poznając, czym ona jest. Lecz mamy jakieś jej pojęcie, dochodząc do poznania, czym ona nie jest²¹.

Jednocześnie filozof szuka sposobu usprawiedliwienia dyskursu pozytywnego. W swych wczesnych pismach Tomasz starał się zaadaptować do języka teologicznego koncepcję analogii proporcjonalności. Opierając się na koncepcji analogii bytu Arystotelesa, mówił, że Bóg ma się do swoich doskonałości jak człowiek do swoich. Jednakże w późniejszych dziełach Tomasz odszedł od tego poglądu. Nie możemy założyć podobieństwa relacji bytowej zachodzącej w stworzeniach do relacji zachodzących w Bogu. W myśl teologii scholastycznej Bóg jest prosty: nie posiada przypadłości, a wszystko jest w Nim konieczne. Nie tyle zatem jest dobry, ile jest samą dobrocią, nie tyle istnieje, co jest istnieniem²².

Po odrzuceniu analogii proporcjonalności, Akwinata w *Sumach* uzasadnia stosowanie w orzekaniu o Bogu analogii atrybucji. Aby jednak móc wykorzystać ten typ analogicznego orzekania do dyskursu o Bogu, Tomasz musiał sięgnąć poza metafizykę arystotelesowską – do neoplatońskiej teorii partycypacji²³. Wedle doktryny Plotyna i jego kontynuatorów wszystko, co stworzone uczestniczy w tym, od czego pochodzi. Według Akwinaty stworzenia, ze względu na pochodzenie od Boga, uczestniczą w jego doskonałościach. Przypomnijmy, że analogia atrybucji opiera się na relacji przyczynowej bytów, o których orzeka się termin analogiczny. Bóg jest w teologii arystotelesowsko-tomistycznej Pierwszą Przyczyną świata. Stworzenia muszą być, choćby w minimalnym stopniu, podobne do swej przyczyny.

²¹ Thomas de Aquino, *Summa contra gentiles*, I 14: „Nam divina substantia omnem formam quam intellectus noster attingit, sua immensitate excedit: et sic ipsam apprehendere non possumus cognoscendo quid est. Sed aliqualem eius habemus notitiam cognoscendo quid non est”.

²² Odrzuconą przez Arystotelesa analogię proporcjonalności rozwija później Kajetan (*De nomine analogia*). Współcześnie nawiązuje do Kajetana Bocheński (*Logika religii*, w: tenże, *Logika i filozofia*, Warszawa 1993, s. 325–468). Analogia proporcjonalności jest według Bocheńskiego rodzajem wieloznaczności, w której oba różne znaczenia mają ze sobą coś wspólnego. Bocheński pisze, że podobieństwo w analogii dotyczy podobieństwa struktur i można je opisać za pomocą logicznego pojęcia relacji izomorficznych. Zaznaczmy jednak, że analogia jest dla Kajetana i Bocheńskiego zjawiskiem językowym, a nie przedmiotem metafizyki.

²³ Wcześniej zrobił to już Aleksander z Afrodyzji. Połączenie analogii z doktryną platońską nie jest więc oryginalną koncepcją Tomasza, chociaż Doktor Anielski nadał jej najbardziej znane sformułowanie; por. S. K a m i ń s k i, *Filozofia i metoda*, Lublin 1993, s. 11.

Tomasz musiał się jeszcze zmierzyć z inną trudnością: w porządku epistemicznym poznajemy najpierw nie Boga, a stworzenia, i na tej podstawie wnosimy o ich przyczynie. Powinno jednak zarazem być tak, że to stworzenia podobne są do Boga, a nie odwrotnie. Bóg jest dobry, mądry, istniejący w sposób pierwotny (literalny), a byty stworzone – jedynie w sposób analogiczny. Choć są takie tylko wtórnie, możemy za ich pomocą dojść do tego, co Boskie, jak przez obserwowanie przedmiotów białych poznajemy, czym jest białość. Tomasz twierdzi, że nasza myśl nie napotka idei Boga – pierwszej przyczyny, orzeka doskonałości bezpośrednio o stworzeniach. Gdy już dotrzemy do Absolutu, jako do Pierwszej Przyczyny, możemy być pewni, że to od Niego pochodzą doskonałości świata.

