

DOROTA BRYLLA<sup>1</sup>  
Uniwersytet Zielonogórski

## ROZWAŻANIA O APOFATYCZNEJ KATEGORII „NEGACJA NEGACJI”

### CONSIDERATIONS ON THE APOPHATIC CATEGORY OF “NEGATION OF NEGATION”

#### Summary

The article deals with the category of double negation, representative of the apophatic theology. It begins with mystical theologies of Maimonides and Meister Eckhart. Next, the article presents the category in question from quite a different perspective – it attempts to place it in the context of the ontological relationship between the finite and the infinite and look at it from a “positive” angle. Although, the “negation of negation” as the element of (negative) mystical contemplation remains beyond rational interpretation (as mystical experience in general), this category can, in fact, be “grasped” in type of metaanalysis, i.e. as a philosophical and theological category.

**Keywords:** apophasis, negation, mysticism, theism, panentheism

#### Streszczenie

Artykuł podejmuje problematykę podwójnej negacji, egzemplarycznej dla teologii apofatycznej. Rozpoczyna od kazusów Majmonidesa oraz Mistrza Eckharta, co stanowić będzie pretekst do rozważań, w których analizowana kategoria ukazana zostanie z nieco innego punktu widzenia: umieszczona zostanie w kontekście relacji ontologicznej tego, co skończone, i tego, co nieskończone, a dalej potraktowana zostanie od strony „pozytywnej”. Pomimo tego, że „negacja negacji”, jako element (negatywnej) mistycznej kontemplacji, pozostaje poza racjonalną interpretacją (jak całe doświadczenie mistyczne), kategoria ta możliwa jest do uchwycenia w swoistej metaanalizie, tj. jako kategoria filozoficzno-teologiczna.

**Słowa kluczowe:** apofaza, negacja, mistyka, teizm, panenteizm

---

<sup>1</sup> Mgr Dorota Brylla – magister religioznawstwa na Uniwersytecie Jagiellońskim, obecnie doktorantka w Instytucie Filozofii Uniwersytetu Zielonogórskiego. Zainteresowania badawcze: filozofia religii, filozofia Boga, ontologia, mistyka religijna (głównie żydowska), mistyka filozoficzna. E-mail: [d.brylla@ifil.uz.zgora.pl](mailto:d.brylla@ifil.uz.zgora.pl).

## WSTĘP

W mistycznej myśli apofatycznej Majmonidesa (Mojżesza ben Majmona) – a więc w teologii negatywnej<sup>2</sup> judaizmu – oraz Mistra Eckharta (Eckharta von Hochheima) – a więc w sytuacji teologii negatywnej chrześcijaństwa – pojawia się konstrukcja pojęciowa, a jednocześnie kategoria filozoficzno-teologiczna, „negacja negacji”. Niniejszy artykuł będzie poświęcony próbie swoistej analizy tej kategorii, przy czym „negacja negacji” traktowana tu będzie wyjściowo jako kategoria filozoficzno-teologiczna właśnie, a nie wyłącznie czysto językowa, i jako taka będzie wydobywana (oraz pokrótce zinterpretowana) z systemów wspomnianych „myślicieli negatywnych”<sup>3</sup>.

W dalszej części pracy zaprezentowane zostanie autorskie ujęcie rozumienia kategorii „negacja negacji”, wprzęganej w tok negatywnej filozoficzno-teologicznej spekulacji na temat bytu, tj. w odniesieniu do ustalania zależności tego, co uwarunkowane (skończone, ograniczone, stworzone), od – *resp.* do – tego, co nieskończone, niuwarunkowane, absolutne, boskie (słowo «Bóg» w myśli Zachodu – a taka myśl interesuje autorkę tego artykułu – konotuje bowiem nieskończoność, niuwarunkowanie i absolutność). Druga część artykułu będzie zatem próbą swoistego upożytywnienia negatywnego (apofatycznego) dyskursu, immanentnie powiązanego z konstruktem „negacja negacji”. O ile bowiem „negacja negacji” w praktyce, tzn. w mistycznej kontemplacji (tj. w „zastosowaniu” kontemplatywnym), pozostaje poza zasięgiem racjonalnej aktywności ludzkiej, leży poza pracą intelektu, poza myśleniem dialektycznym, plasuje się w sferze ponad-*ratio* (zważywszy na trudność w opisanii, scharakteryzowaniu doświadczenia mistycznego w ogóle), o tyle metaanaliza samego pojęcia, więcej: całej kategorii teologiczno-filozoficznej, jest możliwa do teoretycznego przeprowadzenia na gruncie spekulacji katafatycznych (pozytywnych).

---

<sup>2</sup> Teologii negatywnej bardzo blisko jest do teologii apofatycznej (z gr. *apophatikós* – ‘przeczący’) – często określenia te traktuje się wręcz jako synonimiczne. Mowa tu o teologii niepredykatywnej, niedyskursywnej, tzw. *via negativa*; teologii stojącej na stanowisku, że istota (natura) Boga jest niepoznawalna na drodze rozumowej, co warunkuje, że o Bogu orzeka się tu jedynie za pomocą negacji, antynomii i paradoksu. Niekiedy określenie „teologia apofatyczna” rezerwuje się dla analizy prawosławia, podczas gdy „teologia negatywna” ma odniesienie do mistyki chrześcijaństwa zachodniego. W pracy poniższej, gdy chodzi o te dwa sformułowania, rozgraniczenia takiego nie przyjęto (i, co więcej, rozszerzono je na judaizm).

