

Ireneusz Ziemiński

Współczesne wersje dowodu ontologicznego (N. Malcolm, A. Plantinga, N. Rescher)

Dowód ontologiczny, nazywany przez A. Schopenhauera „wielkim żartem”, nie przestał fascynować filozofów również w wieku XX, przy czym jedni (jak J.N. Findlay) starali się przeprowadzić antydowód ontologiczny (aprioryczny dowód na nieistnienie Boga), inni (jak N. Malcolm czy A. Plantinga) próbowali przedstawić go w postaci unikającej tradycyjnie formułowanych pod jego adresem zarzutów.

Do podejmowania kolejnych prób poprawnego sformułowania dowodu ontologicznego skłania fakt, iż klasyczne argumenty Kanta, mające go obalać, okazały się jeśli nie błędne, to przynajmniej nieoczywiste. Wbrew Kantowi starano się pokazać, że istnienie może być predykatem (a przynajmniej, że brak dowodu wykluczającego taką możliwość) oraz że są możliwe egzystencjalne zdania analitycznie konieczne (a przynajmniej, że brak konkluzywnego dowodu ich niemożliwości)¹.

Spośród najbardziej znanych obrońców dowodu ontologicznego w wieku XX należy (w tradycji anglosaskiej) wymienić, obok Malcolma i Plantingi, również wybitnego filozofa procesu Ch. Hartshorne'a² oraz filozofów analitycznych: N. Reschera³, J. Rossa⁴, J. Friedmana⁵ i C. Kordiga⁶, w tradycji filozofii

¹ Szczegółowo pisze o tym G. Oppy w pracy *Ontological Arguments and Belief in God*, Cambridge University Press 1995.

² Por. C. Hartshorne, *Anselm's Discovery. A Re-Examination of the Ontological Proof for God's Existence*, La Salle, Open Court 1965.

³ Por. N. Rescher, *The Ontological Proof Revisited*, „Australasian Journal of Philosophy” 37, 1959, s. 138-148.

⁴ Por. J. Ross, *Philosophical Theology*, Bobbs-Merill, New York 1969, s. 173-176.

⁵ Por. J.I. Friedman, *The Mystic's Ontological Argument*, „American Philosophical Quarterly” 16, 1978, s. 73-78; tenże, *Necessity and the Ontological Argument*, „Erkenntnis” 15, 1980, s. 301-331.

⁶ Por. C. Kordig, *A Deontic Argument for God's Existence*, „Nous” 15, 1981, s. 207-208.

refleksyjnej zaś — przynajmniej F. Alquié⁷. W artykule ograniczę się do analizy trzech prób obrony dowodu ontologicznego, podjętych na gruncie filozofii analitycznej, a mianowicie do argumentów sformułowanych przez Malcolma, Plantingę i Reschera. Argumenty Malcolma i Plantingi mają charakter modalny (przy czym Plantinga starał się sformułować dowód wolny od trudności argumentu Malcolma), natomiast wersja proponowana przez Reschera, określana mianem „argumentu doświadczeniowego”, miała stanowić alternatywę dla (według Reschera niekonkluzywnych) argumentów modalnych.

1. Argument N. Malcolma

Zdaniem Malcolma⁸ dowód św. Anzelm z II rozdziału *Proslogionu* (oparty na pojęciu istnienia jako doskonałości) jest błędny, co skutecznie wykazał już Gaunilon. Mimo to rozumowanie z rozdziału III *Proslogionu* oraz z odpowiedzi wydawcy (oparte na pojęciu istnienia koniecznego), da się sformułować poprawnie.

Struktura dowodu winna być, zdaniem Malcolma, następująca:

1. Bóg to byt, który nie może być zależny od jakiegokolwiek innego bytu, musi więc być pod każdym względem nieograniczony. (Według Malcolma przesłankę tę w równej mierze aprobuje teista, jak i ateista).

2. Jeżeli Bóg — jako byt pod każdym względem nieograniczony — aktualnie nie istnieje, to nie może zacząć istnieć.

3. Jeżeliby bowiem Bóg zaczął istnieć, to znaczyłoby to, że albo a) jakiś byt spowodował Jego istnienie, albo b) Jego istnienie jest zupełnie przypadkowe.

4. W jednym i drugim przypadku (a i b) Bóg byłby bytem ograniczonym, którym z definicji (1) być nie może.

5. Jeżeli więc Bóg nie może zacząć istnieć, to — jeśli nie istnieje — Jego istnienie jest niemożliwe.

6. Jeżeli zaś Bóg istnieje, to Jego istnienie jest konieczne. Stąd:

7. Istnienie Boga jest albo konieczne, albo niemożliwe.

8. Jedynym warunkiem niemożliwości istnienia Boga byłaby Jego wewnętrzna sprzeczność.

9. Pojęcie Boga nie jest wewnętrznie sprzeczne. Stąd:

10. Bóg istnieje koniecznie.

11. Jeśli Bóg istnieje koniecznie, to Bóg istnieje.

12. Bóg istnieje.

Należy dodać, że konieczność istnienia Boga Malcolm rozumie — przynajmniej deklaratywnie — jako konieczność logiczną, to znaczy, że zdanie „Bóg

⁷ Por. A. Forest, *St. Anselm's Argument in Reflexive Philosophy*, w: *The Many-Faced Argument. Recent Studies on the Ontological Argument for the Existence of God*, ed. J. Hick, C.A. McGill, Macmillan, London–Melbourne 1968, s. 275–300.

⁸ Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelm*, przeł. M. Szczubiałka, w: *Fragmety filozofii analitycznej. Filozofia religii*, przeł. B. Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 101–121.

istnieje” uważa za zdanie logicznie konieczne, zaś zdanie „Bóg nie istnieje” za wewnętrznie sprzeczne. Inaczej mówiąc, według Malcolma, konieczne istnienie jest w takim samym sensie cechą Boga, jak Jego konieczna wszechmoc czy konieczna wszechwiedza. Stąd bowiem, że jest błędem uznanie istnienia za własność rzeczy istniejących przygodnie nie wynika, że błędem jest również uznanie istnienia koniecznego za własność Boga, który istnieje nieprzygodnie. Z faktu zaś koniecznego istnienia Boga wynika, zdaniem Malcolma, Jego rzeczywiste istnienie.

Argument ten spotkał się z licznymi zarzutami. Jeden z ważniejszych sformułowany został przez P. Henle’a⁹. Zdaniem Henle’a, bytów posiadających własność koniecznego istnienia może być więcej niż jeden. Powodem jest to, iż można spójnie pojąć taki byt, który będzie posiadał konieczne istnienie, będzie jednak pod innym względem mniej doskonały od Boga. Potencjalnie bytów takich może być, zdaniem Henle’a, nieskończenie wiele: każdy z nich będzie posiadać konieczne istnienie, różniąc się jednak tak od Boga, jak od innych bytów koniecznych przynajmniej jedną z pozostałych swoich cech. Istnienie każdego z tych bytów będzie logicznie konieczne, ich zaś nieistnienie nie będzie możliwe na mocy definicji.

Wielość bytów koniecznych jest możliwa stąd, że (według Henle’a) egzystencjalna konieczność nie pociąga za sobą doskonałości bytu pod innymi względami. Znaczy to, że pojęcie bytu pod każdym względem doskonałego i pojęcie bytu posiadającego jako swą własność konieczne istnienie, są niezależne. Tym samym argument ontologiczny, jeżeli nawet dowodzi istnienia Boga, to dowodzi zarazem istnienia wielu innych bytów, nie będących Bogiem, ma więc nad wyraz niepożądaną konsekwencję.

Co więcej, zdaniem Henle’a, istnienie tych mniej od Boga doskonałych bytów koniecznych powoduje, że również Bóg nie może zostać nazwany bytem doskonałym i pod każdym względem nieograniczonym (wbrew definicji Malcolma). Powodem jest to, iż Bóg nie będzie w stanie unicestwić żadnego z owych (różnych od Niego) bytów koniecznych, czyli podlegać będzie przynajmniej jednemu ograniczeniu, mianowicie ograniczeniu swej mocy. Co gorsza, Bóg nie będzie również stwórcą innych bytów koniecznych, te wszak (na mocy definicji) istnieją wiecznie i całkowicie niezależnie od czegokolwiek innego (a więc i od Boga).

