

Alejandro Tomasini

Dowody aprioryczne na istnienie Boga

Problematyka

Niewątpliwie jeden z najciekawszych, najbardziej pasjonujących rozdziałów w historii filozofii zapisany został przez dyskusję wokół problemu istnienia bądź nieistnienia Boga. Od najdawniejszych czasów ludzie, pozostając pod wpływem wszechpotężnego i niemal naturalnego modelu „Fido”-Fido,¹ odczuwali potrzebę udowodnienia — w matematycznym sensie tego słowa — istnienia Bytu Najwyższego, który pojmowali jako nadprzyrodzony, a więc niedostępny dla doświadczenia (chyba żeby sam Bóg wyróżnił kogoś, o kim mówi się wtedy, że posiadał „doświadczenie mistyczne”). Kłopot polega na tym, że żaden z dotychczas proponowanych dowodów nie uzyskał powszechnej akceptacji. Co więcej, można powiedzieć, że istnieją bardzo silne argumenty przeciwko każdemu z nich. Jeśli mielibyśmy zatem uznać, że cokolwiek tu w ogóle wykazano, musielibyśmy stwierdzić, że wykazano bynajmniej nie to, o co chodziło teście, lecz odwrotnie, argumenty teistyczne zostały obalone. Nie jest to oczywiście równoznaczne z podaniem dowodu na nieistnienie Boga, niewątpliwie jednak osłabia poważnie pozycję teistyczną. Jak bowiem usprawiedliwić uparte i wytrwałe mówienie o bycie, którego istnienie staramy się udowodnić wszelkimi możliwymi sposobami i każda kolejna próba zawodzi? Widać tu wyraźnie symptomy nieracjonalności. Dowody na istnienie Boga nie okazały się tak przekonujące, jakby chcieli tego teści, lecz mimo to ich entuzjazm i przywiązanie do zajmowanego stanowiska najwidoczniej nie słabną. Ciągłe ponawianie są próby zbudowania dowodu, który usunąłby przeszkody stawiane przez sceptyka.

Należy w tym miejscu zwrócić uwagę, że w kwestii istnienia Boga racjonalność wymaga, by ciężar dowodu spadł na teistę. Nie będzie niczym niezwykłym, niestosownym ani błędnym logicznie, gdyby ktoś występując kategorycznie przeciw owemu twierdzeniu powiedział bez żadnych złośliwych pobudek, że rzeczywiście nie widzi uzasadnienia twierdzenia, że Bóg istnieje. Zgodnie z modelem

¹ Nazwę tę wprowadził G. Ryle, zob. jego pracę *Theory of Meaning* w zbiorze *British Philosophy in the Mid-Century*, C.A. Mace (red.), London 1957.

„Fido”-Fido Bóg jest przedmiotem — choćby najbardziej wyjątkowym — zaś słowo „istnieje” ma tylko jedno znaczenie (w każdym razie takiej tezy można bronić). Przy założeniu, że z takich czy innych przyczyn nie wszyscy mają dostęp do Boga, jest czymś normalnym i słusznym, że ktoś przez Niego nie uprzywilejowany, ktoś, komu się On nie objawił, domaga się prawa do poznania racji, które inni mogą posiadać, i żąda od nich, by wzięli na siebie ciężar dowodu istnienia Boga. Prócz tego jednak ważne jest dostrzeżenie pewnej asymetrii między pozycjami teisty i sceptyka, która daje pewną przewagę temu pierwszemu. Gdyby teista zdołał osiągnąć swój cel i przekonał sceptyka, zwyciężyłby, jak to się mówi, „na całym froncie”. Gdy jednak po wielokroć podawane są słabe argumenty, to wnioskuje się po prostu, że ten lub inny dowód jest nieprzekonujący, nigdy zaś nie wyciąga się wniosku, że samo proponowanie wadliwych dowodów jest czymś nie na miejscu. Po wszystkich niepowodzeniach teistów usiłujących dowieść istnienia Boga należałoby wreszcie zapytać, czy program teistyczny jest wykonalny i zasadny. Jego zakwestionowanie doprowadziłoby nas albo do podania w wątpliwość modelu „Fido”-Fido, albo do zakwestionowania stosowalności, czy też zasadności tego modelu w kontekście języka religijnego. Jest oczywiste, że dowody na istnienie bądź nieistnienie Boga same przez się są delikatną kwestią. Jeśli do przekonania, że dosłowne odczytanie atrybutów Boga prowadzi do chaosu pojęciowego, doda się nieprzerwane pasmo niepowodzeń, jakie poniosły teistyczne próby udowodnienia Jego istnienia, to staje się widoczne, że takich wyrażań jak „Bóg istnieje” nie można odczytywać posługując się uproszczoną filozofią języka, przyjętą przez teistę.

Argument ontologiczny

W środowiskach ściśle filozoficznych najbardziej znanym argumentem na rzecz istnienia Boga jest prawdopodobnie „dowód ontologiczny”, nazwany tak przez Kanta w *Krytyce czystego rozumu*.² Chodzi o argument opracowany z zamiarem przekonania najbardziej upartych spośród „głupców”, tj. tych, którzy negują istnienie Boga. Ma on być zatem tak prosty i jasny, by przekonał każdego adwersarza. Jest to argument *a priori* (we wszystkich znaczeniach tego słowa) i temu prawdopodobnie zawdzięcza swą popularność wśród filozofów. Jak jednak często bywa z intuicjami i argumentami filozoficznymi najwyższej wagi, pod pozorną prostotą kryje się mnóstwo tematów, problemów, założeń, zasad, idei itd., tak że dyskusja, którą wywołują, okazuje się wysoce skomplikowana. Struktura argumentu św. Anzelma³ jest względnie jasna: usiłuje on udowodnić, że ten, kto

² Immanuel Kant, *Krytyka czystego rozumu*, *Dialektyka transcendentálna*, księga 2, rozdz. 3, ustęp 3, A 591/ B 619.

³ Św. Anzelm, *Proslogion*, w: St. Anselm, *Basic Writings*, Open Court Publishing Co., La Salle, Illinois 1962.

po dokładnym zbadaniu samego pojęcia Boga, i niczego więcej, zaprzeczy istnieniu bytu, do którego odnosi się to pojęcie, popada w sprzeczność. Dowód ten nie odwołuje się więc do doświadczenia, faktów itp., lecz do definicji „Boga”. Ostatecznym celem św. Anzelmą jest wykazanie, że dzięki temu dowodowi stanie się jasne, że wiara w Boga jest racjonalnie usprawiedliwiona. W rzeczywistości, jak to potwierdza między innymi rozprawa N. Malcolma, w pismach św. Anzelmą, zawarte są różne warianty argumentacji — choć wszystkie zmierzają w tym samym kierunku i mają podobną strukturę. Linia pierwszego, bodajże najslawniejszego argumentu przebiega następująco:

„Boga” można zdefiniować jako „byt, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia”. Chce się przez to po prostu powiedzieć, że Bóg jest bytem absolutnie doskonałym. A zatem, zgodnie z definicją, nie może istnieć żaden przedmiot, który miałby więcej doskonałości niż Bóg. Otóż ktoś mógłby powiedzieć, że słowo „Bóg” nie należy do jego słownika: „Bóg” jest nazwa przedmiotu, a ponieważ on nie zna denotacji tej nazwy, przeto nie rozumie, co oznacza wspomniany znak, a w konsekwencji nie rozumie zdań, w których ona występuje. Pewne jest jednak, że ów ktoś, ani żaden normalny użytkownik języka, nie może powiedzieć tego samego o wyrażeniu „byt, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia”. Jest to całkowicie poprawne wyrażenie języka naturalnego. Jest ono wyrażeniem w pełni zrozumiałym, tj. ma znaczenie uchwytnie dla każdego użytkownika języka. Można zatem powiedzieć, że jeśli ktoś uchwycił to znaczenie, to znajduje się ono w jego umyśle. Gdy więc „głupiec” słyszy wspomniane wyrażenie, to musi je rozumieć, a wszystko, co rozumie, ma w swym umyśle.