<sup>3</sup> Tym samym bardzo daleko jest podwójnej negacji optyki niniejszego szkicu również od traktowania jej jako figury retorycznej, gdzie konstrukcja owa oznaczałaby „[...] odrzucenie czegoś bez konieczności równoczesnego utożsamienia się z poglądem przeciwnym w stosunku do odrzucanego” (Geertz 1999, 39). U Geertza „negacja negacji” odnosi się do problemu relatywizmu i anty-relatywizmu.

## 1. „NEGACJA NEGACJI” W WYPOWIEDZIACH MAJMONIDESA I MISTRZA ECKHARTA

### 1.1. Majmonides

Majmonides posługuje się kategorią na kształt „negacji negacji” w rozdziałach 58-59 swojego *opus magnum*, tj. *Przewodnika Błądzących* (Maimonides 1910, 81-86; wyd. polskie: Majmonides 2008). Żydowski arystotelik twierdzi, że w odniesieniu do Boga (precyzyjniej: Boskich atrybutów), gdy chodzi o Bożą istotę, używać można wyłącznie „zaprzeczenia zaprzeczeń”, tj. w istocie „negację negacji”.

Majmonides, gdy mówi o predykcji o Bogu, rozróżnia atrybuty pozytywne i negatywne. Te pierwsze mogą być używane do wyrażania Boskiego działania w świecie (tj. sposobu istnienia Boga, czyli po prostu *par excellence* istnienia Boga), podczas gdy te drugie odnoszą się do istoty Boga – ze swojej natury niewyraźnalnej, niepojętej, niepodlegającej dyskursowi rozumowemu. I to owe atrybuty negatywne (czyli orzeczenie czym/kim Bóg „nie jest”) zakładają zaprzeczenie zaprzeczeń, czyli „negację negacji” (inaczej: negację/zaprzeczenie sprzeczności), co w zdaniu przyjmowałoby postać: „Bóg nie jest nie-jakiś” (np. „Bóg nie jest niemiłosierny”) albo „Nieprawda, że Bóg nie jest jakiś” (np. „Nieprawda, że Bóg nie jest miłosierny”). Zaprzeczenie zaprzeczeń (*resp.* „negacja negacji”) występuje zatem u Majmonidesa w odniesieniu do atrybutów używanych do orzekania o Bogu w sposób negatywny – co wyraża się w podwójnym zaprzeczeniu. Bóg jest tutaj istotą (z tożsamości istota-istnienie właściwej Bóstwu) z negacją wszelkich ograniczeń (tzn. „negacją negacji”). Ponieważ istnienie Boga zawiera się w Jego istocie, nie może owa tożsamość występować w charakterze pozytywnych atrybutów, a jedynie w sposób negatywny (więcej w rozdz. 52-57 *Przewodnika Błądzących*). Jednakże – na co trzeba zwrócić uwagę – nie do końca można tu mówić o teologii apofatycznej *sensu stricto*, skoro „negacja negacji” służy ostatecznie sądowi katafatycznemu (orzekającemu pozytywnie). Orzeczenie, że „Bóg nie jest niemiłosierny” czy też „nieprawdą jest, że Bóg nie jest miłosierny” oznacza wszak ni mniej ni więcej jak to, że „Bóg jest miłosierny”. Problem polega bowiem na tym, że „negacja negacji”, chcąc nie chcąc, wiąże się z afirmacją, a to z powodu zniesienia pojedynczej negacji poprzez jej negację właśnie.

### 1.2. Mistrz Eckhart

Mistrz Eckhart stwierdza: „Kiedy mówię, że Bóg jest dobry, dodaję Mu coś. Jedność natomiast jest „negacją negacji” i prywatą prywatą. Co oznacza jedność? Oznacza to, czemu niczego nie dodano. [...]” (1986, 189 [Kazanie 21]). W myśli Eckharta Bóstwo jest pełnią bytu, poza którą nic nie istnieje. Inaczej mówiąc, „nie istnieje nic” (= „negacja negacji” [podwójna negacja]) większego niż Bóg. Boskie Jedno (*resp.* Boska Jedność) jest Maksimum<sup>4</sup> bytu, do którego nic nie można Bogu dodać (w pozytywnym akcie), ale też i od Niego odjąć (zanegować „pojedynczo”) – stąd jedynie „negacja negacji” (a nie sama pojedyncza negacja) ma zastosowanie w sytuacji rozmyślenia i rozważania o Boskim bycie.

<sup>4</sup> By użyć jednego z „imion” Boga przypisanych Mu w systemie teologii negatywnej Mikołaja

„Negacja negacji” w Bogu warunkowana jest nieposiadaniem przez Boga różnicy w sobie (skoro jest on swoistym Maksimum, od którego nie można różnicować). Bóg nie istnieje bowiem na sposób podobny jakimkolwiek innym kategoriom niż On sam (Mistrz Eckhart 1986, 121-122 [Kazanie 9]); różnica właściwa jest (przynależy) bytom stworzonym – nie niestworzonemu Bogu (Mistrz Eckhart, *Komentarz do Księgi Wyjścia* 15:58, cytowany u: Turner 1998, 476; za: Sikora 2010, 90).