Zarzut ten nie jest jednak rozstrzygający. Można wszak argumentować, iż byt konieczny (w sensie przyjętym przez Malcolma) może być tylko jeden; taki bowiem byt, który posiada konieczne istnienie jako swoją własność, musi też (pod groźbą niespójności) posiadać wszystkie inne cechy w sposób konieczny. Więcej, można argumentować, że byt taki musi posiadać wszystkie współmożli-

⁹ Por. P. Henle, *Uses of the Ontological Argument*, w: *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. A. Plantinga, Anchor Books 1965, s. 172-180.

we ze sobą pozytywne doskonałości w możliwie maksymalnym stopniu. Wtedy jednak hipoteza dwu bytów koniecznych byłaby niespójna: jakiegokolwiek bowiem dwa byty konieczne, jako absolutnie doskonałe, nie mogłyby (wbrew Henle'owi) różnić się między sobą (byłyby więc tym samym bytem).

Co więcej, trzeba zwrócić uwagę na odmiennność punktów wyjścia pomiędzy argumentem Malcolma a zarzutem Henle'a. Malcolm wychodzi od określenia Boga jako bytu pod każdym względem nieograniczonego, czyli definiuje Boga przez odniesienie do Jego natury, nie zaś sposobu czy tym bardziej faktu Jego istnienia. Henle tymczasem w punkcie wyjścia obiera definicję bytu koniecznego, w której pomija aspekty związane z naturą tegoż bytu, koncentrując się wyłącznie na jego samoistnym, niezależnym od czegokolwiek istnieniu. Innymi słowy, „nieograniczoność” Boga oznacza dla Malcolma absolutną nieograniczoność Jego natury, z której bezpośrednio wynika Jego jedyność i z której wynikać ma we wniosku argumentacji również konieczność (i faktyczność) Jego istnienia; dla Henle'a natomiast „nieograniczoność” oznacza wyłącznie niezależność egzystencjalną od jakichkolwiek przyczyn zewnętrznych, z czego jednak nie wynika nieograniczoność danego bytu pod względem innych aspektów (a stąd nie wynika również jego jedyność). Z tego powodu zarzut Henle'a nie jest rozstrzygający: czym innym jest bowiem wnosić z absolutnej nieograniczoności (i wyjątkowości) jakiegoś bytu o jego niezależności egzystencjalnej (co czyni Malcolm), czym innym zaś dowodzić, że z niezależności egzystencjalnej nie wynika absolutna nieograniczoność bytu i jego jedyność (co czyni Henle). Znaczy to, że zarzut Henle'a mógłby okazać się zasadny tylko wówczas, gdyby Malcolm w punkcie wyjścia zdefiniował Boga jako byt konieczny (egzystencjalnie niezależny od innych bytów) i na tej podstawie usiłował dowieść Jego nieograniczoności, doskonałości i jedyności. Jak widzieliśmy jednak, strategia Malcolma jest dokładnie odwrotna: z nieograniczoności i jedyności Boga usiłuje on dowieść Jego koniecznego (i faktycznego) istnienia.

Jeżeli nawet zarzut Henle'a okazał się błędny, to nie znaczy to jeszcze, że dowód sformułowany przez Malcolma mamy uznać za skuteczny sposób wykazania prawdziwości teizmu. Przeciwnie, dowód ten narażony jest na inne trudności, których Henle nie podniósł. Jedną z nich jest znany jeszcze od czasów Hume'a i Kanta zarzut, iż pojęcie konieczności logicznej można odnosić wyłącznie do zdań lub sądów, nie zaś do faktycznie istniejących bytów (negacja wszak żadnego faktu nie jest wewnętrznie sprzeczna).

Zdaniem Malcolma jednak, ograniczenie to, oparte wyłącznie na konwencji językowej jest bezzasadne, nie sformułowano bowiem dotąd przekonującego dowodu, wykluczającego możliwość istnienia egzystencjalnych zdań logicznie koniecznych, a w związku z tym nie dowiedziono wewnętrznej sprzeczności pojęcia bytu logicznie koniecznego. W takim zaś razie obrońca dowodu ontologicznego może pojęcie to uznać za sensowne; zwłaszcza że pojęcie konieczności nie jest, zdaniem Malcolma, jednoznaczne i nie funkcjonuje we wszystkich

systemach (grach językowych) identycznie. Przeciwnie, jest ono pojęciem kontekstowym i jego znaczenie dookreślane jest zawsze przez aktualne użycie¹⁰.

Niezależnie jednak od sporów terminologicznych, dotyczących zakresu stosowalności słowa „konieczność”, należy stwierdzić, że jeśli przytoczona sugestia Malcolma ma zostać uznana za zadowalającą, odpowiedź na zarzut Hume’a i Kanta musi zostać rozwinięta: z jednej strony trzeba wskazać na inne przykłady zdań egzystencjalnych (poza zdaniem „Bóg istnieje”), które spełniałyby kryteria zdań logicznie koniecznych, z drugiej — należy wyróżnić inne typy konieczności (poza koniecznością logiczną), być może bardziej adekwatne do wyrażenia sposobu i faktu istnienia Boga. Zaczniemy od strategii pierwszej.

Jak zauważyliśmy wcześniej, Malcolm zgadza się, iż istnienie nie jest predykatem, zarazem jednak uważa, że „istnienie konieczne” można zasadnie uznać za predykat. Powodem jest to, iż status logiczny wyrażenia „koniecznie istnieje” nie jest różny od statusu logicznego takich wyrażen, jak „aktualnie istnieje”, „możliwie istnieje”, „jedynie możliwe istnieje”, „istniał”, „będzie istniał” itd. We wszystkich wymienionych przypadkach mamy do czynienia z predykatami, określającymi własności (bądź sposoby istnienia) pewnych obiektów. Znaczy to, że jeśli nawet samo wyrażenie „istnieje” predykatem nie jest, to może tworzyć predykaty w połączeniu z dodatkowymi określeniami, odnoszącymi się do natury wchodzących w grę bytów; predykaty te będą oznaczać nie tylko własności poszczególnych rzeczy, lecz także ich status egzystencjalny (jako bytów istniejących aktualnie, w przeszłości lub nie mogących istnieć na mocy definicji)¹¹. Tym samym jednak zarzut Hume’a i Kanta (co potwierdzają także krytycy dowodu ontologicznego¹²) okazuje się nietrafny, zwłaszcza że można podać przykłady poprawnych zdań egzystencjalnych logicznie koniecznych.

Jeśli egzystencjalne zdania konieczne analitycznie określimy jako prawdziwe lub fałszywe na mocy znaczenia konstytuujących je terminów, to do ich zakresu będziemy mieli prawo zaliczyć zdania typu „pomiędzy 4 a 6 istnieje liczba pierwsza” bądź „kwadratowe koło nie istnieje”. Problem w tym, czy faktyczne istnienie takich zdań może mieć pozytywne znaczenie dla obrony dowodu ontologicznego. Pierwsze bowiem z przytoczonych zdań wikła nas w spór dotyczący statusu ontycznego bytów matematycznych; bez względu jednak na to, jak ten spór rozstrzygniemy (np. w duchu konstruktywizmu lub platonizmu), nie będzie to miało żadnych pozytywnych skutków dla dowodu ontologicznego. Malcolm wszak definiuje Boga jako byt pod każdym względem nieograniczony

¹⁰ Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelmą*, dz. cyt., s. 114-115.

¹¹ W Polsce na temat interpretacji istnienia jako predykatu pisał J.J. Jadacki m.in. w książce *Spór o granice istnienia*, Warszawa 1998. Zdaniem R.E. Allena, istnienie można uznać jedynie za predykat logiczny, nie zaś realny, oznaczający własność rzeczy. Por. R.E. Allen, *The Ontological Argument*, „Philosophical Review” 70, 1961, s. 66.