Zwróćmy uwagę, że nie można powiedzieć, iżbyśmy rozumieli absurd. Możemy zdawać sobie sprawę, że coś jest absurdałne, lecz nie powiemy, iż ogarniamy umysłem sam absurd. Jeśli więc jakąś myśl mamy w umyśle, to owa myśl musi być koherentna. A z kolei, jeśli rzeczywiście istnieje w umyśle koherentna idea bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, to wynika stąd, że wspomniany byt jest nie tylko w umyśle myślącego, lecz także istnieje w rzeczywistości, gdyż zawsze możemy myśleć o bycie tak doskonałym, że prócz tego, iż jest w naszym umyśle, istnieje też poza nim. I oczywiście taki byt będzie „większy” niż ten, o którym myślimy, że jest największy ze wszystkich, choć istnieje tylko w naszym umyśle. Jak pisze św. Anzelm: „Ponieważ zakłada się, że istnieje w umyśle, można pojmować, że istnieje też w rzeczywistości, co jest czymś więcej”.⁴ A więc, jeśli rzeczywiście myślimy o bycie, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, to wspomniany byt musi istnieć nie tylko w naszym umyśle, lecz także poza nim. Gdyby bowiem wspomniany byt nie istniał w rzeczywistości, lecz tylko w umyśle, to wynikałoby z tego, że byt, o którym myśleliśmy i mówiliśmy, iż był największy ze wszystkich możliwych do

⁴ Tamże, rozdz. 2.

pojęcia, nie był największy ze wszystkich, które mogą być pojmowane, ponieważ istniał tylko w umyśle i nie istniał w rzeczywistości. Wszystko to, w opinii Anzelm, równoznaczne jest ze stwierdzeniem, iż pod groźbą popadnięcia w wyraźną sprzeczność nie można negować tego, że Bóg istnieje w rzeczywistości, a jednocześnie myśleć, że jest to byt, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia. Stąd, by uniknąć groteskowej niekoherencji, należy wnioskować, że Bóg istnieje, to znaczy, że w rzeczywistości i obiektywnie istnieje byt, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia. Utrzymywanie czegoś przeciwnego prowadzi do zaprzeczania samemu sobie.

To jest pierwsza linia argumentacji, którą można prześledzić w *Proslogionie*. Jest także i następna, którą można by nazwać „wariantem epistemicznym” dowodu ontologicznego. Otóż, według św. Anzelm, możliwe jest pojmowanie bytu, o którym można powiedzieć, że jego nieistnienie jest nie do pojęcia. Jest to oczywiście (zgodnie z definicją „Boga”) byt wyższy (ma więcej doskonałości niż jakikolwiek inny choćby przez to, że nie może być pojmowany jako nie istniejący) od jakiegokolwiek innego bytu, którego nieistnienie jest możliwe do pojęcia. Lecz jeśli jest możliwe do pojęcia, że byt, którego nieistnienie nie jest możliwe do pojęcia, nie istnieje, to ten byt nie jest bytem, którego nieistnienie jest nie do pojęcia. Jeszcze raz sami sobie zaprzeczamy. Anzelm wyciąga więc wniosek, że nie można negować istnienia bytu, którego istnienie jest niemożliwe do pojęcia — tj. bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia.

Inna linia argumentacji wprowadzona przez św. Anzelm prowadzi do tak zwanego modalnego wariantu argumentu ontologicznego. Można argumentować — pozostawiając chwilowo nie rozstrzygniętą kwestię istnienia Boga w tym świecie — iż nawet głupiec musi uznać, że jeśli Bóg istnieje w jakimś możliwym świecie, to Jego nieistnienie w tym samym świecie nie jest możliwe; a z drugiej strony, na pewno zaś jest możliwy świat, w którym Bóg istnieje. Lecz jeśli wychodząc od owego świata przyjmujemy, iż nie jest możliwe, aby Bóg nie istniał, to będziemy musieli przyjąć, że istnienie Boga jest konieczne, a to zaś oznacza, że Bóg istnieje także w naszym świecie. Każde zdanie konieczne jest bowiem prawdziwe we wszystkich możliwych światach. Wypada więc przyjąć, że samo badanie pojęcia Boga zmusza nas do wyciągnięcia wniosku, iż Bóg istnieje.

W niedługim czasie po prezentacji dowodów przez Anzelm pojawiły się gwałtowne repliki. Pierwszym, w długim szeregu filozofów i teologów, którzy przeciwstawiali się wywodom Anzelm (w jakimkolwiek ich sformułowaniu), był zakonnik noszący imię Gaunilon. Podjął on z Anzelmem ożywioną polemikę, która szczęśliwie dochowała się do naszych czasów. Odnosi się ona m.in. do wnioskowania, prowadzącego Anzelm od (1) charakterystyki Boga jako bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, oraz (2) założenia, że posiadamy ideę takiego bytu — do konkluzji, iż wzmiankowany byt istnieje poza umysłem. Sprzeciw Gaunilona, który spontanicznie budzi się też w każdym z nas, wyraża się w twierdzeniu, że możemy mieć w umyśle cały szereg bytów niereal-

nych lub fantastycznych, jednak sam fakt, iż definiujemy je jako istniejące, nie implikuje, że istnieją one w rzeczywistości. Gaunilon formułuje swe zastrzeżenie w postaci następującego pytania retorycznego: „Czyż nie można by z taką samą słuszością powiedzieć, że mam w umyśle cały zbiór obiektów nierealnych, które same w sobie w ogóle nie istnieją, tylko dlatego, że rozumiem to, co ktoś o nich mówi, niezależnie od tego, czym one są?”.⁵ Anzelm zaś odpowiada, że to, o czym mówi jego dowód, odnosi się jedynie do bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia. Nie jest jednak oczywiste, czy wystarczy to, by rozwiązać wątpliwości oponenta. To, co mówi św. Anzelm, wydaje się implikować, że jeśli twierdzę, iż mam w umyśle ideę doskonałej plaży (niezależnie od tego, co staram się przez to powiedzieć), to wynika stąd, że wspomniana plaża istnieje, ponieważ myślę o plaży, która posiada wszelkie doskonałości, i niewątpliwie przyjmie się, że istnienie takiej plaży w rzeczywistości też jest doskonałością. To samo rozumowanie można odnieść do całej klasy przedmiotów poddawanych ocenie (doskonały zegarek, doskonały samolot itd.). Innymi słowy, powstaje wrażenie, że schemat argumentacji Anzelma daje się zrelatywizować w sposób przez niego niezamierzony i pociąga za sobą implikacje, których Anzelm z pewnością nie chciałby przyjąć. I choć św. Anzelm pragnie wyróżnić jeden przedmiot, mówi o wszelkich przedmiotach w ogóle. Nie ma w jego wywodzie żadnego mechanizmu, który zabraniałby posługiwania się pojęciami w ich pełnym znaczeniu. Ponadto przed św. Anzelem staje poważny problem w związku z ideą pojmowania czegokolwiek. Idea ta jest związana w jego rozważaniach z dwiema innymi, z pojęciem denotacji i pojęciem znaczenia. Anzelm łączy te dwa pojęcia ściślej, niż to jest dopuszczalne. Z faktu, że jakieś wyrażenie jest znaczące i że je rozumiemy, nie wynika, iż pojmujemy (w sensie wyobrażenia) to, o czym mówimy. W istocie bowiem pojmowanie pojęte psychologicznie nie jest bynajmniej nieodzwonne dla sensownego i skutecznego komunikowania się. A przy okazji, czy Anzelm nie jest zbyt zuchwały, gdy mówi, że pojmuje Boga, mimo iż św. Augustyn uważał, że ludzkim umysłem nie można Boga pojąć? Św. Anzelm ma prawo co najwyżej powiedzieć, że jesteśmy zdolni do wypowiadania się sensownie o Bogu. Nie wolno mu natomiast mówić, że pojmuje Boga, a jeśli nie wolno mu tego powiedzieć, to jeden z kroków jego argumentacji jest niepewny. Nie może on twierdzić, że ten, kto rozumie jakieś pojęcie, ma w umyśle ideę bytu, do którego to pojęcie się odnosi. Skądinąd zaś, jak widzieliśmy, pojmowanie czegokolwiek — bez względu na to, jak precyzyjna czy wyczerpująca byłaby nasza idea tego, co pojmujemy — nie może zapewnić istnienia temu, o czym myślimy. Wróćmy jednak do kwestii, czy oznaczanie implikuje denotowanie choćby nawet w myślach. Jeśli rozdzielimy — co niewątpliwie powinniśmy uczynić — kwestie znaczenia i denotowania, wówczas tok rozumowania Anzelma prowadzi nas wprost do stwierdzenia, że nie możemy myśleć o Bogu jako o nie istniejącym, lecz nie do

⁵ Gaunilo, *In Behalf of the Fool*, w: St. Anselm, *Basic Writings*, dz. cyt., ustęp 2.

stwierdzenia, że jest niemożliwe, by Bóg nie istniał. Wynika stąd, że św. Anzelm dowiódł nie tyle obiektywnego istnienia Boga, ile — w najlepszym przypadku — tego, że myślenie o Bogu oraz mówienie o Nim jako o nie istniejącym nie jest racjonalne. Jeśli jednak rozróżniamy wyraźnie obiektywny świat denotacji, społeczny świat języka i umysłowy świat idei, to musimy powiedzieć, że nie jest nawet jasne, czy św. Anzelm w ogóle interesowały dwa ostatnie światy. W każdym razie na pewno nie udało mu się ich połączyć z pierwszym.