Problematykę Eckhartowskiego określania Boga jako „negację negacji” podejmuje Piotr Sikora (również Turner 1998, 473-488; Beierwaltes 2003, 101-102). Badacz zauważa – w odniesieniu do zasygnalizowanej powyżej Eckharta optyki braku różnicy w Bogu – że Bóg jest nie-różnym, które różni się od wszystkiego innego przez swą nie-różność właśnie [*Deus indistinctum quoddam Est, quo sua indistinctio distinguitur*] (Sikora 2010, 90, który odwołuje się do: Eckhart, *Expositio libri Sapientiae*, nr 154; *Lateinischen Werke*, II, 490, 7 i 8 z wydania: *Meister Eckhart* [...] 1936-). Negacja jest tu wyrażeniem różnicy bytu względem innego bytu, stąd charakteryzuje byt stworzony (to, co ograniczone, skończone). Orzeczenie, że coś (stworzonego, a więc byt naturalny) jest czymś (afirmacja; sąd katafatyczny), oznacza jednocześnie, że dany byt (stworzony) jest inny niż coś (niż inny byt naturalny; ciągle afirmacja), lub lepiej: nie jest tym innym bytem (negacja; sąd apofatyczny). „Bogu zaś właściwa jest negacja negacji, jest on jednością i zaprzeczeniem wszystkiego innego, gdyż poza Nim nic nie istnieje. [...]” (Mistrz Eckhart 1986, 187-189 [Kazanie 21]). Bóg jest zatem „negacją negacji”.

W myśli Eckharta cechą fundamentalną każdego bytu stworzonego jest to, że swoje istnienie (zatem tożsamość) uzyskuje w wyniku odróżnienia od innych bytów (Sikora 2010, 90). Sikora zauważa (odwołując się do Turnera), że różnicę pomiędzy bytami stworzonymi można rozpoznać jedynie na tle wspólnej im podstawy – gdy niemożliwe jest rozpoznanie (pojęcie) wspólnej podstawy, niemożliwe jest pojęcie różnicy między bytami (Sikora 2010, 90; Turner 1998, 477). Ową podstawą, fundamentem wspólnym bytom stworzonym ma być fakt ich stworzenia, inaczej: fakt bycia bytami stworzonymi (czyli – jak można dopowiedzieć – otrzymanie przez nich istnienia od Boga/Boskiego nadbytu-przedbytu). Tożsamość swoją byt stworzony zawdzięczać ma „negacji” – jako wykluczeniu (tj. prywatacji) pewnych cech (Sikora 2010, 91), których nieposiadanie odróżnia go od innych bytów stworzonych. Bóg z kolei – jak powiedziano – nie posiada w sobie żadnej różnicy (nie posiada negacji). Stąd, według Eckharta, ów najbardziej odpowiedni do mówienia o Bogu termin „negacja negacji” – mianowicie jako egzemplifikacja „nieposiadania różnicy”, tj. „nieposiadania negacji”.

Zarysowuje się tutaj pewna trudność w nazwaniu spekulatywnej propozycji Eckharta konsekwentnym teizmem (Sikora 2010, 92 i 96). Wynika to z obecnej tu niemożliwości dyskursywnego ujęcia Boga, co jest znamieniem negatywnej teologii apofatycznej jako rezultatu zastosowania „negacji negacji”. Innymi słowy,

---

z Kuzy (np. 1997, 56-57). Kuzańczyk silnie czerpał z Eckharta – chyba tylko z Pseudo-Dionizego bardziej. W tym kontekście ciekawą refleksję podjął np. Bartosz Wiczorek (2004-2005, 153).

występuje tu niemożność pozytywnego orzekania o Bogu, czyli postawienia katarfaticznego stwierdzenia – będącego w istocie kluczowym dla teizmu – że „Bóg istnieje” (Bóg jako transcendentny byt osobowy, coś przeciwstawnego podmiotowi ludzkiemu czy szerzej: temu, co stworzone/skończone w ogóle). Stąd, być może, lepsze byłoby użycie w tym wypadku terminu «panteizm» albo «panenteizm»: skoro poza Bóstwem nic nie istnieje. Na poparcie tej tezy warto przytoczyć Eckhartowskie konstatacje: „Wielu wyobraża sobie w swej prostocie, że powinni patrzeć na Boga, tak jakby On był tam, oni zaś tutaj. Tak jednak nie jest. Bóg i ja jesteśmy jednym” (Mistrz Eckhart 1986, 112 [Kazanie 6]); „Bóg jest we wszystkich rzeczach. A im bardziej jest w nich, tym bardziej poza nimi; im bardziej wewnątrz, tym bardziej na zewnątrz, a im bardziej na zewnątrz, tym bardziej wewnątrz” (Mistrz Eckhart 1986, 227 [Kazanie 30]).

Panteizm – *resp.* panenteizm – wyraża się w tym, że Bóg znajduje się we wszystkim, co istnieje. O ile w panteizmie Bóg jest wszystkim, co istnieje (*The Cambridge Dictionary of Philosophy* 1999, 640) (gr. *pan* [‘wszystko’] i *theos* [‘bóg’]), o tyle w panenteizmie wszystko (co istnieje) jest „w” [gr. *en*] Bogu [gr. *pan – en – theos*]<sup>5</sup>. Przy czym, zważywszy na Eckartowskie ujęcie – że mianowicie Bóg różni się od innych bytów – zdecydowanie lepiej koresponduje tu panenteizm niż panteizm. W tym pierwszym bowiem Bóg, mimo że jest w jakiś sposób rzeczywistością naturalną, wykracza poza nią (transcenduje świat) – czemu blisko do teizmu<sup>6</sup>.