¹² Por. J.L. Mackie, *Cud teizmu. Argumenty za istnieniem Boga i przeciw istnieniu Boga*, przeł. B.Chwedeńczuk, Warszawa 1997, s. 56-64.

i jedyny, wobec czego nie jest to byt, który istniałby na wzór obiektów matematyki (jakkolwiek je pojąć). Znaczy to, że jeśli nawet zdanie typu „pomiędzy 4 a 6 istnieje liczba pierwsza” można zasadnie interpretować jako zdanie stwierdzające faktyczne istnienie jakiegoś obiektu (liczby pierwszej) na mocy samego znaczenia, to nie prowadzi to jeszcze do wniosku, że taki sam status ma zdanie „Bóg istnieje”. To ostatnie bowiem odnosi się z definicji do absolutnie jedyne- go i wyjątkowego bytu, nie posiadającego żadnych ograniczeń (jakim podlegają obiekty matematyczne)¹³.

Z kolei zdanie „kwadratowe koło nie istnieje” jest zdaniem egzystencjalnym negatywnym (wykluczającym możliwość istnienia bytu o sprzecznych własnościach), wobec czego również i ono nie może stanowić adekwatnego modelu dla uznania prawomocności logicznej zdania „Bóg istnieje”, przynajmniej interpretowanego jako zdanie logicznie konieczne analitycznie. Zdanie „kwadratowe koło istnieje” mogłoby co najwyżej stanowić model dla antydowodu ontologicznego, polegającego na próbie wykazania zasadniczej niemożliwości istnienia Boga. Cel Malcolma jest jednak zupełnie inny.

Jeżeli pominiemy argumenty W.O.V. Quine’a przeciwko możliwości jednoznacznego odróżnienia zdań analitycznych od syntetycznych i uznamy za prawomocne pojęcie zdań egzystencjalnych koniecznych syntetycznie (zdań stwierdzających istnienie czegoś, których negacja prowadziłaby do negacji ich istnienia), to będziemy mieli prawo do ich zakresu zaliczyć zdania typu „coś istnieje” lub „nieprawda, że nic nie istnieje”. Wydaje się wszak, że zdania „coś istnieje” nie można zanegować bez sprzeczności; musi ono być prawdziwe zawsze, ilekroć jest sformułowane (gdyby było fałszywe, to samo nie mogłoby istnieć). Inaczej mówiąc, nie istnieją żadne możliwe do pomyślenia warunki fałszywości zdania „coś istnieje”. Odwrotnie byłoby w przypadku zdania „nic nie istnieje”: tu bowiem nie istnieją żadne możliwe do pomyślenia warunki jego prawdziwości (jeśli zdanie „nic nie istnieje” byłoby prawdziwe, to nie mogłoby istnieć). Tym samym dochodzimy do wniosku, iż istnieje pewien typ zdań egzystencjalnych, które możemy uznać za logicznie konieczne syntetycznie.

W kontekście dyskusji nad prawomocnością dowodu ontologicznego pojawia się jednak pytanie, czy również zdanie „Bóg istnieje” można zaliczyć zasadnie do zakresu egzystencjalnych zdań koniecznych syntetycznie. Niestety, wbrew nadziejom obrońców dowodu ontologicznego, odpowiedź musi być negatywna; zdanie „coś istnieje” jest bowiem zdaniem niedookreślonym, tymczasem „Bóg istnieje” zawiera w miejscu podmiotu nazwę własną. Inaczej mówiąc, „coś” w zdaniu „coś istnieje” nie odnosi się do żadnego konkretnego obiektu i może oznaczać dowolną rzecz czy nawet zbiór rzeczy (w granicznym przypadku

¹³ Na temat analogii między istnieniem Boga a istnieniem bytów matematycznych w odniesieniu do argumentacji Malcolma pisze R. Abelson w artykule *Not Necessarily*. „Philosophical Review” 70, 1961, s. 67-84.

— samo wypowiedane czy napisane zdanie), nie musi jednak oznaczać Boga; tymczasem „Bóg” w zdaniu „Bóg istnieje”, odnosi się do konkretnego bytu o specyficznych cechach. Okazuje się, że status logiczny zdania „coś istnieje” oraz zdania „Bóg istnieje” jest różny i nie ma żadnych podstaw po temu, by zdaniu „coś istnieje” nadawać interpretację teistyczną; jeżeli bowiem nawet zdanie „coś istnieje” jest zdaniem logicznie koniecznym syntetycznie, to nie wynika stąd, że taki sam status będzie miało również jakiekolwiek zdanie, w którym w miejsce wyrażenia „coś” podstawiona zostanie nazwa oznaczająca dowolną rzecz konkretną. Znaczy to, że można spójnie głosić zarazem, że zdanie „coś istnieje” jest konieczne syntetycznie i uważać zdanie „Bóg istnieje” za fałsz. Inaczej mówiąc, zdanie „coś istnieje” może zostać uznane za egzystencjalne zdanie syntetycznie konieczne tylko za cenę braku określenia obiektu, do którego się odnosi („coś”); podstawiając w nim jednak za słowo „coś” nazwę własną („Bóg”) nie otrzymujemy już zdania koniecznego. Jeszcze inaczej: być może rzeczywiście coś musi istnieć, nie wynika stąd jednak, że musi istnieć Bóg czy jakiekolwiek inne określone indywiduum¹⁴.

Widać, że nawet potraktowanie istnienia jako predykatu oraz uznanie możliwości istnienia zdań egzystencjalnych koniecznych (analitycznych i syntetycznych), nie wystarcza do uznania prawdziwości wniosku dowodu ontologicznego. Wobec tego należy podjąć drugą ze wskazanych wyżej strategii, która polega na przypisaniu Bogu innych typów konieczności aniżeli konieczność logiczna. Nie dążąc bynajmniej do sporządzenia wyczerpującej mapy różnych pojęć konieczności, w kontekście dowodu ontologicznego należy wyróżnić przynajmniej konieczność moralną, religijną i ontyczną. Pierwsza z nich — moralna konieczność istnienia Boga — oznaczałaby, iż porządek obiektywnych wartości (lub, idąc za Kantem, moralny obowiązek oraz naturalne dążenie człowieka do szczęścia) domaga się istnienia Boga jako koniecznego warunku i gwaranta. Konieczność religijna istnienia Boga z kolei, oznaczałaby — zgodnie z poglądami neowittgensteinistów, do których zaliczał się także Malcolm — niemożliwość pomyślenia nieistnienia Boga w ramach wiary religijnej. (Poglądu tego

¹⁴ Podobną analizę przeprowadza L. Kołakowski w pracy *Jeśli Boga nie ma... O Bogu, diable, grzechu i innych zmartwieniach tak zwanej filozofii religii*, przeł. T. Baszniak, M. Panufnik, Kraków 1988. Wskazując na możliwość sądów egzystencjalnych koniecznych, Kołakowski zauważa: „Kandydatem na tę nieprawdopodobną hybrydę mógłby być, jak przypuszczam, sąd «coś istnieje». Można by nazwać go analitycznym (a zatem «koniecznym»), ponieważ jego negacja — «nic nie istnieje» — nie tylko jest fałszywa, ale absurdalna i niezrozumiała: jeśli cokolwiek jest absurdem, to na pewno to właśnie. Jeśli tak, to mógłby ktoś dowodzić, że «coś istnieje» równa się «z koniecznością coś istnieje», a że to ostatnie znaczy tyleż, co twierdzenie «coś istnieje z koniecznością»; to z kolei sprowadzałoby się do tezy Anzelmia: sama idea istnienia prowadzi do wniosku o istnieniu bytu koniecznego. Ale logika modalna nie pozwala ze zdania «z koniecznością coś istnieje» wywodzić zdania «coś istnieje z koniecznością»; można zatem niesprzecznie uznawać pierwsze i odrzucać drugie, czyli twierdzić «z koniecznością coś istnieje, lecz nic nie istnieje z koniecznością».” (Tamże, s. 99).

szczególnie wyraźnie i wszechstronnie bronili D.Z. Phillips i R. Rhess, częściowo także P. Winch)¹⁵. Wreszcie ontyczna konieczność Boga oznaczałaby wynikający z natury bytu Bożego sposób Jego istnienia, a więc Jego egzystencjalną nieograniczoność, samodzielność, niezależność i wieczność.