W swej znakomitej książce *Cud teizmu*⁶ Mackie rozważa różnorodne argumenty za i przeciw „dowodowi” św. Anzelm. Chociaż jego rozprawa jest niezwykle oryginalna i dociekliwa (por. np. prezentację, omówienie i obalenie nowego sformułowania argumentu ontologicznego, opracowanego przez A. Plantinę przy użyciu logiki modalnej), niektóre wypowiedziane przez niego sądy są zmodyfikowanym ujęciem zastrzeżeń wysuwanych w przeszłości. Niemniej jednak Mackie dostarcza nam kilku idei, które ujawniają poważne słabości w wywodach Anzelm. Po pierwsze, Mackie wskazuje na coś, na co już zwracaliśmy uwagę, a mianowicie, że Anzelm dokonuje szeregu przejść, które nie mają uzasadnienia. Według Mackiego, Anzelm przechodzi od sformułowania: „głupiec rozumie” do „głupiec pojmuje”, a stąd wywodzi, iż „w umyśle głupca, jako obiektu mentalnego, tkwi byt, od którego nic ma nic większego, możliwego do pojęcia”. Już tu tkwi problem, ponieważ zakłada się bardzo osobiwą koncepcję znaczenia, rozumienia i pojmowania. Nie zatrzymując się jednak nad tym, Mackie wskazuje, że św. Anzelm na podstawie wskazanego utożsamienia utrzymuje, iż głupiec przeczy sam sobie, gdy twierdzi, że coś może być większe od tego, o czym myśli, że jest największe. Jednak — jak wskazuje Mackie — św. Anzelm nie zdaje sobie sprawy z tego, że także jego ujęcie jest sprzeczne, ponieważ dopuszcza, że głupiec może pojąć byt, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, i że mimo to może istnieć jakiś inny byt, większy niż ten pojmowany przez głupca. Anzelm i głupiec wydają się zajmować tę samą pozycję, jeśli chodzi o ewentualne sprzeczności. Mackie uważa jednak, że Anzelm mógłby przedstawić swój dowód w sposób nie wywołujący tego rodzaju krytyki. W tym celu nie musiałby czynić nic poza porzuceniem myśli, iż coś tkwi w głowie głupca. Jediną rzeczą, jaką powinien był starać się wykazać, jest to, że głupiec nie może pojąć tego, o czym mówi, iż pojmuje — czyli Boga nie istniejącego. Należy zauważyć, że oznacza to ni mniej, ni więcej, jak uznanie, że wyrażenie „Bóg nie istnieje” musi okazać się w świetle dalszej analizy wewnętrznie sprzeczne. Pozwala nam to od razu zapytać: czy istnieją zdania konieczne lub sprzeczne dotyczące istnienia?

Kwestią tą zajmę się niebawem, przy omówieniu teorii deskrypcji; teraz postaram się przedstawić problem dowodu ontologicznego w inny sposób, z większą, jak sadzę, precyzją. Otóż uważam — choć oburzyłoby to zapewne zwolenników Fregego i Russella — że można wiarygodnie utrzymywać, iż „istnieje” ma

⁶ J.L. Mackie, *Cud teizmu: Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B. Chwedeńczuk, PWN, Warszawa 1997.

rozmaite znaczenia. W matematyce np. powiedzieć, że istnieje liczba x , która spełnia tę czy inną funkcję i ma te lub inne własności, znaczy tyle, że można podać dowód pokazujący, iż liczba spełniająca te właściwości da się skonstruować lub wskazać. Dlatego w kontekście matematycznym, jeśli się już dysponuje dowodem dla liczby x , to mówiąc o liczbie x , że istnieje, mówi się coś koniecznie prawdziwego, mówiąc zaś (powiedzmy przez ignorancję), że liczba taka nie istnieje, mówi się coś koniecznie fałszywego, ponieważ wewnętrznie sprzecznego. Nie jest jednak oczywiste, że coś podobnego dzieje się w przypadku przedmiotów „materialnych”, czy nawet „mentalnych”. Powiedzenie, że przed moim domem znajduje się niedźwiedź, nawet poparte bezpośrednim postrzeżeniem wzrokowym, nie implikuje z konieczności, że przed moim domem rzeczywiście stoi niedźwiedź. W tym przypadku ani potwierdzenie, ani negacja istnienia nie daje powodu do pojawienia się jakiegokolwiek konieczności. Problem nasz można zatem postawić następująco: czy w kontekście języka religijnego zdanie „Bóg nie istnieje” ma sens, czy też, jak chce tego św. Anzelm, jest absurdalne? Takie postawienie sprawy pozwala nam odrzucić niektóre argumenty zarówno „przeciw”, jak i „za” ontologicznym dowodem istnienia Boga. Opierają się one na założeniu, że to, co analityczne, i to, co syntetyczne, to, co *a priori*, i to, co *a posteriori*, to, co konieczne, i to, co przypadkowe, to, co tautologiczne, i to, co ma empiryczny sens składa się na kategorie, które można stosować niezależnie od kontekstu. Jest to założenie nie zasługujące na aprobatę. Tak więc na przykład Kant na podstawie swych definicji twierdzi, że „Bóg nie istnieje” nie jest ani analityczne, ani *a priori*, a zatem nie jest konieczne. Jednak popełnia wielki błąd: jego formalne kategorie nie pozwalają mu dostrzec, że to, co zachodzi w jednych grach językowych, nie może rozstrzygać o tym, co jest dopuszczalne w innych. Jest zupełnie możliwe, że w kontekście religijnej gry językowej zdanie „Bóg istnieje” będzie *a priori* — jeśli tak chce się nazwać to, co jest „analityczne” — choć z pewnością nie będzie tautologiczne. Parodiując samego Kanta możemy powiedzieć, że jeśli ktoś uważa to za stosowne, może odrzucać *in toto* religijną grę językową (nie brać udziału w praktykach religijnych, nie używać wyrażen religijnych w celu wystowienia czegokolwiek itd.), lecz jest absurdem uczestniczyć w formach życia religijnego i równocześnie uznawać zdanie „Bóg nie istnieje” za znaczące. Dlatego powyższe założenie Kanta nie musi być przez nas akceptowane, powinniśmy je raczej odrzucić. Kant wysuwa jeszcze inne zastrzeżenia, o wiele silniejsze, jednak obracają się one wokół pojęcia istnienia, które to pojęcie musimy traktować ze znaczną ostrożnością. W związku z tym, aby być w stanie właściwie ocenić Kantowskie zastrzeżenia, powinniśmy zacząć od przedstawienia takiego punktu widzenia, który pozwoli nam dokładnie ustalić, czego się tu broni lub co się atakuje. Ten punkt widzenia reprezentowany jest przez teorię deskrypcji. Aby jednak w pełni zrozumieć sens i trafność teorii Russella, musimy zaprezentować najpierw dowód ontologiczny w jego Kartezjańskiej wersji.