---

<sup>5</sup> Słusznie zauważa Niels Henrik Gregersen (2004, 19), że to ów przyimek „w” jest tutaj istotną sprawą. Termin „panenteizm” wprowadzony został przez XIX-wiecznego idealistę niemieckiego Karla Christiana Friedricha Krausego. Filozofowi przyświecała idea wyartykułowania koncepcji mediującej pomiędzy panteizmem typu Spinozjańskiego (*deus sive natura*) a tradycyjnym teizmem (chrześcijańskim), w którym „Bóg jest Nieskończonym Bytem, który wpraw aktem wolnej woli stworzył skończony świat z dala od siebie samego, by następnie poprzez specjalną Boską interwencję zbawić go tak, by zjednać go ze sobą w *eschatonie*, czasie końca świata” (Bracken 2014, 1). Podobnie pisze Michael W. Brierley (2004, 3), który konstatuje: „Teizm tradycyjny, panteizm i panenteizm to trzy uznane podstawowe wzorce, poprzez które doktryna o Bogu może być analizowana”.

<sup>6</sup> Pośrednio ma się to także do wywodów Majmonidesa (od którego rozpoczęto niniejszy artykuł) i jego teologii. Przedstawiciele filozofii żydowskiej mają swój ważny wkład w dyskusję nad panteizmem. Osobą zaangażowaną w XVIII-wieczny tzw. spór o panteizm (*Pantheismusstreit*) był Mojżesz Mendelssohn. Spór był rezultatem odczytania filozofii Gottholda Ephraima Lessinga (którego Mendelssohn był przyjacielem, jakkolwiek nie bratem w wierze – przy czym Lessing był filosemitą) przez Fridricha Heinricha Jacobiego w duchu panteizmu właśnie (podstawowym dziełem poświęconym sporowi o panteizm jest *Die Hauptschriften zum Pantheismusstreit zwischen Jacobi und Mendelssohn* 1916). Mendelssohna *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga* (Mendelssohn 2014) [niem. *Morgenstunden, oder Vorlesungen ueber das Dasein Gottes*] stanowią próbę ujęcia poglądów Lessinga w kontekście interpretacyjnym Spinozy, przy czym uposażone są w we własne rozważania teologiczne Mendelssohna. Dość wspomnieć, że sam Spinoza był żydem (w młodości nałożono na niego *cherem*). W końcu, cała mistyczna filozofia judaizmu – czyli kabała – w swoich aksjomatach mocno zahacza o panteizm i/lub panenteizm (również panteizm Spinozy podejrzewany był o wpływy kabalistyczne).

## 2. „NEGACJA NEGACJI” W KONTEKŚCIE RELACJI ONTOLOGICZNEJ SKOŃCZONE-NIE-SKOŃCZONE ORAZ W ODNIESIENIU DO PANENTEIZMU

Czy Eckhartowska „negacja negacji”, a także Majmonidesowskie zaprzeczenie zaprzeczeń, czyli też swoista „negacja negacji” – przynależna Bogu na łamach dyskursu apofatycznego – czyli w istocie negacja ograniczenia w Bogu (gdzie ograniczenie traktowane jest jako negacja), nie oznaczałaby tak naprawdę negacji wszelkich ograniczeń w Bogu, w konsekwencji zatem negacji tego, co skończone (ograniczone, stworzone), jako czegoś oddzielnego? Wymiar bytów stworzonych, tj. to, co skończone, byłby w Bogu tym, czego nie sposób zróżnicować, odeń odgraniczyć. Odróżnienie bytów ograniczonych od Boga zostaje zanegowane, więc sensowność swoją utrzymuje termin «panenteizm»: Bóg pozostaje ponad wszystkim, co ograniczone i skończone, ponad bytami stworzonymi (jako nadbyt), ale wszystko jest w Bogu jako w swojej esencji. Mistrz Eckhart w tym temacie pisze: „Twierdząc jednak, że Bóg nie jest bytem i że jest ponad bytem, nie odmówiłem Mu przez to bytu, ale raczej podkreśliłem w Nim Jego doskonałość” (1986, 121 [Kazanie 9]).

Negacja [istnienia] ograniczenia (jako negacji) w Bogu oznacza negację tego, co stworzone, ograniczone (a więc bytów skończonych), jako czegoś dyferentnego, partykularnego, innego niż samo Bóstwo. Znamionuje to swoistą niemożliwość rozróżnienia nieskończonego i skończonego, a więc – dalej – niemożność postawienia się skończonego (tu: człowieka) w relacji binarnej do tego, co nieskończone. Owa niemożność zastosowania myślenia dialektycznego potwierdza tu sens stanowiska negatywnego (apofatycznego).

Zauważono wcześniej, że w odniesieniu do Boga nie sposób zastosować kategorii różnicy (bo Bóg jest „nie-różnym”) – co determinuje „negację negacji” w Bogu. Skoro Boga nie sposób różnicować, niczego od Niego odejmować, ani Mu przydawać, to najbardziej właściwym ujęciem jest tu panenteistyczne ujęcie Bóstwa, co po raz kolejny uzasadnia tezę, że stworzenie (to, co ograniczone) musi zawierać się w Bogu (jako pełni bytu, czyli tu: jako swoistym nadbyciu czy też przedbyciem). „Negacja negacji” jest negacją w Boskiej pełni ograniczenia jako czegoś „o(d)graniczonego” właśnie, co daje zanegowanie możliwości (*resp.* umiejętności) rozróżnienia [jako derywatu od „różnicy”] tego, co skończone, od tego, co nieskończone.