Jeżeli jednak pojmiemy konieczność istnienia Boga jako konieczność moralną lub religijną, to utracimy szansę uznania wniosku dowodu ontologicznego za zdanie prawdziwe, odnoszące się do obiektywnego stanu rzeczy w świecie. Jeżeli zaś przypiszemy Bogu konieczność ontyczną (samodzielność i konieczność istnienia), to przywołamy jeden z najstarszych zarzutów formułowanych przeciwko dowodowi ontologicznemu (formułowany już przez św. Tomasza z Akwinu), głoszący, że konieczność istnienia Boga jest wyłącznie warunkowa: jeśli Bóg istnieje, to istnieje koniecznie, nie wiadomo jednak, czy rzeczywiście istnieje. Inaczej mówiąc, dowód ontologiczny jest w stanie dowieść, że istnienie Boga jest istnieniem koniecznym (o ile Bóg istnieje), nie jest jednak w stanie dowieść, że byt, który posiada jako swoją własność konieczne istnienie — rzeczywiście istnieje.

Zdaniem Malcolma zarzut ten jest jednym z największych nieporozumień w dyskusjach dotyczących dowodu ontologicznego. Powodem jest to, iż nie można traktować jako zdań równoważnych zdania „Bóg istnieje koniecznie” oraz zdania „Jeśli Bóg istnieje, to istnieje koniecznie”. To drugie zdanie, dopuszczając możliwość nieistnienia Boga („jeśli istnieje”) zawiera, zdaniem Malcolma, ukrytą sprzeczność. Eksplikując bowiem formułę „jeśli Bóg istnieje” jako możliwość nieistnienia Boga, otrzymujemy następujące zdanie sprzeczne: „Jeśli Bóg istnieje (a jest możliwe, że nie istnieje), to istnieje koniecznie”. W takim zaś razie omawiany zarzut przeciwko dowodowi ontologicznemu jest nie-
trafny¹⁶.

Ta linia obrony, rozwinięta przez Malcolma, nie jest jednak skuteczna. Przede wszystkim należy stwierdzić, iż zdanie „Bóg istnieje koniecznie” dotyczy jedynie sposobu istnienia Boga, wyznaczonego przez Jego naturę, wobec czego nie musi być interpretowane jako zdanie egzystencjalne stwierdzające faktyczne istnienie Boga. Co więcej, zdanie „możliwe, że Bóg nie istnieje” nie musi odnosić się (wbrew sugestii Malcolma) do natury Boga jako bytu logicznie koniecznego, lecz do sytuacji poznawczej człowieka, z perspektywy której możliwości nieistnienia Boga nie da się wykluczyć. Inaczej mówiąc, zdanie „możliwe, że Bóg nie istnieje” oznacza brak absolutnie pewnej wiedzy na temat istnienia Boga, nie odnosi się jednak do faktu istnienia Boga. Znaczyłoby to, zgodnie ze znanym stwierdzeniem św. Tomasza z Akwinu, że istnienie Boga jest wprawdzie oczywiste w sobie, nie jest jednak oczywiste dla nas.

¹⁵ Por. szerzej na ten temat w książce B.R. Clacka *An Introduction to Wittgenstein's Philosophy of Religion*, Edinburgh University Press 1999, s. 78-106.

¹⁶ Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelmą*, dz. cyt., s. 116-118.

Przy takiej wykładni sugerowana przez Malcolma sprzeczność w zdaniu „jeśli Bóg istnieje (a możliwe, że nie istnieje), to istnieje koniecznie” zostaje wyeliminowana. Tym samym też klasyczny zarzut formułowany przeciwko dowodom ontologicznym pozostaje w mocy.

Zdaniem Plantingi¹⁷, w rozumowaniu Malcolma obecna jest jeszcze inna trudność, związana z tezą, iż Bóg jest bytem, który, jeśli nie istnieje, to nie może zacząć istnieć (a także: jeśli istnieje, to nie może przestać istnieć). Stąd bowiem, dowodzi Plantinga, że Bóg nie może zacząć ani przestać istnieć, wynika jedynie, że jeśli kiedykolwiek istnieje, to istnieje zawsze. Nie wynika stąd jednak, że Bóg rzeczywiście kiedykolwiek istnieje ani też, że jeśli Bóg istnieje, to zdanie „Bóg istnieje” jest zdaniem logicznie koniecznym. Niedociągnięciem argumentu Malcolma jest również, zdaniem Plantingi, brak analizy dwu innych możliwości: po pierwsze, że Bogu po prostu zdarzyło się przypadkowo, iż zawsze istniał w przeszłości i zawsze będzie istniał w przyszłości oraz, po drugie, że Bogu przypadkowo zdarzyło się, iż nigdy nie istniał w przeszłości i nigdy nie będzie istniał w przyszłości.

W odpowiedzi na argument Plantingi należałoby stwierdzić, iż zdaniem Malcolma, gdyby Bogu jedynie przypadkowo zdarzyło się istnieć lub nie istnieć (w przeszłości bądź w przyszłości), to nie byłby On bytem pod każdym względem nieograniczonym (nie byłby więc Bogiem). Co więcej, jak argumentował Malcolm, gdyby Bogu jedynie przypadkowo zdarzyło się istnieć zawsze w przeszłości i w przyszłości, to można byłoby Mu przypisać jedynie nieskończone trwanie (bez początku i końca), nie zaś wieczność jako specyficzny, wykraczający poza czas i przysługujący wyłącznie bytowi koniecznemu sposób istnienia. Tym samym jednak tę część zarzutu Plantingi można uchylić jako nietrafną.

Pozostaje jednak w mocy twierdzenie Plantingi, iż Malcolm dowiódł, co najwyżej, że jeśli Bóg kiedykolwiek istnieje, to istnieje wiecznie, nie dowiódł jednak, że Bóg rzeczywiście kiedykolwiek istnieje; zwłaszcza że zdanie „fakt Bożego istnienia jest przygodny” oraz zdanie „jest konieczną prawdą, że istnienie Boga nie zależy od czegokolwiek innego” nie są niespójne ze sobą. Zdaniem Plantingi można spójnie głosić zarazem, że fakt istnienia Boga jest faktem przygodnym (nawet, jeżeli z natury Bóg posiada istnienie konieczne) oraz że z konieczności istnienie Boga nie zależy od żadnego innego bytu. Fakt przygodności istnienia wszak odnosić się może do naszej perspektywy poznawczej, nie zaś do wewnętrznej natury bytu Bożego. Więcej, fakt przygodności istnienia (nawet bytu koniecznego) nie oznacza, że byt ten jest w jakikolwiek sposób zależny od czegoś innego, lecz jedynie to, że stwierdzenie istnienia czegokolwiek zawsze jest przygodne. Inaczej mówiąc, zdanie „byt, którego sposobem istnieje-

¹⁷ Por. A. Plantinga, *A Valid Ontological Argument?*, w: *The Ontological Argument from St. Anselm to Contemporary Philosophers*, ed. A. Plantinga, Anchor Books 1965, s. 160-171.

nia jest istnienie konieczne, w rzeczywistości nie istnieje” nie jest wewnętrznie sprzeczne. Z konieczności istnienia bowiem (rozumianego jako sposób istnienia bądź jako predykat przysługujący Bogu), nie wynika bynajmniej Jego faktyczne istnienie.

W świetle tych zarzutów trudno uznać argumentację Malcolma za skuteczną obronę dowodu ontologicznego. Zdaniem samego Malcolma zresztą, dowód ten, nawet jeżeli jest poprawny, nie jest w stanie przekonać kogoś, kto wcześniej nie uznał twierdzenia o istnieniu Boga za prawdziwe; nawrócenie ateisty nie jest jednak głównym celem dowodu. Przeciwnie, zdaniem Malcolma, warunkiem zrozumienia głębszego sensu dowodu ontologicznego jest odkrycie antropologicznych źródeł, z których dowód ten wyrasta. Centralne jest tu pojęcie Boga jako „bytu, nad który doskonalszego nie da się pomyśleć”. Według Malcolma (idącego w tym miejscu za uwagami Wittgensteina na temat źródłowego doświadczenia winy i wiary w Sąd Ostateczny) formuła ta wyrasta z naszej ludzkiej kondycji, z odczuwanej przez nas winy, którą chcemy z siebie zmyć. Pocucie winy rodzi w człowieku potrzebę uzyskania bezgranicznego przebaczenia, „przebaczenia, nad które większego nie da się pomyśleć”. Znaczy to, konkluduje Malcolm, iż u podstaw dowodu ontologicznego leżą nasze wyrzuty sumienia i potrzeba przebaczenia, której udzielić może nam jedynie byt absolutnie doskonały i pod każdym względem nieograniczony. Z tego powodu głównej funkcji dowodu ontologicznego nie należy upatrywać w nakłanianiu do wiary; przeciwnie, jest to dowód, który wyrasta z wnętrza wiary i ma ją czynić bardziej zrozumiałą¹⁸.