Zauważmy, że niezwykle istotna zasada metafizyczna stojąca za dociekaniem Tomasza głosi, że każdy skutek ma coś ze swojej przyczyny („tyle w skutku, co w przyczynie”). Działanie stwórcy i podobieństwo stworzenia do swego źródła nie mogą być odseparowane. Jeśli porządek epistemiczny prowadzi nas od stworzeń do Boga, to w porządku ontologicznym sam Bóg stoi u źródła wszystkiego²⁴. Żeby odrzucić oskarżenia, Tomasz rozróżnia jednoznaczne przyczyny (*univocales causae*) których skutki są dokładnie takie, jak przyczyny, i nie-jednoznaczne przyczyny, których skutki nie są dokładnie takie, jak przyczyny. Bóg jest przyczyną niejednoznaczną. Nie ma więc zwrotnej relacji między Bogiem a stworzeniami. Stworzenia są podobne do Boga, ale Bóg nie jest podobny do stworzeń, gdyż transcenduje rzeczywistość stworzoną.

WNIOSEK: ODRZUCENIE NOMINALIZMU

Zastanówmy się teraz nad pytaniem, jakie wnioski dla interesującego nas zagadnienia, tj. możliwości pozytywnego mówienia o Bogu, wynikają z powyższych rozważań. Czy przykłady zaczerpnięte z tradycji chrześcijańskiej wystarczają, aby odeprzeć zarzut Wittgensteina? Czy teoria analogii języka teologicznego wytrzymuje krytykę czasów współczesnych?

²⁴ Mówi się, że analogia bazuje na podobieństwie, a analogia proporcjonalności nawet na podobieństwie struktur. Zauważmy tu jednak, że analogia jest jedynie relacją zbliżoną do podobieństwa. O ile podobieństwo jest relacją zwrotną, przechodnią i symetryczną, o tyle analogia nie posiada ostatniej własności. Nie zawsze jest tak, że jeśli xAy to yAx . Weźmy przykład metafory: jeśli „logika jest moją piętą achillesową”, to nie znaczy, że „moja pięta achillesowa jest logiką”. Nasza miłość, dobroć i doskonałość są podobne do Boga, jako swojego źródła. Jesteśmy więc pod pewnym względem podobni do Boga, ale nie powiemy, że Bóg jest podobny do stworzenia.

W średniowieczu pozytywne orzekanie o Bogu zostało usprawiedliwione metafizycznie: w dojrzałej formie – przez koncepcję *analogia entis*, ale też przez presuponowaną ścisłą zależność języka i rzeczywistości. Współcześnie średniowieczne zasady metafizyczne są w dawnej formie trudne do zaakceptowania. Zmiany, jakie zaszły w postrzeganiu świata są nieodwracalne, a wraz z rozwojem nauki idzie „rozwój” metafizyki. W myśleniu klasycznym zakładano, że poznający umysł odbija poznawaną rzeczywistość, język wyraża to, co umysł poznaje, a co za tym idzie – dobrze wypowiedziane poznania (ujmujące istoty rzeczy pojęcia) mają swój odpowiednik w świecie Dla filozofii po zwrocie antropologicznym założenie to nie może być przyjęte bez zastrzeżeń, a teza o izomorfizmie poznania, języka i świata nie jest przekonująca.

Spróbujmy jednak zapytać o to samo z perspektywy bliskiej filozofii współczesnej: Jakie metafizyczne założenia trzeba by przyjąć, aby usprawiedliwić sensowność analogicznego mówienia o Bogu? Wydaje się bowiem, że przyjęcie takich założeń o charakterze metafizycznym jest konieczne do uprawomocnienia analogicznego języka teologicznego. Odpowiedź, której udzielamy na tak postawione pytanie, nie jest rewolucyjna. Przyjmujemy bowiem, że ontologicznym „założeniem minimum” dla dyskursu analogicznego jest uznanie epistemologicznego realizmu i odrzucenie nominalizmu²⁵. Tomasz z Akwinu wyraził tę prawdę w celnym sformułowaniu, które warto przytoczyć:

Wykład wiary zawiera się w Składzie. Lecz w Składzie nie chodzi o wysłowienie, lecz o rzecz. Nie mówi się bowiem w nim, że Bóg jest wszechmocny, lecz: Wierzę w Boga wszechmocnego [...]. W Składzie zawarto prawdy wiary tak, by były wyrazem ostatecznym naszej wiary, jak na to wskazuje sam sposób ich wyrażania. Akt zaś naszej wiary nie dotyczy ostatecznie sposobu wysłowienia, lecz rzeczy samej. Tworzymy bowiem zdania słowne po to, by przez nie mieć poznanie rzeczy; tak czyni wiedza i tak jest z wiarą²⁶.