Skoro mowa jest o boskim Absolucie, to tenże z definicji nie może być w żaden sposób ograniczony. Stąd właśnie „negacja negacji” jawi się tu jako negacja ograniczenia (ograniczenie jako pojedyncza negacja). Absolut nie może być ograniczony w swoim „byciu-w-świecie” – stąd, po raz kolejny, stanowisko panenteistyczne wydaje się uzasadnione.

Powiedziano wyżej, że niemożliwość, w ramach przedstawianego tu podejścia (negatywnej teologii apofatycznej posługującej się kategorią „negacja negacji”), pozytywnej predykcji o Bogu, czyli postawienia katafatycznej tezy, że „Bóg

istnieje” (Bóg jako Byt transcendentny, upersonifikowany, ale przy tym providencjalistyczny), uniemożliwia określenie tego sposobu myślenia teistycznym (skąd sugerowany tu w zamian termin «panenteizm»). Jest to zresztą rezultat myślenia dialektycznego, bazującego na ustanawianiu dychotomii podmiot-przedmiot – skoro jest sposób, by mówić tylko o tym, czym Bóg nie jest. Teza natomiast, że „Bóg istnieje”, jest swoistym *credo* teizmu. Zamiast Boga jako czegoś przeciwstawnego podmiotowi ludzkiemu czy szerzej: temu, co stworzone (skończone), pojawia się ujęcie całości bytu jako Boskiego – co już teizm wyklucza. Nie po drodze ma też myślenie teistyczne z tym, że skończony podmiot ludzki nie będzie w stanie (w panenteizmie, również w panteizmie) orzec o całości Bytu jako o transcendentnie Boskim – skoro samą częścią tejże (immanentnej w tym ujęciu) Boskości jest. Tym samym podmiot ów nie orzeknie o Bogu, że ten przynależy, czy też istnieje w, jakiejś innej, nadprzyrodzonej sferze (czy też nią jest), czyli że po prostu istnieje „gdzieś” – skoro sam część tejże sfery ustanawia i jako taki nie dostrzega „innego”, jakiegoś odrębnego bytu (nadbytu) na kontinuum ontologicznym. Żeby orzec o czymś pozytywnie, że „istnieje” jako inny byt (Byt), musiałby tenże móc zostać „postawiony” naprzeciwko i być ujęty w dialektycznej relacji – co tu nie zachodzi.

Co zresztą znaczy zdanie „Bóg istnieje”? Wspominany już Sikora bardzo interesująco wypowiada się na ten temat, analizując myśl (*nota bene* również apofatyczną) Tomasza z Akwinu<sup>7</sup>. Pisze: „Sądy stwierdzające istnienie dwóch różnych bytów są – w metafizyce Akwinaty – sądami analogicznymi: istnienie jednego bytu nie jest dokładnie tym samym, co istnienie drugiego<sup>8</sup>. Można powiedzieć, że termin «istnieje» powinien być indeksowany: nie powinniśmy mówić: «X istnieje», lecz «X istnieje x», gdzie X wyraża istotę bytu, o którym orzekamy istnienie. W przypadku Boga, gdy istota nie różni się od istnienia, pojawia się problem” (2010, 82). Tym problemem jest, że orzeczone na powyższych regułach zdanie „Bóg istnieje” – jako „Bóg istnieje Bóg” – oznaczałoby tyle, co „Istnieje istnieje istnieje”, co w efekcie daje wyłącznie „Istnieje” (Sikora 2010, 83). Rodzi się jednak pytanie: cóż mówi, jak sens niesie owo samo „Istnieje”? Co stwierdza? Jak odpowiada Sikora: „Jeśli fundamentalne zdanie teizmu, dotyczące – jak się uznaje – istnienia Boga, ma znaczyć tyle, co „istnieje”, to czyż umysł nie pozostaje tu istotnie

---

<sup>7</sup> Warto przypomnieć, że myśl Akwinaty posiada aksjomaty zbliżone do tych z filozofii Majmonidesa (w istocie wcześniejszej niż tomizm) – zasadniczo chodzi tu o tezę, że Boża istota tożsama jest z Bożym istnieniem, czyli że, innymi słowy, nie sposób dokonać oddzielenia, i rozróżnienia, w Bogu Jego istoty od istnienia (tematykę bytu, istoty i istnienia Tomasz z Akwinu podjął w swoim opusculum *O bycie i istocie* [*De ente et essentia*] (Tomasz z Akwinu 1981). Sam Tomasz koncepcję tożsamości istoty i istnienia w Bogu zaczerpnął od Boecjusza (Boecjusz 2001) – łacińskiego arystotelika, a, jak powszechnie wiadomo, i Akwinata oparł swoją myśl na filozofii Arystotelesowskiej (i dlatego mówi się niekiedy o arysto-tomizmie; mówi o tym np. recenzja czwartego wydania książki Piotra Lenartowicza i Jolanty Kosztejn, *Wprowadzenie do filozofii*, autorstwa Roberta Piotrowskiego [2013, 267-269]). Majmonides twierdzi więcej: względem istoty Boga stosować należy kategorię „zaprzeczenia zaprzeczeń” (*resp.* „negacji negacji”), tzn. negacji wszelkich ograniczeń (w Bogu).

