

Stanisław Judycki

Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga

Diametros nr 4, 198-215

2005

Artykuł został opracowany do udostępnienia w internecie przez Muzeum Historii Polski w ramach prac podejmowanych na rzecz zapewnienia otwartego, powszechnego i trwałego dostępu do polskiego dorobku naukowego i kulturalnego. Artykuł jest umieszczony w kolekcji cyfrowej bazhum.muzhp.pl, gromadzącej zawartość polskich czasopism humanistycznych i społecznych.

Tekst jest udostępniony do wykorzystania w ramach dozwolonego użytku.

Dwa aprioryczne dowody na istnienie Boga

Stanisław Judycki

Dowód

Jaki byt mamy na myśli, gdy używamy terminu „Bóg”? We współczesnych dyskusjach na ten temat stwierdza się często na wstępie, że termin „Bóg” ma oznaczać byt, który posiada m.in. następujące atrybuty: jest osobą, jest absolutnie dobry, wszechmocny, wszechwiedzący, wszechobecny, nieskończony, prosty, wieczny, konieczny, niecielesny. Przez wymienienie atrybutów Bożych wskazuje się, że dyskusja na temat istnienia Boga ma dotyczyć bytu posiadającego cechy, które będą wykluczały jego interpretację jako czegoś identycznego ze światem (Bóg jako całość przyrody) lub jako czegoś rozumianego bardziej partykularnie (Bóg jako postać wzięta z mitologii). Dodaje się też, że takie rozumienie Boga jest zgodne z głównym nurtem tradycji religijnej, teologicznej i filozoficznej Zachodu.

Atrybutom Boga nadawano interpretację transcendentálną twierdząc, że w pewnym stopniu przysługują one wszystkiemu, co istnieje: w najwyższym stopniu przysługują samemu Bogu, a w sensie pochodnym całemu stworzeniu. Stworzenie znajduje się w takiej relacji do Stwórcy, jak to, co ekstensywne, do tego, co intensywne, przy czym chodzi o ekstensywną wielkość świata z jednej strony, z drugiej zaś o nieskończoną, intensywną wielkość lub formę, którą jest Bóg.

Niektórzy myśliciele scholastyczni nazywali Boga formą i podkreślali, że Bóg jest formą intensywną, w której wszystkie formy światowe są niejako w najwyższym stopniu „skomprimowane”. Obecność intensywną w Bogu mają nie tylko formy rzeczy światowych, lecz także nieskończona ilość form, których nie znamy. W tym sensie Bóg jest przyczyną wzorcą (*causa exemplaris*). Nie jest On jednak wzorem wyłącznie dla form światowych, lecz także dla nieskończonej ilości form, o których nie posiadamy nie tylko wiedzy, ale też nawet najmniejszego „przecucia”. Formy te w Bogu są identyczne z Jego istotą. Bóg jest

nieskończoną formą, formą pełną nieskończonego „napięcia”. Jako tego rodzaju forma, jest On najwyższym dobrem, które udziela siebie samego stworzeniu i jest celem wszystkich bytów skończonych.

Atrybuty stanowią w Bogu jedność, ponieważ jest On jeden i jest doskonały i nie może posiadać w sobie wielości. Z tego powodu Jego atrybuty są wzajemnie zamienne, w przeciwnym bowiem wypadku powstawałaby w Bogu wielość. Dobro, jakim jest Bóg, jest więc wieczne, posiada moc, mądrość, wolę itd. Bóg stworzył świat i odcisnął w nim piętno własnych atrybutów, a stąd też i świat może posiadać dobro, wielkość, trwanie, siłę, mądrość, wolę, prawdę – wszystko to jednak posiada w ograniczonej postaci, ponieważ świat nie dysponuje zdolnością do przyjęcia atrybutów Bożych w nieskończonej mierze. Świat jest tylko odciskiem atrybutów w ten sposób, jak wosk przyjmuje odcisk pieczęci.

Czy można podać dowód istnienia Boga, szczególnie jeśli weźmie się pod uwagę, że ma On być bytem posiadającym tak szczególne atrybuty, jak te wymienione powyżej? Dowodem nazywa się zbiór rozumowań, które prowadzą nie tylko do przekonania, że pewne twierdzenie jest prawdziwe, lecz także do przekonania, że nie mogłoby ono być fałszywe. Zwyczajna obserwacja za pomocą zmysłów może nas na przykład doprowadzić do przekonania, że powietrze jest chłodne, lecz nie do przekonania, że powietrze musi być chłodne. Dowód dla tezy, że $5 + 7 = 12$ powinien nas jednak doprowadzić nie tylko do przekonania, że jest prawdą, iż $5 + 7 = 12$, lecz także do przekonania, że $5 + 7$ musi równać się 12.

To określenie dowodu, jak może ktoś zarzucić, ma charakter głównie psychologiczny – wydaje się jednak, że nie może być inaczej. Nikomu dotąd nie udało się zastąpić tego rodzaju określenia charakterystyką bardziej obiektywną. Próby rekonstrukcji pojęcia dowodu jako czegoś, co odbywa się wyłącznie za pomocą wyprowadzeń mechanicznych lub semiotycznych, nie pasują do tego pojmowania dowodu, jakie funkcjonuje w matematyce. Formalno-logiczne wyprowadzenia zależą całkowicie od formy logicznej branych pod uwagę twierdzeń, podczas gdy zazwyczaj dowody matematyczne przeprowadzane są

nie w oparciu o formę logiczną, lecz poprzez wzięcie pod uwagę treści dowodzonych twierdzeń¹.