Otóż autor filozofii zbudowanej na koncepcji wątplenia metodycznego dochodzi do „wniosku”, iż jest on w istocie substancją, która myśli, ponieważ jasno

i wyraźnie zdaje sobie sprawę, że myśli. Myśli (tj. treści myślowe) są dla niego czymś innym niż przedmioty odniesienia. Zasięg poznania ogranicza się do tych pierwszych: jasno i wyraźnie mogę poznać jedynie to, co zdarza się w świecie moich myśli. Trudność polega jednak na tym, że choćbym nawet najdokładniej poznał wspomniany świat (tj. świat „myślowy”, prywatny, wewnętrzny itd.), to poznanie nie będzie stanowić żadnej gwarancji istnienia czegokolwiek poza mną. Nawet jeśli mam cały szereg poszlak wskazujących, że moje idee są wywoływane przez byty obiektywnie istniejące poza mną, to przecież jest logicznie możliwe, iż moje myśli i ich domniemane odniesienia nie przystają do siebie i wszystko jest na przykład snem. Tak więc, chociaż „znam” to, co kryje się w mym „wnętrzu”, między moimi myślami i światem zewnętrznym istnieje przepaść nie do przebycia, nawet teoretycznie. Jedynym możliwym *iunctum* między nimi jest Bóg. Jedynie On może dostarczyć gwarancji, że narzucające mi się w jakiś sposób myśli, o których byłbym skłonny sądzić — przy czym jest to skłonność naturalna i bardzo silna — iż są powodowane przez przedmioty pozostające poza mną, są rzeczywiście wywoływane przez odpowiadające im przedmioty. Bez Boga (który w wyniku analizy okazuje się miłosierny), to znaczy bez owej gwarancji, musielibyśmy dojść do wniosku, że wierzymy (czy lepiej powiedzieć: wierzy się) w istnienie świata, nie mając ku temu żadnych racji, a więc, że jest to wiara całkowicie bezpodstawna i arbitralna. „Tak więc rozpoznaję bardzo jasno, że pewność i prawda całej nauki zależą jedynie od poznania prawdziwego Boga: gdybym bowiem wcześniej Go nie poznał, nie mógłbym poznać w sposób doskonały żadnej innej rzeczy”.⁷ Okazuje się zatem, że do strukturalizacji naszego poznania Bóg jest nieodzowny. Skąd jednak bierze się nasza pewność, że Bóg istnieje? Czy i tu także nie może nas zwodzić złośliwy geniusz? W rzeczywistości Kartezjusz nie tylko uważa, że Bóg istnieje, lecz przyjmuje również, że możemy to udowodnić oraz jasno i wyraźnie poznać sąd „Bóg istnieje”. Stwierdza on, iż nasza koncepcja boskości nie pozwala nam wyjaśnić w sposób naturalny faktu posiadania pojęcia Boga, ponieważ nie mogłoby ono mieć wyjaśnienia przy czynowego, jakie znajdujemy dla każdego innego pojęcia. Pozostawmy jednak na boku kwestię sposobu, w jaki pojawia się w naszym myśleniu idea Boga: czy była ona tam obecna, zanim zaczęliśmy gromadzić jakiekolwiek idee, czy została skonstruowana na podstawie tego, co „dane” w doświadczeniu, czy jakoś inaczej. Najistotniejsze jest dla nas w tym momencie stwierdzenie Kartezjusza, że jeśli już mamy autentyczną ideę Boga, to nie możemy myśleć o Nim inaczej niż jako o istniejącym. Bóg bez istnienia jest równie niepojęty, co góra bez niziny. „Kiedy rozmyślałem z największą uwagą, znajduję w sposób widoczny, że istnienie nie może bardziej powstrzymywać się przed istotą Boga niż istota trójkąta prostokątnego przed wielkością swych trzech kątów równą dwóm kątom prostym, lub

⁷ René Descartes, *Meditations Metaphysiques*, Paris 1966, s. 108, por. *Medytacje o filozofii pierwszej*, przeł. S. Swieżawski, PWN, Warszawa 1958, tom I, s. 83.

lepiej, idea góry przed ideą doliny”.⁸ Odkładając na bok argument przez analogię, zapytajmy: dlaczego musimy pojmować Boga jako kogoś istniejącego? Argument Kartezjusza jest prosty i potężny: Bóg jest bytem, który posiada wszelkie doskonałości. Istnienie jest doskonałością. *Ergo*, Bóg istnieje. Jest to Kartezjańskie sformułowanie argumentu św. Anzelma. I podobnie jak to było w przypadku św. Anzelma, Kartezjusz natychmiast po opublikowaniu *Medytacji* uwikłał się w cały szereg sporów. Dotyczyły one praktycznie niemal wszystkich myśli zawartych w jego książce. Nie będziemy omawiać szczegółowo tych dyskusji (w których najważniejszymi oponentami Kartezjusza byli Gassendi i Hobbes), lecz skoncentrujemy się na tym, co stanowi jądro argumentu Kartezjusza i daje się logicznie wydzielić z całości jego programu. Otóż jego dowód należy do tych, których podważenie zakłada wykorzystanie choćby minimalnych środków konceptualno-teoretycznych. Co mogłoby być narzędziem, za pomocą którego dałoby się dokonać wiwisekcji argumentu Kartezjusza? Wydaje się bezsporne, że jeśli cokolwiek mogłoby pomóc w oświeceniu kwestii jego poprawności lub niepoprawności, to tym źródłem światła jest współczesna logika. Mówiąc ściślej, teoria deskrypcji Russella. Teoria ta nie jest niczym innym, jak tylko teorią kwantyfikacji przystosowaną do potrzeb języka naturalnego i filozofii typu empirystycznego. Russell używa następujących pojęć:

- a) zmienna (element, który pozwala przebiegać dany zbiór przedmiotów, bez wyróżniania lub wskazywania któregośkolwiek z nich);
- b) imiona własne w sensie logicznym (znaki, do których się dochodzi w wyniku analizy logicznej; dlatego też są to znaki proste, których znaczenie nie może być niczym innym niż denotowanym obiektem);
- c) kwantyfikator ogólny (znak wskazujący, że mówi się o wszystkich przedmiotach z danego zbioru czy danej dziedziny, o których się orzeka określoną własność);
- d) funktory logiczne (negacja, dysjunkcja itd.)

Za pomocą powyższych pojęć możemy, w celu ułatwienia prezentacji, wprowadzić jako pojęcia podstawowe dla teorii Russella:

- e) kwantyfikator szczegółowy (znak, który wskazuje, że się mówi przynajmniej o jednym przedmiocie z danego zbioru i że przedmiotów tych może być tyle, ile się chce, z wyjątkiem wszystkich);
- f) deskrypcje; te pierwsze są wyrażeniami języka naturalnego i charakteryzują się tym, że zaczynają się (np. w angielskim) od: (1) rodzajników nieokreślonych w liczbie pojedynczej lub mnogiej; (2) rodzajników określonych w liczbie pojedynczej lub mnogiej.⁹

⁸ Tamże: 110, por. wydanie polskie, tom I, s. 88.

⁹ To sformułowanie Russella odnosi się oczywiście do reguł obowiązujących w języku angielskim. Ogólnie biorąc, chodzi o (1) wszystkie oraz (2) wyróżnione (poprzez środek gramatyczny, jakim jest zaimek wskazujący, rodzajnik określony, itp.) możliwe denotacje terminu.