I wiedza, i wiara dotyczą w pierwszym rzędzie rzeczywistości, dopiero potem środków wyrazu. Język jest narzędziem służącym do komunikacji treści lepiej lub gorzej poznanych, ale rzeczywistość jest przed językiem, przynajmniej w tym sensie, że w trakcie poznania rewidujemy formy językowe, a nie rzecz poznawaną. Z tego powodu wierzących nie martwi fakt starzenia się słownych sformułowań prawd wiary. Jak naukowy opis świata ewoluuje i staje się coraz precyzyjniejszy, tak poję-

²⁵ Pojęcie nominalizmu jest wieloznaczne. Odrzucamy nominalizm w jego minimalistycznym znaczeniu, twierdząc, że pojęcia teologiczne odnoszą się do rzeczywistości pozapojęciowej. Dokładniejsze rozważenie tej kwestii odkładamy na inną okazję.

²⁶ *Summa theologiae* II^a II^{ae}, q. 1, a. 2, ad. 2. Podkreślenie nasze. Por. komentarz w: S. W s z o ł e k, *Racjonalność wiary*, Kraków 2003, s. 188 nn.

ciowe ujmowanie przedmiotu wierzeń religijnych także podlega ewolucji. Postawa wiary dotyczy w pierwszym rzędzie tego, co transcenduje językowe sformułowanie. Słowa opisujące ową rzeczywistość transcendentną z konieczności wyrażają ją niedoskonale: pojęcia języka religijnego są – z metodologicznego punktu widzenia – nieostre, a z filozoficzno-teologicznego punktu widzenia – symboliczne.

Podkreślone zdanie Tomasza z Akwinu domaga się jednak kwalifikacji. Złowrogie skutki nominalizmu nie rozkładają się jednakowo na poznanie naukowe i poznanie teologiczne. Rozwój metody naukowej poszedł w tym kierunku, że nauka jako taka, mówiąc metaforycznie, okazuje się „obojętna na spór o istnienie świata”²⁷. Ma to związek z tym, że wszystkie wyniki badań przyrodniczych da się wyrazić w trybie warunkowym: *Jeśli świat istnieje, to...* Zapytajmy teraz, czy możliwy jest dyskurs teologiczny w trybie warunkowym? Nie chcąc sugerować radykalnego oddzielenia obu dyskursów, przyjmijmy tu ostrożną interpretację dostrzeżonej odmienności²⁸. W teologii i metafizyce próbuje się formułować – używając języka filozofii klasycznej – sądy ostatecznościowe. Taki charakter sądów teologicznych nie jest wymuszony wolą teologów, lecz badaniem przedmiotem. Specyficzny przedmiot rozważań teologicznych sprawia, że zaangażowanie osobiste teologa nie daje się oddzielić od przedmiotu badań. W żargonie powiadamy, że język nauki jest z natury intersubiektywny, natomiast język teologii (a do pewnego stopnia również metafizyki) jest obciążony osobistym zaangażowaniem teologa. W przeciwieństwie do nauki, w teologii nie da się „wziąć w nawias” osobistego zaangażowania. M.in. dlatego pojęcia teologiczne, niezależnie od tego, jak bardzo są abstrakcyjne i techniczne, nie mogą być interpretowane w duchu nominalistycznym. Inaczej mówiąc, poznanie w ogóle, a poznanie teologiczne w szczególności, choć niedoskonałe i zawierające elementy prowizoryczne, jest autentycznym poznaniem, a nasze słowa (w jakiś sposób) odnoszą się do pozajęzykowej rzeczywistości.

Przy takim ujęciu problemu widać, że płaszczyzna rozważań o analogii musi stykać się z płaszczyzną zagadnień metafizycznych, a dokładniej – wymaga opowiedzenia się po jakiejś stronie sporu o powszechniki. Wbrew pozorom ów spór, toczony w filozofii od stuleci, nadal nie traci na aktualności. O tym, że jest to sprawa ważna świadczy niegasnąca żywotność sporu o realizm, dyskutowanego ostatnio w filozofii nauki. Stanowi-

²⁷ M. Heller, *Sens życia i sens wszechświata*, Tarnów 2002, s. 34 n.

²⁸ Zastrzeżenie wynika z faktu, że nie podjęliśmy w tym tekście próby uzasadnienia przekonania, dlaczego radykalna separacja poznania w różnych dziedzinach, nawet tak odległych jak nauki przyrodnicze z jednej strony, a teologia – z drugiej, jest nie do utrzymania. Na ten temat zob.: S. Wszolek, *Racjonalność wiary...*, s. 15–30.

sko realistyczne trudno jest uzasadnić; jest ono w pewnym sensie bliskie filozoficznej wierze. Umiarkowanym realistom nie chodzi jednak o to, aby unieważnić „zwrot antropologiczny” w teorii poznania, ale o to, aby zwrot ten nie wymuszał akceptacji absurdalnych poglądów. Z czymś takim mamy do czynienia w filozofii nauki, gdy z braku konkluzywnych argumentów na rzecz wiarygodności poznania, zmuszeni jesteśmy uznać sukces poznawczy za nieustanny cud.