Z tego chcę wyciągnąć wniosek, że dowód istnienia Boga jest zbiorem rozumowań, które prowadzą do przekonania, że Bóg – jako byt określony co do atrybutów – istnieje i do przekonania, że nie może być inaczej. Dowód istnienia Boga jest więc zbiorem rozumowań, które, gdy przeprowadzone poprawnie, dają wiedzę o charakterze koniecznym a podmiotowym korelatem tej konieczności jest pewność.

Pewność

Pewność bezwarunkowa, czyli absolutna (*certitudo absoluta*) występuje wtedy, gdy stwierdzamy, że przeciwieństwo stanu rzeczy, do którego odnosi się określony sąd lub nieistnienie tego stanu rzeczy jest niemożliwe do pomyślenia. To, co jest pewne pewnością bezwarunkową, przeciwstawia się jakiegokolwiek możliwości wątpienia, jest tym, o czym nie da się pomyśleć, że jest inne lub że nie istnieje; jest tym, co z konieczności domaga się akceptacji. Dzieje się tak, ponieważ to, co jest absolutnie pewne, albo jest osadzone w istocie samego myślenia, albo ma podstawę w istocie myślanej treści. Zasadniczo rzecz biorąc, pewność bezwarunkowa jest pewnością aprioryczną (apodyktyczną), tzn. pewnością dotyczącą koniecznych stanów rzeczy, wyrażanych w sędach z zakresu logiki, matematyki i metafizyki, choć może również dotyczyć tego, co nie jest konieczne (tzw. pewność *cogito*). Bezwarunkowo (apriorycznie) pewne są podstawowe zasady logiczne, podstawowe twierdzenia matematyczne oraz niektóre zasady i tezy metafizyczne. Bezwarunkowa pewność aprioryczna (apodyktyczna) jest niestopniowalna, podczas gdy warunkowa pewność empiryczna (asertoryczna) może mieć różne stopnie.

Jeżeli uznamy, że bardziej pewne jest poznanie tego, co absolutne i konieczne niż tego, co empiryczne i niekonieczne i że termin „Bóg” oznacza istotę konieczną, nieskończoną i doskonałą, która stworzyła świat i która ciągle jest w

¹ Por. R. S. Tragesser, *Proof*, w: *A Companion to Epistemology*, red. J. Dancy, E. Sosa, Blackwell, Cambridge, MA 1992, s. 396.

nim obecna, to wydaje się, iż musimy przyjąć, że nawet podstawowe prawdy logiczne i matematyczne nie mogą być uchwytywalne z większą pewnością niż ta, z którą możemy dowieść istnienia Boga, a teologia i filozofia, wtedy gdy mówią o Jego istnieniu i atrybutach, muszą być czymś bardziej racjonalnym niż cała pozostała wiedza. Bóg, jako zasada wszelkiego bytu, musi być poznawalny bardziej jasno niż wszelkie stworzenie. Tego rodzaju poznawalność Boga wynika z samego Jego określenia w tradycji chrześcijańskiej jako prawdy.

W tym miejscu łatwo jest wysunąć zarzut, że przecież rozwój nauk w czasach nowożytnych i współczesnych przeczy powyższemu racjonalizmowi, bo przecież, z jednej strony, mamy ciągle od nowa dyskutowane, te same od wieków zagadnienia filozoficzne i teologiczne, a w tym zagadnienie istnienia i natury Boga, podczas gdy z drugiej strony, mamy ogromną ilość nowej wiedzy naukowej i jej zastosowań technicznych. Sądzę jednak, że ten argument jest chybiony i że nie ma on nic wspólnego z tezą, że Bóg i Jego natura są bardziej jasno ujmowalne niż wszelkie stworzenie i jego natura. Zdobycie wiedzy dotyczącej świata i jego prawidłowości wymaga wysiłku analiz i wysiłku badawczego, ale towarzyszy mu przekonanie, że w ten sposób odkrywamy wprawdzie naturę czegoś, co jest stałe i regularne, ale jednocześnie czegoś, co mogłoby być inne: świat fizyczny mógłby być podporządkowany innym regularnościom i prawom, natomiast nie jest możliwe do pomyślenia, aby świat i jego regularności same siebie stworzyły. W tym sensie nawet nasze przedfilozoficzne intuicje modalne wskazują, że chociaż świat i jego prawa mogłyby być całkowicie inne, to trzeba przyjąć, iż istnieje niezmienna i stwórcza zasada świata. Ten wgląd jest bardziej jasno dany niż dana jest cała wiedza na temat świata i jego natury.

W tradycji myśli filozoficznej Zachodu funkcjonuje kilka podstawowych dróg myślowych, które zmierzają do wykazania istnienia i podstawowych atrybutów Boga. Są argumenty odwołujące się do faktu istnienia ruchu i zmian w świecie, argumentacja odwołująca się do konieczności przyjęcia istnienia pierwszej przyczyny sprawczej, tzw. argumentacja kontyngencjalna, czyli argumentacja biorąca pod uwagę niekonieczność istnienia świata materialnego,

argumentacja ze stopni doskonałości, argumentacja teleologiczna, to znaczy taka, gdzie istnienie Boga ma wyjaśniać celową organizację świata. Istnieją też inne argumenty: deontologiczny, historyczny, eudajmologiczny, nomologiczny. Utał się zwyczaj przeciwstawiania argumentów biorących pod uwagę empiryczne dane dotyczące sposobu istnienia, początków i struktury świata fizycznego, które nazywa się argumentami kosmologicznymi, argumentom tzw. apriorycznym lub czysto konceptualnym, w ramach których istnienie i natura Boga mają wynikać z samego jego pojęcia. Ten aprioryczny lub konceptualny rodzaj argumentów nazywa się argumentacją ontologiczną. Osobną grupę stanowią argumenty, które ani nie są kosmologiczne ani aprioryczne: deontologiczny, historyczny, eudajmologiczny i inne.