Zauważmy, że przy normalnym stosowaniu terminów w przypadku (2) występują takie słowa jak „każdy”, „wszystko” i „wszyscy”, w przypadku (1) zaś „niektóre” lub „niektórzy”, „nie” i „nikt”. Kwantyfikatory, jak wiadomo, służą właśnie do przedstawiania tych słów w przejrzystym zapisie. Ogólny sposób działania tej teorii sprowadza się do przekładania zwrotów języka naturalnego, zawierających deskrypcje, na inne, w których występują jedynie kwantyfikatory, zmienne i predykaty. Na tym właśnie polega analiza logiczna zdań: dzięki uwypukleniu ich logicznej formy możliwe staje się między innymi wykazanie, co jest rzeczywistym podmiotem, a co nim nie jest. Wynika stąd, że wyrażenia wyeliminowane (lub takie, które dają się wyeliminować) nie mogą być nazwami własnymi. „Zasada gry” jest zatem następująca: jeśli wyrażenie zostało wyeliminowane, to nie wskazuje ono na żaden obiekt w rzeczywistości. Jakkolwiek zdania, w których takie wyrażenia występują, mają sens, to jednak same zwroty występujące w funkcji nazw nie są znaczące, ponieważ nie denotują. W ich przypadku należy ściśle odróżniać znaczenie i denotację. Zakładając, że proces eliminacji nie może przeciągać się *ad infinitum*, powinniśmy (w zasadzie) dojść do znaków, które wytrzymują próbę analizy, to jest takich, w których znaczenie zbiega się z denotacją. Prawdę zaś mówiąc, chodzi tu nie tylko o samą zbieżność znaczenia z denotacją, ale też o to, że wiążą poznanie (myślenie) i rzeczywistość, ponieważ obiekty, które są dla mnie znaczeniami i zarazem denotacjami imion własnych w sensie logicznym, są równocześnie obiektami mej świadomości i ostatecznymi bytami świata. Okazuje się zatem, że stosując imiona własne w sensie logicznym, możemy orzekać w sposób znaczący wszystko, co chcemy, o ich denotacjach, z wyjątkiem jednej rzeczy — istnienia. Z punktu widzenia logiki istnienie obiektu przejawia się poprzez fakt, iż obiekt ów ma te czy inne własności, lecz samo istnienie nie jest jeszcze jedną, dodatkową własnością czy, według terminologii Kartezjusza, doskonałością. Istnienie jest atrybutywne tylko w przypadku deskrypcji. Jeśli bowiem znaczenie znaku jest jego denotacją, to powiedzenie o niej, że istnieje, daje zdanie tautologiczne, powiedzenie zaś, że nie istnieje — daje zdanie sprzeczne („oto właśnie przedmiot, który nie istnieje”). „To istnieje” nie więc ma znaczenia, podczas gdy „Taki a taki istnieje (lub nie istnieje)” zawsze jest znaczące. Dlatego gdy mówiąc o istnieniu użyjemy deskrypcji, nasza wypowiedź zawsze będzie można przełożyć na język logiki; natomiast nie będzie to możliwe, gdy użyjemy imion własnych. Stanowisko to wzmacniają rozważania innego rodzaju, na przykład dotyczące zasięgu kwantyfikatorów i natury zdań egzystencjalnych negatywnych w liczbie pojedynczej, o postaci „Nie istnieje...”.

Teraz jesteśmy już przygotowani do konfrontacji ze stanowiskiem Kartezjusza i potrafimy określić, czy to, co twierdzi, jest prawdziwe, czy fałszywe (przynajmniej z punktu widzenia logiki). Otóż teraz widzimy, dlaczego druga przesłanka Kartezjusza automatycznie upada. Zakłada ona, że istnienie jest jedną z cech, które można przypisywać obiektom — a tego właśnie zabrania logika. Mówi ona wyraźnie (a nie tylko sugeruje), że orzekanie o istnieniu sprowadza się do orzekania pewnej własności. Tymczasem predykat istnienia jest w logice zbędny. Pojęcie istnienia jest w jakiś sposób zawarte w kwantyfikatorze szczegółowym,

który nie jest żadnym predykatem. Stąd musimy uznać, że druga przesłanka argumentu Kartezjusza jest fałszywa. To w zasadzie wystarcza do odparcia dowodu ontologicznego; wypada jednak dodać, że w świetle logiki Russella również pierwsza przesłanka okazuje się błędna. „Bóg” jest *de facto* imieniem własnym: „Bóg” jest nazwą Boga. Problem polega jednak na tym, że nie jest to imię własne w sensie logicznym. Jego znaczenie nie jest jego denotacją. Jest to zatem ukryta deskrypcja. Jednak zastąpienie nazwy przez deskrypcję, jakakolwiek by ona była, uwidacznia nam, że tym samym potwierdza się istnienie tego, czego istnienie chce się udowodnić. Załóżmy, że zastępujemy imię „Bóg” przez „Stwórcę świata”. Pierwsza przesłanka ma teraz następującą formę:

(1') Stwórca świata ma wszelkie doskonałości.

W zapisie logicznym przekształca się to w:

(1'') $\forall x (Sx) \wedge \bigwedge_W (Wx \equiv (W = D)) \rightarrow Dx$;

gdzie S = „stwórca”, W = „własność”, D = „doskonałość”.

Jest to jednak właśnie to, co chciało się udowodnić. Tak więc Kartezjusz wychodząc ze swej pierwszej przesłanki popada w błąd *petitio principii*. Przytoczony argument jest więc jawnie niepoprawny. Teoria deskrypcji dostarcza poparcia dla trzech spośród czterech zastrzeżeń, jakie wniósł przeciw argumentowi ontologicznemu Kant. Otóż Kant prawdopodobnie jako pierwszy zwrócił uwagę — co jest jego bezsporną i ogromną zasługą — że „«być» nie jest, oczywiście, orzeczeniem realnym”.¹⁰ Prawdziwym orzeczeniem jest coś, co pozwala opisać obiekt, a przecież nic nie wiemy o obiekcie x , jeśli mówi się nam jedynie, że istnieje bądź nie istnieje. Nieistnienie niczego podmiotowi nie odbiera, istnienie zaś nic mu nie dodaje. Jest to pierwszy punkt, w którym Kant i Russell są całkowicie zgodni. Po drugie, Kant twierdzi, że zdanie: „Nie ma Boga” nie jest wewnętrznie sprzeczne, ponieważ nie ma żadnej sprzeczności, jeśli odrzucamy zarówno podmiot, jak i orzeczenie.¹¹ Również ta teza otrzymuje całkowite poparcie Russella: powiedzieć, że nie ma Boga, to tyle co powiedzieć, że nie ma obiektu x , który miałby określoną własność wyszczególnioną przez deskrypcję, jaką zastąpiony zostaje „Bóg”, a skądinąd negatywne zdanie egzystencjalne nie jest nigdy sprzeczne. Wreszcie Kant ma zupełną rację, gdy sprzeciwia się milczącemu włączaniu pojęcia istnienia do charakterystyki Boga:¹² jest to zgodne z przeprowadzoną przez nas krytyką pierwszej przesłanki argumentu Kartezjusza.

¹⁰ I. Kant, dz. cyt., ustęp 4, A598–B626.

¹¹ Tamże, A594–B622.

¹² Tamże, A593–B621.

Można więc twierdzić, że skoro punkt widzenia reprezentowany przez logikę jest w istocie poprawny (lub skoro się go nie kwestionuje), to dowód ontologiczny został obalony. Być może jednak powinniśmy raczej powiedzieć, że odrzucono ważny, zapewne najszerzej przedyskutowany wariant argumentacji Anzelm. To jednak nie wyczerpuje atutów, jakimi dysponują zwolennicy dowodu ontologicznego. Zgodnie bowiem z opinią niektórych filozofów, w pismach Anzelm zawarty jest jeszcze inny argument ontologiczny, wobec którego przytoczone dotychczas kontrargumenty pozostają bezsilne. Filozofowie ci twierdzą wręcz, że można w pełni uznać zarzuty Kanta i Russella, a mimo to akceptować drugą linię argumentacji rozwiniętą przez Anzelm. I wydaje się, że z perspektywy filozofii Wittgensteina dowód ontologiczny da się uratować. Naturalnie, będzie to miało nieoczekiwane konsekwencje.

W swym bardzo ciekawym artykule pt. *Anzelm dowody ontologiczne*¹³ N. Malcolm stara się wykazać, że dla obrońcy wywodu ontologicznego nie tylko nie wszystko jest stracone, lecz nawet, iż dowód ten w wersji, którą moglibyśmy nazwać „modalną”, jest całkowicie poprawny. Istnieją jednak poważne różnice między stanowiskami Anzelm i Malcolm, dotyczące zwłaszcza interpretacji pewnych kluczowych wypowiedzi. Malcolm broni argumentu ontologicznego z pozycji innych niż klasyczny teizm, co Anzelm uznałby zapewne za aberrację lub czego by po prostu nie rozumiał. Popatrzmy jednak najpierw, w czym obaj autorzy są zgodni. Malcolm uznaje, że Anzelm mógł podobnie jak Kartezjusz chcieć utrzymywać, iż dla obiektu lepiej jest istnieć, niż nie istnieć. Innymi słowy, Anzelm mógł być bardzo zainteresowany obroną tezy, że istnienie jest predykatem. Teza ta jednak, określona (i słusznie) przez Malcolm jako „dziwaczna”, okazuje się niezrozumiała nie tylko z perspektywy logiki, lecz także z perspektywy języka naturalnego. Wiemy, co znaczy twierdzenie, że *a* jest doskonalsze, jeśli jest *T*, niż jeśli jest *O*. Gdyby jednak ktoś twierdził, że *a* jest doskonalsze, jeśli istnieje, niż jeśli nie istnieje, to co mógłby chcieć przez to powiedzieć?