W świetle zaś tych wyjaśnień traci moc powtarzany niekiedy przeciwko dowodom ontologicznym zarzut, iż przemycają one istnienie Boga na początku: czy to traktując Boga jako nazwę własną (milcząc zakładając istnienie jej obiektu), czy to włączając istnienie do wyjściowej definicji Boga. Jak bowiem zauważa Henle, jeżeli dowód ontologiczny wyrasta z wiary i służy jej rozjaśnieniu, to założenia istnienia Boga w punkcie wyjścia dowodu nie należy uważać za błąd. Nie ma wszak nic niepoprawnego w tym, że ktoś usiłuje dowieść tezy, o której prawdziwości był przekonany wcześniej¹⁹. Problem w tym, że w takim kontekście trudno uznać dowód ontologiczny (w wersji zaproponowanej przez Malcolma) za rozstrzygający argument w sporze na temat prawdziwości zdania „Bóg istnieje”; można go jedynie uznać za próbę eksplikacji lub dodatkowego uzasadnienia własnych przekonań teistycznych.

Sugestie Malcolma jednak (o kontekstowości pojęcia konieczności i o źródłach pojęcia Boga) pokazują, iż celem omawianego autora nie było rozstrzygnięcie sporu teizmu z ateizmem, lecz raczej wskazanie, że zdanie „Bóg istnieje” jest koniecznie prawdziwe jedynie w kontekście wiary, w ramach określonej re-

¹⁸ Por. N. Malcolm, *Argumenty ontologiczne Anzelmą*, dz. cyt., s. 119-121.

¹⁹ Por. P. Henle, *Uses of the Ontological Argument*, dz. cyt., s. 177-179.

ligijnej gry językowej. Tym samym też dowód ontologiczny w wersji Malcolma nie powinien być rozumiany jako argument w sporze na temat rzeczywistego istnienia Boga jako określonego obiektu w świecie, niezależnego od naszych umysłów, lecz jako próba eksplikacji treści wiary religijnej, stanowiącej pewien styl życia, nie polegającej jednak na wyznawaniu prawdziwości określonych twierdzeń o świecie. Co więcej, u Malcolma możemy dopatrzeć się — zwłaszcza w kontekście potraktowania poczucia winy za źródło akceptacji pojęcia Boga — pewnej próby odrzucenia zarzutów Kanta na sposób *stricte* Kantowski, to znaczy przez odwołanie się do prymatu zasad rozumu praktycznego. Widać tym samym, iż dowód ontologiczny w interpretacji Malcolma nie jest autonomicznym argumentem zdolnym przeważać szalę w sporze między teizmem a ateizmem na korzyść teizmu, lecz funkcjonuje w szerszym kontekście życia religijnego i moralnego. Zdaniem Malcolma, dowodu ontologicznego nie da się uznać lub odrzucić jedynie na bazie analizy jego przesłanek i kolejnych kroków rozumowania; przeciwnie, dowód ontologiczny uznaje się lub odrzuca wraz z wieloma innymi przekonaniem na temat świata i sensu ludzkiego życia. Inaczej mówiąc, dowód ontologiczny jest zawsze rozumowaniem w ramach pewnej globalnej wizji świata i może być uznany lub odrzucony jedynie wraz z całą tą wizją. Ten ostatni aspekt został rozwinięty przez Plantingę w proponowanej przez niego wersji argumentu ontologicznego²⁰.

2. Argument A. Plantingi

Zdaniem Plantingi brak dotąd konkluzywnej argumentacji obalającej dowód ontologiczny. Nie znaczy to, że wszystkie jego wersje są poprawne, znaczy jednak, że nie muszą okazać się bezproduktywne próby sformułowania wersji wolnej od trudności.

Podstawowymi pojęciami użytymi przez Plantingę są: pojęcie własności indeksowanych ze względu na świat, pojęcie maksymalnej doskonałości (*maximal excellence*) oraz pojęcie maksymalnej wielkości (*maximal greatness*).

Własności indeksowane ze względu na świat wiążą się z zachowaniem identyczności bytu we wszystkich światach możliwych; np. jeżeli istnieje jakiś możliwy świat *L* i Sokrates posiada w nim zadarty nos, to we wszystkich światach możliwych Sokrates posiada własność indeksowaną „posiadania zadartego nosa w świecie *L*”.

²⁰ Argument Plantingi omawiam na podstawie dwu jego książek: *God and Other Minds: A Study of the Rational Justification of Belief in God*, Cornell University Press, Ithaca, New York 1967 oraz *Bóg, wolność i zło*, przeł. K. Gurba, Kraków 1995. Korzystam też z artykułu J.C. Wingarda (Jra) *On a Not Quite Yet „Victorious” Modal Version of the Ontological Argument for the Existence of God*, „Philosophy of Religion” 33, 1993, s. 47-57 oraz M. Peplińskiego *Trzy koncepcje racjonalności przekonania o istnieniu Boga. Analiza argumentacji Alwina Plantingi*, „Kwartalnik Filozoficzny” 28, 2000, z.1, s. 129-158.

Maksymalna doskonałość oznacza, zdaniem Plantingi, że dany byt jest a) wszechmocny, b) wszechwiedzący i c) moralnie doskonały.

Maksymalna wielkość natomiast to własność, którą byt posiada wtedy, gdy posiada maksymalną doskonałość w każdym możliwym świecie, to znaczy, że byt ten istnieje koniecznie i koniecznie posiada maksymalną doskonałość. Wynika stąd, że byt, który posiada maksymalną doskonałość w jakimś możliwym świecie *W1*, nie musi być maksymalnie doskonały w innych światach możliwych (a nawet nie musi w nich istnieć); byt natomiast, który posiada maksymalną wielkość w jakimś możliwym świecie *W1*, istnieje we wszystkich światach możliwych i we wszystkich posiada maksymalną wielkość.

Używając tych pojęć można zrekonstruować argument Plantingi następująco:

1. Maksymalna wielkość jest pojęciem możliwym, może więc mieć egzemplifikację. Stąd:

2. Istnieje taki możliwy świat, w którym maksymalna wielkość jest zrealizowana (a więc istnieje byt posiadający maksymalną wielkość).

3. Jeżeli byt posiada maksymalną wielkość w jakimś świecie możliwym, to istnieje i posiada maksymalną wielkość we wszystkich światach możliwych.

4. Jednym ze światów możliwych jest świat istniejący aktualnie.

5. Byt posiadający maksymalną wielkość istnieje w świecie istniejącym aktualnie. Stąd:

6. Byt posiadający maksymalną wielkość istnieje aktualnie.

Podstawową zasadą, na której oparty został argument Plantingi jest przekonanie, iż jeśli Bóg (byt posiadający maksymalną wielkość) jest możliwy, to istnieje. W związku z tym, jak dowodzi Oppy, argument ten można przedstawić jako bezpośrednie wnioskowanie z jednej przesłanki:

1. Jest możliwe, że koniecznie zachodzi taki przypadek, iż Bóg istnieje. Stąd:

2. Bóg istnieje.

Wtedy jednak argument Plantingi narażony jest, zdaniem Oppy'ego, na proste dialektyczne odwrócenie:

1. Jest możliwe, że koniecznie zachodzi taki przypadek, iż Bóg nie istnieje. Stąd:

2. Bóg nie istnieje.

Używając zaś terminologii, którą posługuje się Plantinga, można jego argument odwrócić następująco:

1. Brak jakiejkolwiek maksymalności jest pojęciem możliwym, wobec czego może mieć egzemplifikację. Stąd:

2. Istnieje taki możliwy świat, w którym nie istnieje żaden byt posiadający maksymalną wielkość. Stąd (na mocy definicji maksymalnej wielkości):

3. Jeżeli w jakimś świecie możliwym nie istnieje byt, który posiada maksymalną wielkość, to w żadnym świecie możliwym nie istnieje byt posiadający maksymalną wielkość.