Sądzę, że argumenty kosmologiczne i inne mają tę słabość, że prowadzą tylko do prawdopodobieństwa wniosku o istnieniu Boga. Wyłącznie argumenty aprioryczne mogą mieć charakter dowodu, tzn. takiego zbioru rozumowań, gdzie nie tylko nabieramy przekonania co do prawdziwości sądu „Bóg istnieje”, lecz także nabieramy przekonania, że nie może być inaczej niż sąd ten głosi. Poniżej przedstawię dwa dowody aprioryczne (czysto pojęciowe): pierwszy jest dowodem wychodzącym od pojęcia istnienia, drugi zaś stanowi wersję dowodu ontologicznego św. Anzelma. Osobnym zagadnieniem jest relacja pomiędzy argumentacją aprioryczną (konceptualną) a argumentacją kosmologiczną (empiryczną). Aby uniknąć sztuczności stylistycznej, nawet w odniesieniu do dowodów apriorycznych, będę używał zamiennie słów „argument” i „dowód”.

Causa totalis

Platon twierdził, że byt jest siłą (*dynamis*)² – poniższy argument będzie wykorzystywał tę tezę.

Gdy weźmiemy pod uwagę jakikolwiek rodzaj istnienia, czy to będzie pojedynczy elektron, pojedyncze ziarno piasku lub źdźbło trawy, to istnienie musimy pojmować poprzez kontrast z nicością. Wyobraźmy sobie to w ten sposób, że świat składa się tylko z jednej rzeczy. Niech to będzie następujące

² Por. *Sofista* 247e-248e.

wyobrażenie: świat składa się wyłącznie z małego płomyka świecy, otoczonego czernią całkowitej nocy. Płomyk świecy jest wyobrażeniową ilustracją jakiegokolwiek istnienia, natomiast całkowita czerń służy jako wyobrażeniowa ilustracja nicości. Sądzę, że nie pojawi się żadna istotna różnica, gdy zamiast płomyka świecy podstawimy tu istnienie rozszerzającego się kosmosu w efekcie tzw. wielkiego wybuchu lub też istnienie kosmosu zgodnego z jakimś innym modelem kosmologicznym.

W dziejach myśli filozoficznej pojawiło się nie tylko pojęcie istnienia konkretnego, którego ilustracją może być płomyk świecy, źdźbło trawy lub rozszerzający się wszechświat, lecz także pojęcie istnienia abstrakcyjnego lub idealnego i w związku z tym zarzut może brzmieć następująco: w przypadku otoczonego czernią nicości płomyka świecy mamy do czynienia z wyobrażeniem, które całkowicie nie pasuje do istnienia abstrakcyjnego lub idealnego, jakie wielu filozofów przyznawało na przykład przedmiotom matematycznym. Sądzę jednak, że nawet gdybyśmy przyjęli, że „ontyczny kosmos”, a więc wszystko, co istnieje, składa się nie z płomyka świecy, lecz wyłącznie z liczby, powiedzmy, siedem, to i tak możemy uchwycić, co to znaczy „istnieć”, w tym wypadku, co to znaczy „istnieć abstrakcyjnie”, tylko poprzez kontrast z nicością. Widzimy wtedy w wyobraźni nie płomyk świecy, lecz zarys liczby siedem na tle czarnej pustki nicości i nie jest to tylko konieczność wynikająca z automatyzmu naszego wyobrażania, lecz konieczność dotycząca możliwości uchwycenia samego pojęcia istnienia.

Możemy także przyjąć, że płomyk świecy lub liczba siedem są rzeczami, które istnieją koniecznie, a więc tak, że nigdy nie zaczęły istnieć i nigdy nie zaprzestaną istnieć – nawet jednak wtedy ich istnienie musimy pomyśleć jako coś, co jest różne od nicości. Gdy płomyk świecy pojmiemy jako całkowicie nieruchomy („zakrzepły”), to wzięwszy pod uwagę Arystotelesa definicję czasu, według której czas jest miarą ruchu, nie będzie w tym wypadku żadnego czasu, ponieważ nie będzie żadnego ruchu. Nieruchomy płomyk świecy, tak jak liczba siedem, będzie pozaczasowy. Można również dodać i to, że w tym ontycznym kosmosie płomyk świecy, jako rzecz rozciągła, będzie nieskończenie podzielny w

aspekcie własności przestrzennych. Będziemy mieli więc konieczność pozaczasowego istnienia, a także ekstensywną nieskończoność, która wynika z podzielności.

Zarówno w odniesieniu do tak pojętego koniecznego istnienia konkretnego, jak i w odniesieniu do istnienia abstrakcyjnego (idealnego) można zadać pytanie o warunek możliwości tego istnienia, gdyż aby ująć samo istnienie czegokolwiek, musimy je ujmować zawsze w „horyzoncie nicości”.