<sup>8</sup> Por. Eckhartowską różnicę ontologiczną właściwą bytom skończonym (stworzonym), a niewłaściwą Bogu.

w «mroku niewiedzy», tj. niezrozumienia?» (2010, 83). Zatem – parafrazując – jeśli zdanie „Bóg istnieje” ma znaczyć (samo) „istnieje”, to czy tak naprawdę nie mówi ono nic o tym, kto/co istnieje? Nie potwierdza tym samym podstawowej tezy teizmu, mianowicie że to „Bóg istnieje”<sup>9</sup>.

Filozof pozostaje więc z samym „istnieje” – bez wskazania na jakiś Boski transcendens, którego owo „istnienie” by się tyczyło. Czego więc może dotyczyć? Dotyczyć może, zważywszy na podstawową semantykę: bytu jako takiego, czyli bytu w ogólności, swoistego wszechbytu, co ponownie skierowuje w stronę panenteizmu (*resp.* panteizmu). Samo „istnieje” trudno odnieść do transcendentnego (teistycznego) Boga, zatem korespondować może z Bóstwem panenteistycznym i/lub panteistycznym, w odniesieniu do którego zastosowanie ma konstrukcja językowa, i kategoria, „negacja negacji” („zaprzeczenie zaprzeczeń”) – jako reprezentująca negację wszelkich ograniczeń w Bóstwie, także negację istnienia ograniczenia w postaci dyferentnych, odróżnionych (wobec Boga) bytów. Stosowanie względem Boga (istoty Boga) kategorii „zaprzeczenia zaprzeczeń” (*resp.* „negacji negacji”), tzn. negacji wszelkich ograniczeń (w Bogu), sugeruje, że w powyższym dyskursie o Bogu należałoby przypuszczalnie porzucić ideę o istnieniu tego, co ograniczone (czyli skończone), jako oddzielnego od samego Bóstwa – w Bogu bowiem nie ma ograniczeń (negacja ograniczeń), więc nie ma ograniczenia tego, co ograniczone, jako czegoś „o(d)graniczzonego” (bo nie ma w Bogu różnicy; wszystko się w Nim znajduje).

Z uwagi na powyższe, bardziej adekwatnym stanowiskiem wydaje się jednak ponownie i tu panenteizm niżli panteizm, gdyż Bóg jako taki nie jest po prostu wyłącznie ziemskim bytem (ziemskimi bytami), bytem czysto immanentnym temu, co ontycznie naturalne (co wyznaczałoby panteizm). Pozostaje wszak Bóg jednocześnie czymś nadnaturalnym. W panteizmie też całkowicie uprawnione byłoby używanie do mówienia o Boskości języka wziętego z istnień skończonych (skoro Bóg jest immanentny rzeczywistości naturalnej), a więc języka predykatywnego, pozytywnego, katafatycznego. Ponieważ jednak na gruncie prezentowanej perspektywy wychodzi się z założenia, że o Bogu nie sposób orzekać pozytywnie, to orientacja panteistyczna nie do końca odnajduje rację bytu przy takim mówieniu. Co innego panenteizm, w którym Bóg pozostaje tym, co skończone, równocześnie wymiar ten transcendując, a więc gdzie zachowana zostaje również *via negativa* używająca orzeczeń w jakiś sposób przeciwstawnych do „predykatów ziemskich”. Utrzymanie wymiaru transcendencji względem świata (rzeczywistości ontycznej) w panenteizmie zbliża go zresztą do stanowisk teistycznych.

Panenteizm kontynuuje zatem aspekt transcendencji Boga. Transcendencję można jednak ująć nieklasycznie: tzn. nie jako wykraczającego ponad świat Boga

<sup>9</sup> W tym duchu wyraża się też Zbigniew Kaźmierczak (2015, 65-66), który, posługując się tytułem książki francuskiego pisarza André Frossarda *Dieu existe, je l'ai rencontré* (1976), orzeka, że rdzeniem teizmu jest doświadczenie (*nota bene* także mistyczne) streszczające się w zdaniu „Bóg istnieje. Spotkałem Go”.



zachowującego swą osobową odrębność, a w kontekście antropologicznym – jako ruch transcendencji (w istocie autotranscendencji) człowieka (czyli tego, co skończone). Unika się wówczas utożsamiania elementów rzeczywistości skończonej, uwarunkowanej z tym, co absolutne, ostateczne – co mogłoby skutkować niepożądaną idolatrią. Tak widzi sprawę ponownie Sikora (za Karlem Rahnerem). W tej perspektywie „[...] człowiek religijny spotyka Boga w świecie, poprzez swoje codzienne doświadczenie zajmowania się bytami skończonymi, o ile doświadczenia te nie zatrzymują go na samym sobie, lecz w jakiś sposób otwierają na transcendencję, rozbudzają jego pragnienie nieskończoności i pobudzają do dążenia do niej, tj. do ruchu transcendowania wszystkiego, co uwarunkowane” (Sikora 2010, 236, parafrazujący Rahnera 1987, 74)<sup>10</sup>.

W tym miejscu do sprawy w kontekście panenteizmu można podejść dwójako: 1) albo przyjąć, że odebranie elementom rzeczywistości naturalnej statusu tożsamości z dominium ostatecznym i absolutnym (jakoby z obawy przed bałwochwalstwem) uniemożliwia aplikowanie w tym wypadku pojęć «panenteizm» (także «panteizm»), 2) albo przyjąć, że w takim ujęciu nie ma oddzielenia tego, co skończone, od tego, co nieskończone (absolutne), jednakże przy zachowaniu kategorii transcendencji; to, co skończone jako „część” szerszej rzeczywistości wskazuje „poza siebie” w sferę transcendencji – ustanawiającą jednakże swoiste jedno z ową rzeczywistością (chodzi o sam ruch transcendowania).