4. Jednym ze światów możliwych jest świat istniejący aktualnie.

5. W świecie istniejącym aktualnie nie istnieje byt posiadający maksymalną wielkość. Stąd:

6. Nie istnieje byt posiadający maksymalną wielkość²¹.

Nieco inaczej na argument Plantingi replikował M. Tooley dowodząc, że jeśli szatan to byt a) wszechmocny, b) wszechwiedzący i c) doskonale zły, to posiada maksymalną doskonałość. Jeżeli zaś posiada maksymalną doskonałość we wszystkich możliwych światach, to posiada zarazem maksymalną wielkość. Tym samym też, używając pojęć i schematu rozumowania przyjętego przez Plantingę, można dowieść rzeczywistego istnienia szatana²². Taki wniosek jednak jest niepożądaną konsekwencją dla zwolenników dowodu ontologicznego.

Podatność argumentu Plantingi (i innych dowodów ontologicznych) na różne dialektyczne odwrócenia (których prototypem był przykład Gaunilona z wyspą, nad którą nie da się pomyśleć wyspy doskonalszej) nie oznacza jednak, że można dowieść nieistnienia Boga czy istnienia szatana. Przeciwnie, możliwość dialektycznych odwróceń dowodów ontologicznych wskazuje jedynie na fakt, że są one formalnie poprawne, wątpliwe są jednak użyte w nich przesłanki. Jak dowodzi Oppy, można zgodzić się z Malcolmem i Plantingą, że Bóg jest takim bytem, który albo koniecznie istnieje, albo koniecznie nie istnieje; nie wiemy jednak, który z członów tej alternatywy jest prawdziwy. Inaczej mówiąc, warunkiem poprawnego dowodu ontologicznego jest oparcie go na takich przesłankach, których prawdziwość będzie można uzasadnić z całą pewnością i to nie zakładając prawdziwości wniosku.

Plantinga jest świadomy trudności podniesionej przez Tooleya i Oppy'ego. Uważa on jednak, że jeśli nawet dowód ontologiczny dopuszcza takie dialektyczne odwrócenia (nazwijmy je mianem antydowodów ontologicznych), to nie podważa to jego zasadniczej wartości. Sens argumentów ontologicznych leży bowiem nie tyle w absolutnie pewnym udowodnieniu istnienia Boga, ile raczej w ukazaniu, że jest postawą racjonalną uznać prawdziwość ich wniosku (nawet jeżeli nie jest on absolutnie pewny). Nie należy też oczekiwać, zdaniem Plantingi, by przesłanki dowodu były absolutnie oczywiste i niekorygowalne; wystarczy, jeżeli będą one racjonalnie akceptowalne. Nie ma tymczasem nic sprzecznego z rozumem w uznaniu przesłanki pierwszej, stwierdzającej możliwość istnienia bytu posiadającego maksymalną wielkość (nawet jeżeli nie posiadamy absolutnie pewnego dowodu jej prawdziwości)²³.

Zdaniem Oppy'ego, wyjaśnienie to nie jest wystarczające. Podstawowa trudność wiąże się bowiem z kryteriami racjonalnej akceptowalności tak prze-

²¹ Por. G. Oppy, *Ontological Arguments...*, dz. cyt., s. 70, 188.

²² Por. M. Tooley, *Plantinga's Defence of the Ontological Argument*, „Mind” 90, 1981, s. 422-427.

²³ Piszę o tym szerzej w cytowanym artykule M. Pepliński.

słanek, jak i wniosku dowodu ontologicznego. Według Oppy'ego przesłanki te mogą zostać uznane za racjonalnie akceptowalne jedynie przez teistę; wówczas jednak argument będzie narażony na zarzut błędnego koła (warunkiem uznania prawdziwości przesłanek jest wcześniejsze uznanie prawdziwości wniosku). Ateista tymczasem bądź agnostyk będą uważać za bardziej racjonalne bądź to odrzucenie przesłanek argumentu ontologicznego, bądź to akceptację przesłanek stanowiących podstawę antydowodów ontologicznych. Nie ma tymczasem możliwości rozstrzygnięcia w sposób neutralny, kto ma rację: teista czy ateista (bądź agnostyk). Ewentualna zaś próba rozstrzygnięcia tego sporu przez odwołanie się do zjawisk dostępnych empirycznie wykraczałaby już poza perspektywę właściwą argumentom ontologicznym (z definicji mającym charakter argumentacji *a priori*)²⁴.

Co więcej, P. van Inwagen oraz G. Oppy uważają, iż Plantinga nie dowiódł możliwości bytu posiadającego maksymalną doskonałość, a co za tym idzie — nie dowiódł również możliwości bytu posiadającego maksymalną wielkość²⁵. Można wszak argumentować bądź to, że byt maksymalnie doskonały jest niemożliwy (zawsze da się pomyśleć byt doskonalszy), bądź to, że istnieje wiele bytów maksymalnie doskonałych.

Odpowiadając na ten zarzut Plantinga mógłby stwierdzić, iż nie jest możliwe istnienie wielu bytów maksymalnie doskonałych (jako maksymalnie doskonałe nie różniłyby się one bowiem od siebie). Mimo to zdaje się pozostawać w mocy druga część zarzutu (mająca niezwykle długą historię), a mianowicie uwaga, że pojęcie bytu maksymalnie doskonałego (najdoskonalszego z możliwych) jest pojęciem tak samo niespójnym, jak pojęcie największej liczby; jeżeli zaś nawet pojęcie to jest spójne, to nie da się jego spójności wykazać.

Podobnie przeciwko dowodowi Plantingi argumentował J.L. Mackie²⁶. Jego zdaniem, Plantinga nie dowiódł, że maksymalna wielkość może mieć egzemplifikację w jakimś świecie możliwym. Więcej, gdyby nawet założyć, że maksymalna wielkość może mieć egzemplifikację w jakimś świecie możliwym, to stąd nie wynikałoby jeszcze, że musi ją posiadać. Zdaniem Mackiego, wniosek taki będzie uzasadniony dopiero wtedy, gdy założy się prawdziwość teizmu. Stąd bowiem, że coś nie jest wewnętrznie sprzeczne, nie wynika jeszcze, że istnieje w jakimkolwiek świecie możliwym (stanowiąc element alternatywnego i spójnego opisu świata).

²⁴ Zdaniem Oppy'ego, jest to trudność charakterystyczna dla wszystkich wersji dowodu ontologicznego. Oppy szczegółowo ilustruje ją i uzasadnia w cytowanej książce *Ontological Arguments and Belief in God*.

²⁵ Por. P. Van Inwagen, *Ontological Arguments*, „*Nous*” 11, 1977, s. 375-395. Argument ten ma długą tradycję. Formułował go już G.W. Leibniz zarzucając Kartezjuszowi, iż ten nie dowiódł możliwości bytu koniecznego, co jest niezbędnym warunkiem poprawnego sformułowania dowodu na istnienie Boga.

²⁶ Por. J.L. Mackie, *Cud teizmu*, dz. cyt., s. 71-79.

Zarzut Mackiego wskazuje na dalszą (i poważniejszą) trudność argumentu Plantingi, ściśle związaną z centralnym dla jego wywodu pojęciem światów możliwych²⁷. Jeżeli bowiem świat możliwy rozumieć (zgodnie z deklaracjami Plantingi) nie konkretystycznie, lecz abstrakcjonistycznie — jako możliwy opis świata (opis sposobu, w jaki rzeczy mogłyby być), to będziemy musieli przyjąć, że są możliwe również takie opisy, które nie zawierają żadnego odniesienia do bytu maksymalnie wielkiego. Jeżeli zaś Plantinga chciałby obstawać przy twierdzeniu, że każdy świat możliwy (każdy opis sposobu, w jaki rzeczy mogłyby być) musi zawierać jako swój niezbędny element opis bytu maksymalnie wielkiego, to musiałby wykazać, że nie jest możliwy świat bez bytu maksymalnie wielkiego (czyli dowieść, że każdy opis pomijający odniesienie do bytu maksymalnie wielkiego jest niespójny). Wątpliwe jednak, by takie przedsięwzięcie mogło zostać zrealizowane, nie ma wszak niespójności w założeniu, że są możliwe takie światy, w których żaden byt maksymalnie wielki nie jest obecny.