Założmy, że chcemy opisać idealnego studenta: przedstawiamy go jako studenta, który czyta całymi dniami, starannie pisze swe prace, bierze aktywny udział w seminariach, nie opuszcza zajęć, jest punktualny itd. Co jednak powiedziałaby przez to ktoś, kto by ponadto twierdził, że jeśliby ów idealny student istniał, to byłby doskonalszy, niż gdyby nie istniał? Pierwszą reakcją słuchacza byłoby zapewne oświadczenie, że nie wie, czy jego rozmówca mówi serio, czy żartuje, czy rozumie znaczenie wszystkich wyrazów, których używa, itp. Wydaje się, że na podobne pytanie trudno znaleźć sensowną odpowiedź. Przez dodanie lub odjęcie atrybutu istnienia do naszego opisu nie dodaje się ani nie odejmuje absolutnie nic. Tłumaczy się to tym, że istnienie — jak utrzymywali Kant i Russell — nie jest predykatem realnym. Do tego momentu panuje zgoda. Malcolm jednak utrzymuje,

¹³ N. Malcolm, *Anselm's Ontological Arguments*, w: *Knowledge and Certainty*, Ithaca and London 1975.

że *Proslogion* zawiera inny argument, o charakterze „modalnym”, który nie opiera się na doktrynie, iż istnienie jest predykatem. Istotę tego argumentu można przedstawić następująco. Byt, którego nieistnienie jest logicznie niemożliwe, jest „większy” od takiego, którego nieistnienie jest możliwe. O bycie największym ze wszystkich powiemy, iż jest logicznie niemożliwe, by nie istniał, i na tym właśnie polega jego doskonałość. W ten sposób „byt największy ze wszystkich” zostaje zdefiniowany jako „byt, którego istnienie jest logicznie niemożliwe”, co z kolei oznacza, iż jest konieczne, by wspomniany byt istniał. Mówiąc o bycie, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, lub alternatywnie o bycie, którego nieistnienie jest nie do pojęcia, mówimy o Bogu. „Odkrycie” Anzelma wydaje się polegać po prostu na tym, że nasze pojęcie Boga nie dopuszcza mówienia o Nim niczego przypadkowego. Bóg nie może być ograniczany w żadnym sensie. Inaczej mówiąc — bezsensowne jest dla nas mówienie czegoś takiego jak: „Bóg jest niesłuchanie dobry” czy „także mądrość Boga ma swoje granice”. Nie powiemy o Bogu, że się narodził, ani że nadejdzie, że otrzymał swą moc, ani że jej nie otrzymał itd. Cały dyskurs dotyczący Boga i operujący zdaniami przygodnymi przestaje być znaczący. Odnosi się to również do kwestii istnienia: istnienie i nieistnienie Boga jako coś zaledwie możliwego, coś, co ma się tak a tak, ale równie dobrze mogłoby być inaczej, jest absolutnie niezrozumiałe. „Anzelm dowiódł, że pojęcie przypadkowego istnienia lub przypadkowego nieistnienia nie może mieć zastosowania do Boga”.¹⁴ Bóg koniecznie istnieje. Jedynym sposobem odrzucenia idei, zgodnie z którą Bóg koniecznie istnieje, jest zatem odrzucenie samego pojęcia Boga, jako pojęcia absurdalnego i niekoherentnego. „Jedynym zrozumiałym sposobem odrzucenia tezy Anzelma, iż istnienie Boga jest konieczne, może być twierdzenie, że idea Boga jako bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia, jest wewnętrznie sprzeczna bądź absurdalna”. Reasumując, Malcolm stwierdza, iż podstawę argumentacji Anzelma stanowi idea, że wszystkie własności Boga są własnościami koniecznymi.

Nie będziemy tu szczegółowo omawiać wszystkich tez Malcolma, lecz ograniczymy się do rozważenia niektórych spośród licznych myśli zawartych w jego artykule. Wychodzi on od trafnego, jak się wydaje, spostrzeżenia, iż klasyfikacje formalne czy abstrakcyjne są jak broń obosieczna — okazują się bardzo przydatne dla kogoś, kto potrafi nimi manipulować, lecz zawodne dla tego, kto stosuje je bezkrytycznie. W odniesieniu do języka znaczy to, iż należy zawsze widzieć, jak on faktycznie funkcjonuje, i nie należy go naginać do apriorycznych schematów. W szczególności jeśli chodzi o pojęcie istnienia, nie ma tezy generalnej, która funkcjonowałaby w ten sam sposób we wszystkich kontekstach (np. teza, że istnienie nigdy nie jest predykatem). Religijna gra językowa jest dla nas realnym faktem kulturowym i jedynie poprzez jej badanie możemy zrozumieć, jak funkcjonuje w niej pojęcie istnienia. Weźmy jako przykład aprioryczne podejście

¹⁴ Tamże, 149.

empiryzmu logicznego: według niego to, co jest konieczne, wyrasta z konwencji językowych, które mają charakter arbitralny. Wynikałoby z tego, że po przebrnięciu przez różne meandry analizy dostrzeżemy, że wiele zdań koniecznych to nic innego jak implikacje. Oznacza to, że jeśli Anzelm chce twierdzić, iż Bóg koniecznie istnieje, to niechże sobie tak twierdzi, to jego prawo — mówi jednak wtedy tylko tyle, że jeśli Bóg istnieje, to istnieje koniecznie. No dobrze — powie Malcolm — ale jeśli tak brzmi eksplikacja tej wypowiedzi języka naturalnego, to znaczenie wszystkich jej części, które zostały „zanalizowane”, powinno być dla nas zrozumiałe. Cóż więc może znaczyć taka implikacja? Jak należy rozumieć jej poprzednik? Czy moglibyśmy na przykład przyjąć poprzednik, a potem negować następnik? Malcolm wnioskuję — jak się wydaje, słusznie — że nie ma tu obowiązującej generalnej reguły i że twierdzenia dotyczące istnienia powinny być rozumiane zależnie od kontekstu i tak, jak faktycznie funkcjonują.

Jeśli pojęcie Boga związane jest z koniecznością, to jedyny sposób odrzucenia twierdzenia, iż Bóg koniecznie istnieje, polegałby — jak to już mówiliśmy — na wykazaniu, że pojęcie Boga jest niekoherentne. Stąd teologowie i filozofowie o orientacji teistycznej podejmowali próby „uzasadniania” koherencji lub poprawności pojęcia Boga. Według Malcolma jednak, cała ta problematyka jest niewłaściwie pojmowana, a wysiłki idą w złym kierunku. Nie ma sensu uzasadnianie (teoretyczne, nie etyczne) tego, co realne, istnienie zaś gry językowej związanej z boskością jest czymś realnym. Nie debatujemy nad tym, czy zatwierdzić ową grę, aby uzyskać prawo używania słowa „Bóg”, lecz staramy się je zrozumieć i nie kwestionować jego użycia. Tak więc rzeczywiście interesujące pytanie powinno brzmieć: dlaczego ludzie czuli potrzebę wypracowania pojęcia bytu nieograniczonego, to znaczy „bytu, od którego nie ma nic większego, możliwego do pojęcia”?

W tej tak niepomiernej interesującej sprawie Malcolm nie ma jednak właściwie nic do powiedzenia: „Jaki związek zachodzi między argumentem ontologicznym Anzelmia i wiarą religijną? To trudne pytanie”.¹⁵ Przyjawszy to podejście Malcolm powinien starać się jakoś wykazać użyteczność dowodu ontologicznego dla wierzącego, opisać funkcję tego argumentu w grze językowej. Malcolm tego nie robi, i dlatego jego omówienie tego dowodu okazuje się niepełne. Skoro rozważania na temat dowodu ontologicznego koncentrują się na jego funkcji czy użyteczności, a z kolei na ten temat nic się nam nie mówi, to ta interpretacja też staje pod znakiem zapytania, i nie jest samo przez się bynajmniej oczywiste, iż nowy sposób pojmowania argumentu Anzelmia prowadzi do jego rewaloryzacji. Tak czy inaczej, nie da się zaprzeczyć, że argument ontologiczny prezentowany w tradycyjnej formie ma wszelkie pozory tricku logicznego. Ma on do spełnienia zbyt ambitne cele, a przy okazji popada w konflikt z podstawową intuicją, że kwestia realnego, czyli obiektywnego istnienia jakiegoś bytu nie może (w sensie logicznym, a nie tylko faktycznym)

¹⁵ Tamże, 161.

być rozstrzygana na mocy rozważań wyłącznie lingwistycznych i pojęciowych. Jak długo wspomniana intuicja nie zostanie podważona, tak długo wypada nam trwać w przekonaniu, że żadne czysto aprioryczne rozumowanie samo w sobie nie wystarczy do ustalenia czy coś istnieje, czy nie.