Pytanie o warunki możliwości nie pociąga za sobą uznania obowiązywalności zasady racji dostatecznej. Zasada racji dostatecznej (*principium rationis sufficientis*) głosi – w sformułowaniu nawiązującym do G.W. Leibniza – że żaden fakt nie może zaistnieć i żaden sąd nie może być prawdziwy, jeżeli nie istnieje dostateczna racja, dlaczego tak jest. Przyjęcie takiej zasady, jak głoszą krytycy, z góry przesądza całą kwestię, bo, po pierwsze, skąd wiemy, że każdy fakt musi mieć rację dostateczną, a po drugie, gdy tę zasadę uznamy za coś obowiązującego uniwersalnie, to problem istnienia Boga jako bytu koniecznego zostaje rozstrzygnięty: jeżeli każdy fakt musi mieć rację dostateczną, to fakt istnienia bytów niekoniecznych musi mieć rację istnienia i uposażenia w bycie koniecznym, którym jest Bóg.

Stawiając pytanie o warunki możliwości istnienia nie musimy jednak przyjmować z góry, że każdy byt musi mieć rację swojego istnienia i uposażenia. Gdy formułujemy pytanie o warunki możliwości, to nie wiemy, czy takie warunki możliwości istnieją i czym są, wiemy jednak, że skoro coś istnieje, to istnienie tego czegoś musi być możliwe, gdyż gdyby nie było możliwe, to przedmiot ten nie istniałby. Nie zakładamy, że musi istnieć racja istnienia, lecz staramy się odkryć, co się stanie, gdy zapytamy o warunki możliwości istnienia, nawet o warunek możliwości istnienia koniecznego. Pytanie o warunki możliwości w stosunku nawet do przedmiotów koniecznych, takich jak nasz nieruchomy płomyk świecy lub pozaczasowo istniejąca liczba siedem, jest sensowne, gdyż każdy poszczególny przedmiot, nawet przedmiot konieczny, jako różniący się od nicości, musi być możliwy, aby mógł istnieć.

Jaka siła potrzebna jest do tego, aby „wynieść” z nicości płomyk świecy, aby sprawić, że będzie się on różnił od nicości i istniał? W pytaniu tym nie chodzi o przemianę jednych rzeczy w inne rzeczy, o przekształcanie jakiegoś, od zawsze istniejącego materiału (*mutatio*), lecz o stwarzanie z nicości, o „podnoszenie” z nicości do istnienia (*creatio*). Myślenie o jakimkolwiek przedmiocie musi być zawsze myśleniem limitacyjnym. Każdy istniejący przedmiot, nawet przedmiot, który traktujemy jako istniejący koniecznie, musimy pojmować jako coś, co jest różne od nicości, jako coś, co ma swoje „granice w nicości”, jako coś, co niejako jest „otoczone morzem nicości”. Nie są to tylko wyobrażenia, gdyż w wypadku rozważanego teraz zagadnienia „podstaw” istnienia to, co da się pomyśleć i to, co do się wyobrazić, zbiegają się ze sobą.

Gdybyśmy próbowali przyjąć, że siła, która jest zdolna „wynieść” z nicości zastępy w bezruchu płomyk świecy, źdźbło trawy lub liczbę siedem, jest pewnym określonym przedmiotem, wtedy znowu, jako warunek możliwości istnienia, otrzymamy coś, co będzie miało granice w nicości i znowu nie będzie to odpowiedź, w jaki sposób jakikolwiek poszczególny przedmiot może różnić się od nicości. Warunkiem możliwości istnienia czegokolwiek musi być byt, w wypadku którego nie występuje problem posiadania granic w nicości, byt, w stosunku do którego nie da się pomyśleć, że limituje go nicość. Takim bytem może być tylko Bóg jako nieskończona siła i pełnia własności. Tylko taka siła może powołać do istnienia płomyk świecy, skończony ekstensywnie w czasie i w przestrzeni kosmos lub kosmos, który nie ma końca w czasie i przestrzeni, źdźbło trawy, ziarnko piasku czy liczbę siedem. Gdyby ktoś wysunął zarzut, że nawet w stosunku do Boga, jako nieskończonej pełni i siły, da się pomyśleć, że posiada On granice w nicości, to należy zwrócić uwagę, że nie pomyślał on rzeczywiście Boga, lecz tylko pewien zdeterminowany nicością przedmiot.

Jeżeli istnieje coś, to istnieje Bóg, jako nieskończona siła i jako nieskończona pełnia własności. Tylko taki byt może być całkowitą przyczyną (*causa totalis*) wszystkich przedmiotów. Bóg nie jest aktualnie nieskończonym zbiorem własności, lecz siłą, w której skomprimowane są wszystkie własności i przedmioty. Gdyby Bóg był aktualnie nieskończonym zbiorem własności, wtedy

również musielibyśmy pomyśleć, że różni się On od nicości i znowu musielibyśmy zapytać o warunek możliwości tej różnicy.

Bóg jest różny od własności i przedmiotów, które stwarza, w analogiczny sposób do tego, w jaki artysta jest różny od stwarzanych przez siebie przedmiotów. Artysta jest obecny we wszystkich swoich dziełach, lecz twórczość skończonego artysty nie polega na stwarzaniu (*creatio*), lecz na przekształcaniu (*mutatio*). Artysta nie stwarza również i dlatego, że pomysły przychodzą mu do głowy niejako „z zewnątrz”, co znaczy, że nie jest on ich pierwszą przyczyną, natomiast Bóg rzeczywiście stwarza, to znaczy nic nie przychodzi do Niego z zewnątrz i nie ma żadnego uprzednio istniejącego materiału, którego by potrzebował. Bóg jest duchem w tym sensie, że nie utożsamia z żadnym zbiorem rzeczy materialnych, lecz jednocześnie, jako nieskończona pełnia własności i jako siła stwórcza, przekracza opozycję pomiędzy duchem a materią w tym sensie, w jakim my, ludzie ją znamy.