Z drugiej strony, owo «wskazuje» – czyli odsyła – czyni odniesienie do koncepcji symbolu, który pozostaje istotny przy rozważaniach o teologii apofatycznej i negacji. Symbol neguje jednak samego siebie (to, co wyraża) w sensie niezatrzymywania na sobie i odsyłania do czegoś „poza”, do czegoś „większego”. Jako coś uwarunkowanego, odsyła do tego, co uwarunkowane nie jest (ogólnie: Boga), służąc tym samym nieoddawaniu się idolatrii (Sikora 2010, 237-239 i 245, ponownie w odniesieniu do Rahnera 1987, ale też Tilicha 2004). A jako wskazanie na coś „większego”, na coś, co przekracza – czyli *de facto* transcenduje – służy myśleniu negatywnemu, apofazie.

### 3. „NEGACJA NEGACJI” W AKCIE MISTYCZNYM *VERSUS* W METAANALIZIE I ANALIZIE JĘZYKOWEJ

Zaznaczono na wstępie, że „negacja negacji” w kontemplacji mistycznej pozostaje poza zasięgiem dyskursu ludzkiego, leży poza myśleniem racjonalnym. Owo myślenie dyskursywne to myślenie operujące pojęciami. W akcie kontemplacji, medytacji mistycznej, nie zachodzi jednak myślenie pojęciowe. Wątpliwy wydaje się w ogóle proces myślenia podmiotu w akcie mistycznym. To metaanaliza właściwej stanowisku apofatycznemu „negacji negacji” czyni tę konstrukcję pojęciowo myślną („negacja negacji” staje się swoistym bytem myślnym) i zdolną do bycia poddaną artykulacji, *ergo* „pozytywną” – sama owa mistyczna idea pozostaje „negatywna”.

<sup>10</sup> Karl Rahner włączył Boga w człowieka ruch (auto)transcendencji.

„Negacja negacji” nie została tu jednak zinterpretowana w odniesieniu do czystej i wyłącznej analizy językowej – takie bowiem ujęcie zdaje się zapętlać w swojej argumentacji. Próbę takiego wyjaśnienia przedstawia zresztą pokrótce Sikora. Oto streszczenie tego toku rozumowania (Sikora 2010, 117): W „negacji negacji” następuje zanegowanie zdania negatywnego (jako stwierdzenia przypisującego własność przeciwną względem zdania twierdzącego) – zanegowane zostaje np. zdanie „Bóg jest nieosobowy” (które tutaj jawi się jako negacja względem zdania „Bóg jest osobą”). Jednak owa negacja sama okazuje się określeniem predykatywnym, sądem katafatycznym (afirmacją). Należałoby zatem, celem zachowania konsekwencji w apofatycznym rozumowaniu, zanegować teraz i taką negację – co daje *de facto* „negację negacji”. Owa negacja musi jednak przyjąć formę apofatycznej negacji określenia predykatywnego, żeby nie sprowadziła się do pierwotnej afirmacji. Daje to więc zaprzeczenie przekonaniu, że dany predykat stosuje się do przedmiotu odniesienia danego wyrażenia (religijnego). Jednakże i to jest niewystarczające (apofatycznie), zawiera bowiem ukrytą afirmację – mianowicie że przedmiot posiada naturę, do której nie stosują się żadne danego typu predykaty. Okazuje się zatem, że żadne predykaty nie stosują się, jakkolwiek już za chwilę pojawi się pytanie, czy owa konstatacja – tj. że „żadne predykaty nie stosują się” – sama nie jest pozytywnym predykatem, który orzeka o tym, do czego żadne predykaty nie stosują się właśnie.

Ów negatywny ruch apofazy zdaje się zatem egzemplifikować *circulus vitiosus* i nie jest konkluzywny. Stąd zaproponowane na poniższych stronach alternatywne spojrzenie na kategorię „negacja negacji”. W perspektywie właściwej niniejszemu szkicowi, doświadczenie mistyczne, w tym negatywne doświadczenie mistyczne (tj. przynależne mistyce apofatycznej), nie bazuje na pojęciach (ani na pojęciach negatywnych, ani na zaprzeczeniu pojęć) – jest bowiem z istoty niewyraźalne. To dopiero ewentualna analiza przybiera pojęciowy („pozytywny”) charakter. Doświadczenie pozostaje „negatywne” – to dopiero dyskurs filozoficzny i teologiczny o nim, następujący po samym doświadczeniu, może zanalizować, co zaszło – a przynajmniej próbować to robić, posługując się chociażby dyskursem apofatycznym. Ten bowiem – ostatecznie i paradoksalnie – okazuje się chyba zawsze (w metaanalizie) katafatyczny.

## ZAKOŃCZENIE

Cokolwiek by się powiedziało, że „nie jest”, jakkolwiek by się wykonało negatywną operację językową (np. „negację negacji”), zawiera ukrytą asercję – to, czego nie ma, mówi pozytywnie o tym właśnie, co nie istnieje. Wówczas „negacja negacji” wyłania się jako coś, co znosi immanentną jej negację (poprzez zanegowanie, zniesienie [istnienia] negacji), który to proces kończyć się musi w takim układzie afirmacją (sądem katafatycznym) – skoro nie ma już żadnej negacji, niczego, co jest negowane. Być może też „negacja negacji” tak ujęta – tj. jako reali-

zująca, poprzez pojedynczą negację, zniesienie istnienia negacji – otwiera drogę wyższej syntezy: coś, co pierwotnie zniesione zostało przez (pojedynczą) negację powstaje, „rodzi się” na nowo po zanegowaniu tejże negacji. Zniesione zatem zostaje uprzednie zniesienie, dając – w efekcie nowej syntezy – to, co pozytywne (czyli sąd predykatywny, katafatyczny).