Argument z przypadkowości

Argument ten znajdował poparcie filozofów bardzo różnych orientacji — takich jak na przykład św. Tomasz i Leibniz — i jest faktycznie, podobnie jak argument z przyczynowości św. Tomasza, teoretycznym wyrazem dość elementarnych niepokojów intelektualnych. Wychodzi się tu od określenia przedmiotów świata jako bytów przypadkowych, a następnie utrzymuje, że ich istnienie (jako przypadkowych) jest niewytłumaczalne lub niezrozumiałe, jeśli nie odwołamy się do bytu koniecznego. Niezwykle ważne będzie w tym miejscu zaznaczenie, że wniosek na temat istnienia bytu koniecznego nie jest ani postulatem językowym, ani też wyłącznie efektem rozważań dotyczących znaczenia słów „przypadkowy” i „konieczny”. Przynajmniej więc w punkcie wyjścia argument ten nie daje się utożsamić się z dowodem ontologicznym. Argument z przypadkowości, stanowiący tzw. trzecią drogę św. Tomasza, można w skrócie przedstawić następująco:

- (1) Rzeczy świata są przypadkowe;
- (2) Nie wszystko może być przypadkowe, ponieważ z (1) wynika, że był pewien moment, w którym nic nie było; ale
- (3) Gdyby istniało tylko to, co przypadkowe, także teraz nic by nie było, ponieważ to, co nie istnieje, nie może się autogenerować.
- (4) Jeśli więc cokolwiek istnieje teraz, to
- (5) Musi istnieć jakiś byt nieprzypadkowy, czyli konieczny. Jest to przyczyna (metafizyczna) świata, którą nazywamy „Bogiem”.

Zanim zajmiemy się krytycznym zbadaniem tego argumentu, powinniśmy wyjaśnić znaczenie niektórych terminów. Podstawowym terminem jest tu „przypadkowy”. W argumentie termin ten występuje w dwu znaczeniach. Po pierwsze, powiedzieć o przedmiocie, że jest przypadkowy, znaczy, iż chociaż jest czy też istnieje, mogłoby go nie być. Idea jego nieistnienia nie zawiera w sobie żadnej sprzeczności. Po drugie, słowo „przypadkowy” ma wskazywać, że *raison d'être* przedmiotu, do którego się je stosuje, nie tkwi w nim samym. W tym drugim przypadku chce się dać do zrozumienia, że istnienie przedmiotu, który się określa jako przypadkowy, jest nie do wyjaśnienia bez odwołania się do innych bytów. Naturalna interpretacja tego założenia brzmiałaby, że „przypadkowy” znaczy „przyczynowo powołany do istnienia”, lecz przy takiej interpretacji dowód z przyczynowości całkowicie zmienia sens. Myśliciele teistyczni chcą raczej powiedzieć, że istnieje pewien rodzaj wyjaśnień rzeczywistości, które nie są wyłącznie przy-

czynowe i które uzyskujemy dzięki zastosowaniu wymienionych kategorii metafizycznych. Pozostawmy jednak na razie bez odpowiedzi pytanie, czy istnieje poza zwykłym wyjaśnieniem naukowym inny rodzaj wyjaśnień *sui generis*, które byłyby z zasady użyteczne, jak chce tego teista. Jest oczywiste, że mówiąc o bytach przypadkowych przeciwstawiamy je bytom koniecznym, niezależnie od tego, czy przyjmujemy, że pojęcia te mają odniesienie. Byty konieczne (lub byt konieczny, jeśli istnieje tylko jeden) zostały określone jako byty, których *raison d'être* jest w nich samych, a także jako byty, których nieistnienie jest niewyraźne. Powiedzenie, że nie istnieją, byłoby zdaniem sprzecznym. W związku z tym należy zwrócić uwagę na dwie rzeczy. Po pierwsze, te dwa użycia słów „przypadkowy” i „konieczny” są — przynajmniej na pierwszy rzut oka — niezależne logicznie. Po drugie, określenie przedmiotów jako przypadkowych lub koniecznych jest równoznaczne z przyjęciem, lub ściślej mówiąc, wykorzystaniem dowodu ontologicznego. Wydaje się, że całkowitą rację ma Kant utrzymując, że argument kosmologiczny zakłada dowód ontologiczny; dlatego rozprawiwszy się z tym ostatnim może twierdzić z całą pewnością, że argument kosmologiczny jest nie do przyjęcia. Zanim jednak przejdziemy do krytyki argumentu z przypadkowości, postaramy się przedstawić go w taki sposób, by nie można było posądzić poniższych wyjaśnień o stroniczość.

Główna myśl dowodu jest stosunkowo prosta: wychodząc od surowych danych, wychytujemy w nich własność, którą nazywamy „przypadkowością”, a następnie w procesie objaśniania tak rozumianych przedmiotów świata odkrywamy, że istnieje byt różny od nich, dzięki któremu są tym, czym są. To, co przypadkowe (jako całość), nie wyjaśnia się przez to, co przypadkowe. Istnieje przeto byt konieczny, jeśli bowiem nie uznamy istnienia tego bytu, popadniemy w błąd *regressus ad infinitum* i pozostaniemy w gruncie rzeczy bez ostatecznego wyjaśnienia rzeczywistości.

Moim zdaniem, sformułowanie św. Tomasza nie pozostawia wątpliwości co do tego, iż dowód kosmologiczny jest jawnie niepoprawny, i to z tylu powodów, że nie wiadomo, od którego zacząć. Weźmy na początek kwestię regresu w nieskończoność. Zastrzeżenie św. Tomasza nie polega na stwierdzeniu, że wyjaśnienia dotyczące tego, co przypadkowe, muszą w pewnym momencie osiągnąć kres. Z tym zgodzi się każdy naukowiec. Tomasz twierdzi co innego — że trzeba dojść do kresu i stamtąd przeskoczyć do innej sfery rzeczywistości. W przeciwnym razie świat staje się dla nas niezrozumiały, co jest nie do przyjęcia. Moim zdaniem św. Tomasz myli się, zanim jednak powiem, dlaczego jego rozumowanie wydaje mi się błędne, powinienem przez chwilę skupić się na pojęciu *regressus ad infinitum*. Otóż Russell w *The Principles of Mathematics*¹⁶ odróżnia:

- a) regresy matematyczne, czyli usprawiedliwione,
- b) regresy błędne, czyli semantyczne.

¹⁶ Bertrand Russell, *The Principles of Mathematics*, New York, § 99.

Te pierwsze są dopuszczalne z tego prostego powodu, że pojęcie nieskończoności jest w matematyce w pełni uprawnione; w drugim zaś przypadku chodzi o pojęcie nie matematyczne, lecz semantyczne: jeśli dla zrozumienia *P* trzeba zrozumieć *Q*, aby zaś zrozumieć *Q*, musimy z kolei zrozumieć *R* i tak w nieskończoność, to oczywiście nigdy nie zrozumimy *P*. Problem nasz można więc sformułować w następujący sposób: czy wyjaśnienia mogą ciągnąć się *ad infinitum* tak, abyśmy nie musieli porzucić świata przypadkowości, czy też nie mogą?