Jeżeli z kolei światy możliwe (zgodnie z postulatami D. Lewisa, a wbrew Plantindze) pojąć konkretystycznie (jako niezależne od siebie indywidua, obecne — by posłużyć się znaną metaforą — w przestrzeni logicznej jak rodzynki w cięście)²⁸, to pojawi się następująca alternatywa: albo bytów maksymalnie doskonałych jest więcej niż jeden (dokładnie tyle, ile jest owych konkretystycznie rozumianych światów możliwych), albo też byt taki jest tylko jeden (stanowiąc wspólny element wszystkich światów możliwych). W pierwszym przypadku (wiele odrębnych i różnych od siebie bytów maksymalnie doskonałych) okazuje się, że żaden z nich nie może być bytem maksymalnie wielkim (na mocy definicji byt taki może być tylko jeden i musi być maksymalnie doskonały w każdym świecie możliwym). Jeżeli zaś byt taki miałby być jeden, to pojawi się niespójność w koncepcji światów możliwych jako osobno (i niezależnie od siebie) istniejących indywiduów; z konieczności wszak będą one miały jeden element wspólny.

Na koniec należy zauważyć, iż same wyjściowe pojęcia bytu maksymalnie doskonałego i bytu maksymalnie wielkiego (przynajmniej w kontekście hipotezy światów możliwych) zdają się prowadzić do niespójności. Zdaniem Plantingi byt maksymalnie wielki to byt, który jest maksymalnie doskonały w każdym świecie możliwym; byt maksymalnie doskonały zaś to taki byt, który jest wszechwiedzący, wszechmocny i moralnie doskonały w jakimś świecie możliwym, nie musi jednak istnieć (ani posiadać maksymalnej doskonałości) w innych światach możliwych. Z tego wynika, że pojęcia wszechmocy, wszechwiedzy i moralnej doskonałości nie oznaczają cech istotowych i koniecznych żąd-

²⁷ Por. A. Plantinga. *Dwie koncepcje modalności: modalny realizm i modalny redukcjonizm*, przeł. T. Szubka, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, red. T. Szubka, Lublin 1995, s. 217-256.

²⁸ Por. D. Lewis, *Światy możliwe*, przeł. U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, dz. cyt., s. 127-135; D. Lewis, *Możliwości: konkretne światy czy abstrakcyjne obiekty proste?*, przeł. U. Żegleń, w: *Metafizyka w filozofii analitycznej*, dz. cyt., s. 155-176.

nego bytu, lecz odnoszą się jedynie do cech relacyjnych bądź porównawczych, zależnych od innych bytów (ich konfiguracji oraz własności) w danym świecie możliwym. W takim jednak ujęciu „ponadświatowe” pojęcie „maksymalnej doskonałości” traci sens; znaczy to, że coś może być maksymalnie zawsze tylko relatywnie, ze względu na jakiś ściśle określony świat możliwy, nigdy jednak absolutnie, z uwagi na wszystkie światy możliwe. Ta konstatacja jednak ma negatywne konsekwencje dla pojęcia bytu maksymalnie wielkiego, który z definicji ma istnieć i być maksymalnie doskonałym bytem we wszystkich światach możliwych. Jeżeli bowiem maksymalna doskonałość jest pojęciem relatywnym (ze względu na dany świat możliwy), to przysługiwać może dowolnemu bytowi jedynie przygodnie (z uwagi na jego relacje do innych przedmiotów), nigdy zaś koniecznie (z uwagi na jego naturę). Wtedy jednak pojęcie bytu maksymalnie wielkiego (któremu — w myśl określeń używanych przez Plantinę — maksymalna doskonałość przysługuje koniecznie) okazuje się niespójne. Oczywiście może się zdarzyć, że jakiś byt będzie istniał w każdym świecie możliwym i w każdym z nich będzie maksymalnie doskonały, wobec czego będzie mu przysługiwać maksymalna wielkość. Fakt ten jednak będzie radykalnie przygodny, jako efekt nie natury owego bytu, lecz szczęśliwego zbiegu okoliczności i ukonfigurowań poszczególnych bytów we wszystkich światach możliwych. Innymi słowy, istnienie i natura bytu maksymalnie wielkiego będą wyznaczone przypadkowymi i niezależnymi od niego okolicznościami zewnętrznymi. Wówczas zaś można wątpić, czy ów byt jest Bogiem tradycyjnego teizmu.

Widać już wyraźnie, iż argument Plantingi nie jest zadowalającym sposobem wykazania istnienia Boga. Z różnych też komentarzy, jakimi opatrywał różne jego wersje sam Plantinga wynika, iż nie traktuje on dowodu ontologicznego jako rozstrzygającej i ostatecznej instancji w sporze teizmu z ateizmem (ani też jako całkowicie autonomicznego rozumowania, niezależnego od wiary), lecz jako element szerszego stanowiska (światopoglądu), które można uznać za bardziej racjonalne (bardziej prawdopodobne) w sensie globalnym od ateizmu. Inaczej mówiąc, sam z siebie argument ontologiczny nie może stanowić wystarczającego oręcza w walce z ateizmem, nie taki jest zresztą jego cel; przeciwnie, argument ontologiczny zyskuje sens i racjonalną akceptowalność pod warunkiem uznania prawomocności bardziej podstawowych założeń, dotyczących struktury świata i jego ostatecznego przeznaczenia (zwłaszcza zaś sensu i przeznaczenia bytu ludzkiego). Jeszcze inaczej, analogicznie, jak to miało miejsce w przypadku Malcolma (a także, przed wiekami, u św. Anzelma), argument Plantingi wyrasta z wiary religijnej i tylko w jej kontekście można go ostatecznie uznać lub odrzucić. Znaczy to, że konieczność Boga jest zasadniczo koniecznością wiary (nie da się pomyśleć nieistnienia Boga wewnątrz religijnej wiary w Niego), nie da się jednak (przynajmniej za pomocą dowodu ontologicznego) wykazać zarazem konieczności i faktyczności Jego istnienia w świecie istniejącym aktualnie. Bóg bowiem, którego istnienie stwierdzał we wniosku

swojej argumentacji Plantinga jest, co najwyżej, Bogiem, któremu „zdarzyło się istnieć”, który jednak wcale istnieć nie musi.

3. Argument N. Reschera

Argument sformułowany przez Reschera²⁹ znacznie odbiega od tradycyjnych formuł dowodu ontologicznego, w związku z czym uważa się niekiedy, że nie należy go traktować jako dowodu *a priori*, lecz jako jeden z dowodów aposteriorycznych. Argument ten ma następującą postać:

1. Nie jest możliwe podanie jednoznacznej definicji słowa „Bóg”; jego znaczenie zaś można ująć wyłącznie na bazie doświadczenia religijnego.

2. Doświadczenie będące adekwatną podstawą ujęcia znaczenia słowa „Bóg”, musi być jednocześnie adekwatną podstawą dla akceptacji twierdzenia, że Bóg istnieje. Stąd:

3. Negacja istnienia Boga dowodzi, że znaczenie słowa „Bóg” zostało ujęte błędnie. Stąd:

4. Bóg istnieje.

Widać wyraźnie, iż u podstaw argumentu Reschera leży przekonanie, że istnieją takie słowa, których znaczenie można poznać wyłącznie na bazie bezpośredniego doświadczenia rzeczy, do których się odnoszą (np. słowo „Bóg” czy słowa określające kolory). Sugeruje to, że gdyby dane rzeczy (np. Bóg bądź rzeczy koloru czerwonego) nie istniały, to słowo „Bóg” oraz słowo „czerwony” nie posiadałyby żadnego zrozumiałego dla nas znaczenia.