Powyższe rozumowanie, odwołujące się do pojęcia przyczyny całkowitej (*causa totalis*), traktuję jako aprioryczny dowód istnienia Boga. Dowodzi on istnienia Boga bez zakładania ważności racji dostatecznej, jak również dowodzi Jego istnienia nawet wtedy, gdy punktem wyjścia dowodu jest świat jako byt konieczny i aktualnie nieskończony. Nie wychodzimy tu od żadnych danych doświadczenia poza tylko tak niezbędną daną, jaką jest pojęcie istnienia. Takie założenie musi jednak występować w każdym dowodzie, to znaczy zawsze trzeba wyjść od jakichś pojęć, gdyż inaczej żaden dowód czegokolwiek nie byłby możliwy.

Dowód tego rodzaju daje absolutną (apodyktyczną) pewność, gdyż hipoteza przeciwna, to znaczy hipoteza, iż nie istnieje Bóg, jako nieskończona siła i pełnia własności, musi prowadzić do konsekwencji, że istnieje nicość jako „horyzont” jakiegokolwiek przedmiotu istniejącego. Teza uznająca istnienie nicości jest wewnętrznie sprzeczna i bezsensowna. Nie chodzi tu jednak wyłącznie o konieczność myślową pojmowania jakiegokolwiek bytu na tle „horyzontu nicości”, konieczność niejako różną od tego, jak się rzeczy mają z faktycznie istniejącym bytem i jak się rzeczy mają z nicością, gdyż w wypadku dowodzenia

istnienia Boga to, co myślowe i to, co bytowe zbiegają się ze sobą. Inaczej mówiąc, nie da się pomyśleć jakiegokolwiek istnienia bez pomyślenia istnienia Boga i w tym jedynym wypadku nie ma różnicy pomiędzy tym, co pomyślane i tym, co rzeczywiste (faktyczne, istniejące). Jedyną możliwością jest zanegowanie punktu wyjścia „dowodu z przyczyny całkowitej”, a mianowicie próba powiedzenia, że nie istnieje nic. To jednak jest sprzeczne wewnętrznie, gdyż nie da się twierdzić, iż nic nie istnieje: gdy ktoś próbuje twierdzić, że nic nie istnieje, to uznaje, że istnieje przynajmniej to właśnie zdanie, to znaczy zdanie stwierdzające, że nic nie istnieje³.

Dowód ontologiczny

Gdy myślimy ideę bytu najdoskonalszego, to musimy pomyśleć, że istnienie stanowi składnik Jego istoty, gdyż gdybyśmy tak nie pomyśleli, wtedy nie pomyślelibyśmy bytu rzeczywiście najdoskonalszego⁴. Inaczej mówiąc, musimy pomyśleć, że jest to byt, który nie może nie istnieć, albo że Jego istnienie jest istnieniem koniecznym. Tak twierdził św. Anzelm, podobnie argumentował też Kartezjusz⁵. W tym miejscu pojawia się od wieków powtarzany zarzut, że z tego, iż myślimy pojęcie bytu najdoskonalszego, a więc takiego bytu, do którego istoty należy istnienie, nie wynika, że taki byt faktycznie istnieje. Według św. Tomasza z Akwinu zwolennik tego argumentu pomylił pojęcie Boga z samym Bogiem. A jednak, czy rzeczywiście Anzelm i Kartezjusz pomylili Boga z pojęciem Boga?

Dowód ontologiczny można zinterpretować w następujący sposób: (1) Posiadam ideę Boga (ideę bytu najdoskonalszego), (2) Istnienie jest doskonałością,

³ We wcześniejszym tekście nie wziąłem dostatecznie pod uwagę tego, że limitacyjne myślenie o totalności – skończonej lub nieskończonej, istniejącej koniecznie lub istniejącej niekoniecznie – musi również ujmować każdego rodzaju pomyślaną totalność jako „ograniczoną” nicością, a więc musi przyjąć, że istnieje Bóg jako całkowita przyczyna (*causa totalis*) każdej dającej się pomyśleć totalności, a mówiąc bardziej obrazowo, że musi istnieć przyczyna, która jest w stanie „podnieść” każdą totalność z nicości; por. S. Judycki, *Co to jest metafizyka? Trzy wielkie koncepcje Zachodu*, w: *Studia metafizyczne I: Dyscypliny i metody filozofii*, red. A. B. Stępień, T. Szubka, TN KUL, Lublin 1993, s. 39-91.

⁴ Poniżej przedstawiona wersja argumentu ontologicznego jest zmodyfikowanym fragmentem mojego artykułu *Sceptycyzm i dowód ontologiczny*, który ma się ukazać w pierwszym numerze (2005) nowego czasopisma filozoficznego „Analiza i Egzystencja”.

⁵ Por. Anzelm z Canterbury, *Monologion, Proslogion*, tłum. T. Włodarczyk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1992 (argument Anzelmia zawarty jest w *Proslogionie*). R. Descartes, *Medytacje i pierwszej filozofii*, tłum. M. i K. Ajdukiewiczowie, PWN, Warszawa 1958, t. I. (rozważania na temat istnienia Boga występują w Medytacjach trzeciej i piątej).

(3) Istnienie należy do istoty Boga, (4) Nie mogę pomyśleć Boga jako nieistniejącego, (5) Bóg istnieje.