Zasugerowana problematyczność związana z semantyczną optyką „negacji negacji” zdaje się wskazywać, że ta negatywna kategoria swoje najlepsze miejsce odnajduje w samym doświadczeniu mistycznym (wydarzającym się poza językiem), a nie w lingwistycznej analizie owego apofatycznego doświadczenia. Poznaniu poddaje się jednak też w swoistej metaanalizie, tj. jako kategoria filozoficzno-teologiczna.

#### BIBLIOGRAFIA:

- Beierwaltes, Werner. 2003. *Platonizm w chrześcijaństwie*, tłum. Piotr Domański. Kęty: Antyk.
- Boecjusz. 2001. *Traktaty teologiczne*, tłum. Rafał Bielak i Agnieszka Kijewska. Kęty: Antyk.
- Bracken, Joseph A. 2014. Panentheism in the context of the theology and science dialogue. *Open Theology*, 1(1), 1-11.
- Brierley, Michael W. 2004. Naming a Quiet Revolution: The Panentheistic Turn in Modern Theology. W: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, red. Philip Clayton i Arthur R. Peacocke, 1-15. Grand Rapids MI: Eerdmans.
- Die Hauptschriften zum Pantheismustreit zwischen Jacobi und Mendelssohn*, red. Heinrich Scholz. 1916. Berlin: Verlag von Reuther & Reichard.
- Frossard, André. 1976. *Dieu existe, je l'ai rencontré*. Paris: Fayard.
- Geertz, Clifford. 1999. Anty anty-relatywizm, tłum. Joanna Minksztyrn. W: *Amerykańska Antropologia Postmodernistyczna*, red. Michał Buchowski, 38-63. Warszawa: Instytut Kultury.
- Gregersen, Niels Henrik. 2004. Three Varieties of Panentheism. W: *In Whom We Live and Move and Have Our Being: Panentheistic Reflections on God's Presence in a Scientific World*, red. Philip Clayton i Arthur Robert Peacocke, 19-35. Grand Rapids MI: Eerdmans.
- Kaźmierczak, Zbigniew. 2015. Mistyka egzystencji i jej wezwania pod adresem teizmu. *IDEA – Studia nad strukturą i rozwojem pojęć filozoficznych*, 27, 63-77.
- Lenartowicz, Piotr i Jolanta Kosztejn. 2012. *Wprowadzenie do filozofii*. Kraków: Petrus.
- Maimonides, Moses. 1910. *The Guide for the Perplexed*, tłum. Michael Friedländer. London: George Routledge & Sons Ltd.
- Majmonides, Mojżesz. 2008. *Przewodnik błędzących*, tłum. Henryk Halkowski i Urszula Krawczyk. Kraków: Stowarzyszenie Pardes.

- Meister Eckhart: Die deutschen und lateinischen Werke herausgegeben im Auftrag der deutschen Forschungsgemeinschaft.* 1936-. Stuttgart-Berlin: Kohlhammer.
- Mendelssohn, Moses. 2014. *Wykłady poranne albo rozważania o istnieniu Boga*, tłum. Radosław Kuliniak i Tomasz Małyszek. Wrocław: ATUT.
- Mikołaj z Kuzy. 1997. *O oświeconej niewiedzy*, tłum. Ireneusz Kania. Kraków: Znak.
- Mistrz Eckhart. 1986. *Kazania*, tłum. Wiesław Szymona. Poznań: W drodze.
- Piotrowski, Robert. 2013. Wprowadzenie do arysto-tomizmu. *Filozoficzne Aspekty Genezy*, 10, 267-269. Dostęp: 20.12.2015. <http://www.nauka-a-religia.uz.zgora.pl/images/FAG/2013.t.10/FAG.2013.t.10.pdf>.
- Rahner, Karl. 1987. *Podstawowy wykład wiary*, tłum. Tadeusz Mieszkowski. Warszawa: PAX.
- Sikora, Piotr. 2010. *Logos niepojęty. Teza: „Jezus Chrystus jako pełnia objawienia” w perspektywie teologii apofatycznej. Analiza filozoficzna*. Kraków: Universitas.
- The Cambridge Dictionary of Philosophy*, red. Robert Audi. 1999. Cambridge: Cambridge University Press.
- Tilich, Paul. 2004. *Teologia systematyczna*, t. 1, tłum. Józef Marzęcki. Kęty: Antyk.
- Tomasz z Akwinu. 1981. *O bycie i istocie [De ente et essentia]*, tłum. Mieczysław Albert Krąpiec. Lublin: Redakcja Wydawnictw Katolickiego Uniwersytetu Lubelskiego.
- Turner, Denys. 1998. The Art of Unknowing: Negative Theology in Late Medieval Mysticism. *Modern Theology*, 14(4), 473-488.
- Wieczorek, Bartosz. 2004-2005. Mistyka i dialog międzyreligijny w filozofii Mikołaja z Kuzy. *Studia Warmińskie*, 41-42, 153-180.