W dyskusji tej jasne jest głównie to, że nauka nie podtrzymuje stanowiska św. Tomasza. Nie ma bowiem faktycznie żadnej jasności co do tego, jakiego rodzaju wyjaśnień się poszukuje. Z drugiej strony idea, że świat istnieje i był zawsze, może się nam wydać „dziwna” — jak to określa Russell¹⁷ — lecz z pewnością nie jest niekoherentna ani dziwniejsza od idei świata stworzonego z niczego. Tak więc krytyka oparta na pojęciu regresu w nieskończoność nie wydaje się w tym przypadku uprawniona. Argumentowi św. Tomasza można by też zarzucić po prostu, że nie prowadzi do pożądanej przezeń konkluzji, nawet jeśli rzeczywiście zmusza nas do wyciągnięcia wniosku, iż istnieją nie tylko byty przypadkowe. Idea jednego bytu koniecznego nie jest bowiem usprawiedliwiona. Można przecież wnioskować, że istnieje wiele bytów koniecznych, a więc dojść raczej do politeizmu niż do monoteizmu, którego broni św. Tomasz. Zarzut ten, jakkolwiek formalnie poprawny, daje się w zasadzie zneutralizować, chociażby teologicznie. Najważniejsze jest ustalenie istnienia jednego bytu koniecznego. Potem można zaproponować argumentację — *a priori* lub częściowo *a priori* — na rzecz tezy, że bytów takich nie może być więcej niż jeden. Skoro jednak wiadomo, że chodzi o niezależne argumenty i że konkluzja św. Tomasza o istnieniu wyłącznie jednego boga nie jest uzasadniona, przeto argumentem relevantnym filozoficznie jest argument pierwszy. Stąd powyższe zastrzeżenie, choć musi być uwzględnione, nie stanowi podstawy do żadnej obiekcji filozoficznej.

Znacznie bardziej dyskusyjna jest natomiast kwestia stosowania przez św. Tomasza pojęcia przypadkowości. Nie wiadomo dlaczego z faktu, że wszystkie przedmioty są przypadkowe, należałoby wnioskować, iż jeśli istniały kiedyś tylko byty przypadkowe, to był moment, w którym nie istniało nic. Co więcej, św. Tomasz w celu dokonania swej *reductio ad absurdum* odwołuje się do zasady, że to, co przypadkowe, nie może się autogenerować. Jest przecież logicznie możliwe, że cofając się w czasie będziemy spotykali ciągle przedmioty przypadkowe i że wszystkie one albo przestały już istnieć, albo przestaną istnieć w przyszłości. W ten sposób warunek istnienia przypadkowego zostaje spełniony bez potrzeby równoczesnego przyjęcia, że był moment, w którym nie było nic. Obronca dowodu mógłby zapewne replikować, iż wynika z tego, że to, co

¹⁷ Bertrand Russell, *The Problems of Philosophy*, Oxford 1980, s. 19. Russell mówi tu wyłącznie o obiektach materialnych.

przypadkowe, jest wieczne, ponieważ zanim doszło do naszego „teraz”, minęła już nieskończona ilość chwil. Argument ten jest jednak groteskowo niepoprawny, a błąd polega na tym, że do poszczególnych elementów ciągu stosuje się predykaty, które można sensownie stosować tylko do samego ciągu. Krok (2) jest zatem nie do przyjęcia.

W słynnej dyskusji z F. Coplestonem¹⁸ B. Russell utrzymuje, że może on uznać istnienie bytu koniecznego jedynie wtedy, gdy zdanie twierdzące o jego istnieniu jest zdaniem koniecznym. Jest on przy tym oczywiście przekonany, że nie ma egzystencjalnych zdań koniecznych i że każde zdanie konieczne jest analityczne. Jeśli się przyjmie punkt widzenia Russella w kwestiach języka, to argument okazuje się nieodparty, a tym samym idea bytu koniecznego niezrozumiała. Jest jednak dyskusyjne, czy teoria empirystyczna w rodzaju Russellowskiej może wystarczyć do wyjaśnienia wszystkich użyczeń języka. Co do mnie, uważam, że możliwe są zdania analityczne niepuste, czyli egzystencjalne, jak na przykład „Bóg koniecznie istnieje”, co jest tylko innym sposobem powiedzenia, że Bóg jest bytem koniecznym. Tak więc choćby nawet Kant miał rację mówiąc, iż wraz z ideą bytu koniecznego wprowadza się milcząco dowód ontologiczny, nie wystarczyłoby to nam do unieważnienia tego ostatniego, ponieważ jego wersja obalona przez Kanta nie jest wersją, którą nazwalibyśmy modalną. Dlatego połączone zastrzeżenia Russella i Kanta nie unicestwiają w tym przypadku idei bytu koniecznego ani jej zastosowania w dowodzie.

Tomista może ze swej strony protestować i twierdzić, że uchylamy się od konfrontacji z jego podstawową myślą, iż metafizyczne objaśnienie świata jako całości wymaga użycia obu kategorii: „przypadkowość” i „konieczność”, skoro nie udowodniono, iżby były one nieuprawnione. Odrzucając ideę bytu koniecznego, a przyjmując pojęcie bytów przypadkowych (czy przynajmniej — nie widząc powodów do nieprzyjęcia go), tworzymy objaśnienia niekoherentne w tym sensie, że u ich podstaw leżą zasady nie do przyjęcia. Jedną z nich głosi, że to, co przypadkowe, nie może się autogenerować, a przecież zasada ta wcale nie jest oczywista. Jedyńm wyjściem jest zatem przyjęcie idei bytu koniecznego i co więcej — uznanie, że właśnie w nim tkwi ostateczne wyjaśnienie świata.

Odpowiedzią na to mogłoby być twierdzenie, że właściwie możemy obejść się bez takich kategorii jak „przypadkowość”. Tak ogólne kategorie nie są bowiem potrzebne do objaśnienia rzeczywistości. W praktyce nie są one punktem wyjścia ani podstawą żadnych badań naukowych. Jeśli ostatecznego wyjaśnienia zjawisk oczekujemy od nauki (jeśli „nauka daje nam istotne rzeczy”, jak mówią niektórzy filozofowie, np. H. Putnam), a nie występują w niej kategorie metafizyczne, jakich używa teista, to po co szukać dodatkowych wyjaśnień? Czy zrozumiałość, o której mówi teista, nie jest zwykłym urojeniem? Taką argumentację można by przyjąć, tyle że oznaczałoby to w zasadzie zamknięcie całej dyskusji. Nas zaś interesuje

¹⁸ Bertrand Russell, *The Existence of God*, w: *Why I am not a Christian*, London 1982.

raczej przyjęcie wyzwania teisty i rozpatrzenie jego programu. Celem jego ataków jest teraz „ateistyczna” zasada, zgodnie z którą byty przypadkowe mogą się autogenerować (stanowisko teistyczne byłoby jej zaprzeczeniem: to, co przypadkowe, nie może się autogenerować). Co możemy powiedzieć na ten temat?

Mackie utrzymuje, że przytoczona powyżej teistyczna wersja tej zasady nie jest prawdą *a priori*. Osobiście uważam, że w zastosowaniu do hipotetycznej sytuacji, w której świat nagle powstaje z niczego, zasada ta rzeczywiście nie ma apriorycznego charakteru, lecz nie jest to powód, dla którego przestaje być atrakcyjna i zasługuje na odrzucenie. Sądzę, że w tej kwestii św. Tomasz ma rację: jeśli istnieją tylko byty przypadkowe i w pewnym momencie nie było niczego, to obecne istnienie świata pozostaje nie wyjaśnione. Jednocześnie jednak uważam, że zasada ateistyczna (to, co przypadkowe, może się autokreować) daje się włączyć do koncepcji świata, w której nie ma miejsca dla żadnego wyróżnionego momentu. W tym drugim przypadku możemy powiedzieć, że to, co przypadkowe, tworzy się samo, jakkolwiek w tym celu musimy popaść w *regressus ad infinitum*. Powtórzmy to, co mówi w innym kontekście Russell: wyjaśnienie świata tak czy inaczej musi być dziwne. Jeśli więc rzeczywiście okazuje się ono dziwne, nie powinniśmy czuć się tym zaskoczeni, lecz powinniśmy jedynie wymagać, by było koherentne. Ten zaś warunek wyjaśnienie antyteistyczne spełnia. Konkludując, możemy stwierdzić, iż użycie terminu „przypadkowy” nie upoważnia do wyciągnięcia wniosku, jaki wyprowadza św. Tomasz. Dlatego jego „trzecia droga” pozostaje równie nieprzekonująca, jak dowód ontologiczny św. Anzelm.