Jak głosi zasadnicza obiekcja, formułowana od czasu powstania tego dowodu: nie możemy wprawdzie pomyśleć idei Boga bez pomyślenia, że do tej idei należy istnienie, lecz z tego nie wynika, że Bóg „faktycznie” istnieje, wynika zaś z tego tylko tyle, że nie możemy pomyśleć tej idei nie włączając do niej atrybutu istnienia. Może zatem być tak, że idei (pojęciu) istoty najdoskonalszej „faktycznie” nie odpowiada żaden przedmiot, albo że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje istota najdoskonalsza”. Czy jednak może być tak, że idei Boga nie odpowiada żaden przedmiot, albo czy może być tak, że nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Bóg istnieje”?

Mamy argument i mamy odpowiedź na ten argument stwierdzającą, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Mamy też pytanie, czy może być tak, że przedmiot idei bytu najdoskonalszego nie istnieje. Teraz potrzebny byłby trzeci ruch myślowy, ukazujący bezzasadność zarzutu, że w dowodzie ontologicznym chodzi tylko o konieczność myślową. Oto ten trzeci ruch myślowy: żeby coś mogło być możliwe, coś musi być konieczne, a więc aby mogło być możliwe, że nie istnieje żaden przedmiot odpowiadający idei Boga (wraz z koniecznie do niej należącym atrybutem istnienia), Bóg musi istnieć, gdyż gdyby Bóg nie istniał, to nie mogłoby być możliwe, że idei Boga jako bytu najdoskonalszego nic faktycznie nie odpowiada – a zatem Bóg istnieje. Inaczej mówiąc, aby można pomyśleć, że może być tak, iż nie istnieje warunek prawdziwości dla sądu „Istnieje najdoskonalsza istota”, istota ta musi istnieć jako warunek możliwości tego sądu, bo nic nie jest możliwe, gdy coś nie jest konieczne – a zatem Bóg istnieje.

Należy natychmiast uprzedzić mogący się tu pojawić zarzut o kolejnej konieczności wyłącznie myślowej. Ktoś mógłby bowiem powiedzieć, że znowu mamy do czynienia wyłącznie z koniecznością myślową, a mianowicie, iż jest tylko koniecznością myślową, że musimy pomyśleć, iż aby było możliwe, że sądowi „Istnieje istota najdoskonalsza” nie odpowiada żaden warunek prawdziwości, to musi istnieć Bóg jako warunek możliwości tego rodzaju

konieczności (myślowej). Jak głosi ten zarzut, jest to tylko podniesienie konieczności myślowej o jeden poziom semantyczny wyżej.

Sadzę jednak, że za każdym razem, na każdym poziomie semantycznym to „faktycznie” istniejący Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że Jego idei może nie odpowiadać żaden przedmiot. Za każdym bowiem razem musi być możliwe, że idei Boga nic faktycznie nie odpowiada, a tylko Bóg jest tym bytem koniecznym, który umożliwia wszystkie możliwości. Przewyższanie się w nieskończoność modalności myślowych możliwości i konieczności jest możliwe tylko dlatego, że „faktycznie” istnieje byt konieczny, transcendentny wobec każdej myśli. Bóg, jako byt konieczny, jest warunkiem możliwości wszystkiego, lecz tylko i wyłącznie w dowodzie ontologicznym lub, dokładniej rzecz biorąc, w sądzie „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie”, w powyższy sposób łączą się koniecznie warunek prawdziwości tego sądu z jego warunkiem możliwości. Bóg jest warunkiem możliwości sądu „Istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie” wtedy, gdy suponujemy, że sąd ten jest prawdziwy, to znaczy wtedy, gdy przyjmujemy, że istnieje warunek jego prawdziwości, gdyż aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne. Jednak również wtedy, gdy przypuszczamy, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, Bóg także jest warunkiem możliwości tej możliwości, gdyż, jak to zostało powiedziane wyżej, aby cokolwiek było możliwe, coś musi być konieczne.

Ta wersja dowodu ontologicznego nie jest jednak, jak na pierwszy rzut oka ktoś mógłby przypuszczać, fuzją rozumowania apriorycznego, rozumowania wychodzącego wyłącznie od pojęcia Boga i tzw. drogi kontyngencjalnej, czyli dowodu istnienia Boga, który rozpoczyna się od zmienności i niekonieczności świata. Rozumowanie powyższe obraca się bowiem wyłącznie w ramach samej treści myśli oraz w ramach pojęć możliwości i konieczności i nic się tu nie mówi na temat istnienia tzw. bytów przygodnych czy niekoniecznych. Nie możemy pomyśleć, że „faktycznie” nie istnieje najdoskonalszy byt, do którego istoty należy istnienie, gdyż każde takie pomyślenie zakłada Boga jako byt konieczny umożliwiający wszystkie możliwości. Bóg, jako byt konieczny, jest Panem

wszelkiej możliwości i rzeczywistości, a Jego istnienie wyprzedza nawet Jego możliwość.

Konieczne istnienie Boga jest warunkiem możliwości każdej możliwości, a stąd też warunkiem możliwości wszystkich możliwych poziomów suponowania, że chodzi tu tylko o konieczność myślową. Nie ma żadnego sensu przyjmowanie, że warunkiem możliwości pomyślenia, że nie istnieje najdoskonalszy byt, nie jest Bóg, lecz tym warunkiem jest samo myślenie (jego struktura), ponieważ, aby jakiegokolwiek myślenie o możliwościach mogło być możliwe, musi istnieć byt konieczny, który jest różny od samej struktury myśli. „Faktyczne” i zarazem konieczne istnienie istoty najdoskonalszej jest zatem warunkiem możliwości każdego poziomu semantycznego pomyślenia, że taka istota nie istnieje, a zatem taka istota istnieje. W ten sposób wychodzimy poza samą ideę Boga i dochodzimy do Jego istnienia, a ujmując to bardziej współcześnie, wychodzimy poza „intelektualną układankę”, w ramach której, gdy dodamy do idei Boga istnienie, jako „składnik” Jego istoty, to otrzymujemy myślową konieczność Jego istnienia, wychodzimy poza tę układankę, gdyż warunkiem możliwości każdej układanki jest podstawa, na której się ją układa, inaczej bowiem żadna układanka nie byłaby możliwa.