Wątpliwe jednak, czy założenie to jest prawdziwe. Wydaje się przecież, że gdyby nawet nie istniały żadne rzeczy czerwone, to i tak słowo „czerwony” mogłoby mieć znaczenie, tyle że inne od aktualnego. Podobnie zdania „rzeczy czerwone istnieją” bądź „rzeczy czerwone nie istnieją” miałyby określone znaczenie, ludzie bowiem wiedzieliby, co zdania te głoszą³⁰. Co więcej, jeśli nawet założyć, iż słowo „czerwony” (oraz inne słowa określające kolory) może mieć zrozumiałe znaczenie jedynie pod warunkiem, że istnieją dostępne nam w doświadczeniu rzeczy czerwone, to i tak nie musiałoby to być prawdą na temat słowa „Bóg”. Wszak, jak dowodzi Oppy, pojęcie świętego Mikołaja ma zrozumiałe dla nas znaczenie, mimo iż w rzeczywistości święty Mikołaj (w sensie obiektu odpowiadającego naszemu pojęciu świętego Mikołaja) nie istnieje i nie jest nam dostępny w doświadczeniu. Analogicznie może być w przypadku słowa „Bóg”: mogłoby ono mieć znaczenie nawet wtedy, gdyby Bóg nie był przedmiotem naszego bezpośredniego doświadczenia, bądź gdyby nie istniał³¹.

Co więcej, kontynuuje Oppy, akceptując argument Reschera należałoby przyjąć, że przynajmniej jedna osoba zna poprawnie znaczenie słowa „Bóg”.

²⁹ Argument Reschera omawiam na podstawie przytoczonego wyżej jego artykułu *The Ontological Proof Revisited*.

³⁰ Tamże, s. 93-94.

³¹ Tamże, s. 94.

Wtedy jednak pojawi się pytanie o kryteria autentyczności doświadczenia religijnego, leżącego u podstaw ujęcia znaczenia terminu „Bóg”: kto dostąpił doświadczenia autentycznego i wiarygodnego, kto zaś uległ złudzeniu. Widać więc, że z akceptacją przesłanek argumentu Reschera wiążą się te same trudności, jakie powstają przy określaniu kryteriów autentyczności doświadczeń mistycznych.

Zarzuty Oppy’ego, jakkolwiek trudne do odparcia, nie wydają się jednak rozstrzygające. Przede wszystkim bowiem Rescher mógłby stwierdzić, iż termin „Bóg” jest słowem specyficznym, którego znaczenia nie da się ustalić całkowicie *a priori*, bez jakiejś postaci bezpośredniego kontaktu poznawczego z odpowiadającym mu obiektem. Co więcej, należy zauważyć, iż intencja Reschera jest zgodna z przekonaniem leżącym u podstaw wszystkich dowodów ontologicznych, a mianowicie, że ktoś, kto głosi, iż można zrozumieć znaczenie słowa „Bóg”, nie przyjmując zarazem rzeczywistego istnienia Boga, słowa „Bóg” po prostu nie rozumie. Innymi słowy, mimo iż Rescher nie mówi tego wprost, jego celem jest próba ukazania, że tak jak nie można myśleć o trójkacie nie myśląc zarazem, że jest to figura mająca trzy boki, tak też nie można myśleć o Bogu, nie zakładając zarazem, że On istnieje. Problem w tym jednak, że stąd, iż nie można myśleć o Bogu jako nieistniejącym, nie wynika, że Bóg faktycznie istnieje.

Poza tym, jeżeli adekwatne ujęcie znaczenia słowa „Bóg” musi obejmować zarazem uznanie istnienia Boga, to znaczenie słowa „Bóg” musi obejmować zarówno istotę, jak też konieczne (i faktyczne) istnienie Boga. Ponieważ jednak znaczenie omawianego słowa może być, zdaniem Reschera, poprawnie ujęte wyłącznie na drodze doświadczenia, to pojawia się pytanie, czy istnienie konieczne może być cechą dostępną w doświadczeniu. Jak dowodzi wszak Oppy, w doświadczeniu możemy odkryć, co najwyżej, że Bóg faktycznie istnieje bądź że posiada takie lub inne cechy; nie jesteśmy jednak w stanie odkryć, że istnieje On z konieczności. Inaczej mówiąc, twierdzenie, że w doświadczeniu odkryliśmy konieczne istnienie poznanego obiektu, faktycznie nie jest oparte na danych doświadczenia, lecz na (wcześniej założonej i kierującej naszym doświadczeniem) teorii.

Pojawia się wreszcie problem, skąd wiemy, że znaczenie słowa „Bóg” może być znane wyłącznie na bazie doświadczenia. Według Oppy’ego, jeżeli znalibyśmy prawdziwość tej przesłanki *a posteriori*, to dowód Reschera stanowiłby jedynie eksplikację treści dostępnego nam wcześniej doświadczenia Boga, doświadczenia, które czyniłoby istnienie Boga pewnym, a jakkolwiek dowód Jego istnienia — zbędnym.

Jeżeli zaś przesłanka ta miałaby być znana *a priori*, to musielibyśmy uznać za słuszną jakąś wersję hipotezy wiedzy wrodzonej, a co gorsza — przynajmniej jeden element znaczenia słowa „Bóg” okazałby się (wbrew Rescherowi) znany

niezależnie od jakiegokolwiek doświadczenia Boga (to mianowicie, że ujęcie znaczenia słowa „Bóg” jest możliwe tylko na bazie doświadczenia)³².

Inaczej mówiąc, albo dowód ontologiczny nie jest rzeczywiście dowodem *a priori* (lecz jedynie eksplikacją dostępnego nam doświadczenia Boga), albo założenia przyjęte przez Reschera prowadzą do niespójności. Tak czy inaczej trudno uznać omawiany argument za rozstrzygający w sporze na temat prawdziwości zdania „Bóg istnieje”.

* * *

Omówione próby obrony dowodu ontologicznego skłaniają do tezy, iż trudno go uznać za skuteczne narzędzie w rozstrzygnięciu sporu teizmu z ateizmem. Powody są przynajmniej dwa:

Po pierwsze, nie można w jego przypadku uznać prawdziwości przesłanek niezależnie od uznania prawdziwości wniosku. W związku z tym możliwe są dialektyczne odwrócenia dowodów ontologicznych (antydwody ontologiczne), za pomocą których próbuje się dowodzić bądź to nieistnienia Boga, bądź też istnienia innych bytów aniżeli Bóg.

Po drugie, konieczność bytu Bożego, o której mowa we wniosku argumentów ontologicznych, oznacza jedynie konieczność religijną (niemożliwość pomyślenia nieistnienia Boga w ramach religijnej wiary), nie zaś konieczne i faktyczne istnienie Boga w świecie.

Mimo to dowody ontologiczne mogą pełnić pozytywne funkcje bądź to rozjaśniając treści wiary (jak chce Malcolm), bądź wskazując na racjonalne podstawy przekonania o istnieniu Boga (jak chce Plantinga), bądź wreszcie odsłaniając znaczenie słowa „Bóg” (jak chce Rescher). Więcej, dowody ontologiczne mają tę zaletę w porównaniu z argumentami kosmologicznymi, że opierając się na definicji Boga jako bytu absolutnie różnego od wszystkich innych możliwych bytów, oddają sprawiedliwość jedyności i radykalnej transcendencji ontologicznej bytu Bożego względem świata. W ten sposób nie odnosi się do nich tradycyjny zarzut, stawiany wobec argumentów kosmologicznych, iż są one w stanie dowieść, co najwyżej, istnienie pierwszej przyczyny świata, która jednak nie ma nic wspólnego z Bogiem religii. Inaczej mówiąc, dowody ontologiczne, jako oparte na jedyności i transcendencji Boga, mogą stanowić dobrą podstawę do przypisywania Mu własności aksjologicznych, ważnych z punktu widzenia życia religijnego (takich jak świętość, dobroć, doskonałość itd.). Mimo tych zalet jednak, żaden dowód ontologiczny nie stanowi wystarczającej racji dla uznania prawdziwości zdania „Bóg istnieje”. Jeżeli więc teizm jest prawdziwy i jeżeli istnieje możliwość uzasadnienia jego prawdziwości, uzasadnienie to musi mieć inną postać.

³² Tamże, s. 93.

**Contemporary versions of the ontological argument
(N. Malcolm, A. Plantinga, N. Rescher)**

The author presents three attempts at defending the ontological argument for the existence of God that were offered in the 20th century by Norman Malcolm, Alvin Plantinga and Nicolas Rescher. The author argues that even if we grant that 'existence' can be conceived of as a predicate and even if we admit some necessary existential propositions as valid, none of the three attempts is successful in the sense of offering a conclusive argument for theism against atheism. At the same time the ontological argument is epistemologically important, because it can better elucidate the contents of one's faith. It either points to the rational underpinnings of religious beliefs or explicates the meaning of the term 'God'.