Spróbujmy jeszcze odpowiedzieć na pytanie o konsekwencje powyższych rozważań dla zagadnienia teorii analogii i jej formalizacji. Wydaje się, że na podstawie dotychczasowych uwag można wypowiedzieć pewne prowizoryczne sugestie. Po pierwsze – analogiczne wypowiedzi o Bogu winny być rozpatrywane na gruncie pragmatyki. Zdania o Bogu wypowiedzane są przez konkretnego człowieka i to z osobistym zaangażowaniem. Przy tworzeniu formalnej teorii analogii nie sposób więc pominąć użytkownika znaku jako członu relacji semiotycznej. Człowieka mówiącego o Bogu analogicznie (czy to autora Pisma Świętego, teologa, czy mistyka) należy traktować jako konkretną osobę, żyjącą w pewnym określonym czasie, tak a nie inaczej wychowaną itd., która nieustannie interpretuje sens przekazywanych treści. Te prawdy znane są teologom od dawna, aczkolwiek z trudem poddają się precyzyjnej obróbce filozoficznej.

Po drugie – nie można wypowiedzi analogicznych traktować na równi z wypowiedziami naukowymi, których sensowność wiąże się często z posiadaniem wartości logicznej (a często mierzy się ją nadal – na wiele lat po upadku idei Koła Wiedeńskiego – możliwością weryfikacji doświadczalnej); w tym ujęciu wypowiedź sensowna musi być prawdziwa lub fałszywa „w ogóle”. W relacjach pragmatycznych tego typu problem najczęściej się nie pojawia. Mamy bowiem nadawcę wypowiedzi, jej odbiorcę i okoliczności, które mają istotny wpływ na znaczenie wypowiedzi²⁹. Autor wypowiedzi nieostrej używa nazwy nieostrej zawsze w (swojej, „prywatnej”) granicy nieostrości. Rozsądną regułą konwersacji jest założenie, że autor wypowiedzi mówi serio, czyli ujmuje swoje doświadczenia w najadekwatniejszy z dostępnych sobie sposobów (mówi więc „prawdę” – raczej jako przeciwieństwo kłamstwa a nie – fałszu). Interpretacja wypowiedzi o Bogu nie może odwoływać się do ich warunków prawdziwości, gdyż tradycyjnie ujętych warunków prawdziwości („intersubiektywnych weryfikatorów”) wypowiedzi o Bogu nie posiadają³⁰. Nie

²⁹ Por. M. Tałasiewicz, *Pragmatyczna koncepcja nieostrości*, „Przegląd Filozoficzny” 2002 z. 1 (41), s. 101–113.

³⁰ Nie licząc weryfikacji eschatologicznej Hicka.

jest to jednak wystarczający powód, by odmówić językowi analogicznemu sensowności.

Zadanie zbudowania trafnej teorii wyrażen analogicznych – szczególnie stosowanych w języku religijnym – stoi zatem otworem. Być może metodą wyjścia z impasu, w jakim znaleźli się myśliciele pracujący nad analogią, jest odwołanie się do relacji pragmatycznych lub rozważenie analogii w nowszych, nieklasycznych koncepcjach znaczenia.

METAPHYSICAL PRESUPPOSITIONS OF ANALOGICAL LANGUAGE IN THEOLOGY

Summary

Analogy and metaphor are central to human thought. They figure in discovery, they are also used in teaching. We seem to think of it as a natural human skill, and of its use in science as a straightforward extension of its use in commonsense reasoning. Therefore it is not surprising that analogy was first developed for theological purposes long before the advent of scientific thought. And yet the rise of Western science brought a challenge to analogical thinking in theology. Wittgenstein in his *Lecture on Ethics* put it in familiar terms: "In ethical and religious language we seem constantly to be using similes. But a simile must be the simile for something. And if I can describe a fact by means of a simile I must also be able to drop the simile and to describe the facts without it. Now in our case as soon as we try to drop the simile and simply to state the facts which stand behind it, we find that there are no such facts". We argue that Wittgenstein is wrong in assuming our total ignorance in theological matters. Although our theological concepts are of our own making they still are able to convey some reliable knowledge. In order to justify this claim, however, we need to ban nominalism from theology.