Obiekcje

Powyższej wersji dowodu ontologicznego można by zarzucić, że polega na pewnym „chwycie” argumentacyjnym, którego celem jest wyjście poza myślenie czy poza pojęcia. Tak też w pewnej mierze jest rzeczywiście. Moim celem było znalezienie możliwie prostego sposobu wyjścia z kręgu konieczności myślowych i konceptualnych: z tego, że do istoty góry należy dolina (przykład Kartezjusza), nie wynika, że istnieją góry i doliny itd. O każdej konieczności myślowej można pomyśleć, że jest tylko koniecznością myślową. Gdyby dowód ontologiczny oprzeć na wielu innych założeniach, to być może miałby pewną siłę przekonywującą, lecz wtedy wszystko zależałoby od tego, jak przekonywujące będą te założenia. Wydaje się, że w tej kwestii istnieją tylko trzy posunięcia: posunięcie św. Anzelmia (Kartezjusza), odpowiedź na nie w postaci obiekcji

dotyczącej niemożliwości wyjścia poza konieczność czysto myślową – i właśnie ten trzeci ruch, który nie powinien opierać się na zbyt wielu założeniach, gdyż wtedy straci całą swoją siłę.

Wyobraźmy sobie komputer *K*, który generuje zdanie: „Istnieje komputer *K*, który generuje zdanie »istnieje komputer *K*«”. Mogłoby się wydawać, że i w takiej sytuacji warunek możliwości tego zdania jest jego warunkiem prawdziwości, ponieważ istnienie komputera *K* jest warunkiem prawdziwości tego zdania i warunkiem jego powstania, co w tym wypadku oznacza też jego możliwość. Tak jednak nie jest, gdyż można zawsze pomyśleć, że ta sytuacja wyraża tylko pewną konieczność myślową i że z tego nie wynika istnienie jakiegokolwiek komputera, który generuje zdanie o istnieniu komputera.

Inaczej jest w wypadku zdania „Istnieje istota najdoskonalsza”. Jest to unikalna sytuacja, w której warunek możliwości i prawdziwości zbiegają się w ten sposób, że nie da się pomyśleć, iż jest tylko koniecznością myślową to, że warunek prawdziwości jest tu warunkiem możliwości. Aby pomyśleć, że możliwe jest, iż nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania, trzeba pomyśleć o pewnej istniejącej możliwości, lecz nic nie byłoby możliwe, gdyby nie istniał byt konieczny. Niemożliwe jest więc pomyślenie, że nie istnieje byt konieczny, a zatem byt konieczny istnieje. Nie zachodzi to w przypadku żadnego innego zdania, gdyż w odniesieniu do wszystkich innych zdań zawsze można pomyśleć, że możliwe jest, aby nie istniała konieczność suponowana w tym zdaniach. W tym sensie jest to sytuacja bardzo specyficzna semantycznie, a wręcz semantycznie unikalna. Oczywiście, Bóg jest warunkiem możliwości wszystkich zdań i czegokolwiek w ogóle, lecz tylko w wypadku tego zdania Jego istnienie wynika w powyższy sposób z tego zdania, podczas gdy w wypadku każdego innego zdania wynika co najwyżej tylko pewna konieczność myślowa.

Nasunąć się może jednak pytanie, o jaki warunek możliwości tu chodzi? Odpowiedź może być zaskakująca, lecz wydaje się, że inna nie wchodzi tu w rachubę: możliwość, o którą chodzi, jest jednocześnie możliwością empiryczną (fizyczną), idealną, logiczną i metafizyczną. Albo nieco inaczej, chodzi tu o możliwość metafizyczną, przez co rozumiem, że to, co jest niemożliwe

metafizycznie, jest też niemożliwe logicznie, idealnie i empirycznie. Z drugiej jednak strony, to, co jest niemożliwe empirycznie, idealnie i logicznie, może być możliwe metafizycznie. Bóg jest więc metafizycznym warunkiem możliwości sądu stwierdzającego Jego istnienie, a przez to logicznym i empirycznym warunkiem możliwości tego sądu. Treść tego sądu nie mogłaby być czymkolwiek różnym od nicości, nie mogłaby mieć jakiegokolwiek sensu zrozumiałego dla jakiegokolwiek skończonego *cogitatora*, nie mogłaby zaistnieć syntaktycznie, semantycznie i empirycznie, gdyby nie istniał jego warunek prawdziwości. To samo dotyczy każdej myśli, że chodzi tu tylko o konieczność myślową, a więc myśli, że może nie istnieć warunek prawdziwości tego sądu. Każda myśl, że chodzi tu tylko o konieczność wyłącznie myślową, aby była możliwa, zakłada istnienie Boga jako metafizycznego warunku swojej możliwości. Byt konieczny jest warunkiem możliwości – we wszystkich powyższych sensach – pomyślenia, że nie istnieje warunek prawdziwości tego zdania. Bóg jest warunkiem możliwości pomyślenia, że On nie istnieje.

Niekiedy wyraża się wątpliwość co do sensowności mówienia o możliwości i konieczności metafizycznej jako o czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej i od konieczności i możliwości nomologiczno-fizycznej (empirycznej). Wydaje się jednak, że musimy myśleć w ten sposób, że konieczność i możliwość metafizyczna są czymś różnym od konieczności i możliwości logicznej chociażby dlatego, że nie wiemy, czy możliwość logiczna czegoś, a więc niesprzeczność, pociąga za sobą możliwość istnienia tego czegoś. To wystarcza, aby odróżnić możliwość logiczną od metafizycznej. Jeżeli coś jest możliwe logicznie, to również nie wiemy, czy to coś jest możliwe empirycznie, to znaczy, czy w uniwersum fizycznym zaszedł lub zajdzie kiedykolwiek taki układ warunków, który uczni daną rzecz (proces) możliwą. Nie wszystko też, co jest możliwe logicznie, jest możliwe idealnie, przy czym przez idealną możliwość rozumiem możliwość, którą najlepiej ilustrują tzw. przedmioty matematyczne. Należy przypuszczać, że nie wszystko, co jest niesprzeczne, a więc możliwe logicznie, jest zrealizowane w idealnej sferze bytu matematycznego.

Czy ta wersja dowodu ontologicznego jest wersją aposterioryczną tzn. wersją odnoszącą się do faktu możliwości wypowiedzenia tego zdania? Na to pytanie można zareagować pytaniem: czym jest aprioryczny dowód istnienia Boga? W końcu przecież każdy tzw. dowód aprioryczny istnienia Boga musi być aposterioryczny w tym znaczeniu, iż musi wyprowadzić poza sferę samych treści myśli do sfery poza-myślowego istnienia. To poza-myślowe istnienie Boga nie jest jednak Jego istnieniem realnym, gdyż Bóg, którego szukamy w dowodzie, nie istnieje realnie, jeżeli przez istnienie realne będziemy rozumieli lokalizowalność w czasie i w przestrzeni oraz bycie poddanym oddziaływaniom przyczynowym. Bóg nie istnieje realnie, lecz istnieje absolutnie. Nie ma tu też sensu żadne pojęcie „zewnętrzności”, gdyż Bóg, którego istnienie mamy wywnioskować, nie jest zewnętrznym wobec czegokolwiek. Jego istnienie „inheruje” w każdym bycie, a więc także „inheruje” w tym nieokreślonym bycie, jakim jest „myśl”, od której wychodzi ten dowód.

Dowód ontologiczny w interpretacji przedstawionej powyżej doprowadza do tezy o istnieniu „przedmiotu”, który nie da się zaobserwować zmysłami, tak jednak istnienie rozumiał Kant, gdy pisał, że istnienie nie jest predykatem, tzn. rozumiał istnienie jako coś, co może zostać umieszczone w naszym, ludzkim powiązaniu doświadczeń. Potem XX-wieczny neopozytywizm z tej tezy Kanta wytworzył stanowisko nazwane weryfikacjonizmem: dowolne zdanie jest sensowne kognitywnie tylko wtedy, gdy można podać warunki jego weryfikacji lub falsyfikacji zmysłowej, to znaczy wtedy, gdy można podać, gdzie w powiązaniu naszych doświadczeń, można szukać przedmiotów, o których to zdanie mówi. Gdy jednak weźmiemy pod uwagę to, że w przedstawionej tu wersji dowodu ontologicznego chodzi o wszystkie pojęcia możliwości jednocześnie, niejako połączone w pojęciu możliwości metafizycznej, to wtedy widać, że przedmiotem argumentacji nie jest warunek możliwości wypowiedzenia czy wygenerowania sądu stwierdzającego istnienie Boga jak i sądu suponującego wyłącznie konieczność myślową, lecz chodzi o to, że sądy te nie mogłyby być możliwe w żadnym z dających się pomyśleć sensów możliwości. W tym znaczeniu nie jest to aposterioryczna wersja dowodu apriorycznego.

Dowód ontologiczny w interpretacji, którą przedstawiłem, ma tę zaletę, że niejako sam się potwierdza, że jest w pewnym sensie „autokreatywny”. Każde wypowiedzenie zdania i sądu: „Istnieje doskonały byt konieczny” jest jednocześnie potwierdzeniem jego prawdziwości natomiast każde przypuszczenie, że jego warunek prawdziwości nie istnieje, prowadzić musi do negacji tego, co właśnie spełniamy, to znaczy do negacji tego, co mówimy i tego, że wypowiadamy to zdanie i ten sąd.

Dotykamy tu, jak sądzę, jednego z najbardziej delikatnych problemów metafizycznych. Żeby na podstawie innych dróg czy dowodów można było uzasadnić istnienie Boga, trzeba wiedzieć, że hipoteza, która nami kieruje, to znaczy hipoteza, że istnieje doskonały byt konieczny, który jest Stwórcą świata, jest hipotezą koherentną, trzeba wiedzieć, że pojęcie Boga jest pojęciem koherentnym. Jak jednak możemy to wiedzieć, skoro stawiamy hipotezę suponującą istnienie nieskończonego przedmiotu, w którym wszystkie Jego atrybuty są wzajemnie ze sobą zamienne (konwertybilne). G.W. Leibniz próbował dowodu koherencji pojęcia Boga twierdząc, że wszystkie Jego atrybuty są prostymi pozytywnymi jakościami, a stąd też nie może zachodzić między nimi żaden rodzaj niespójności⁶. Wydaje się jednak, że można pójść drogą prostszą i bardziej efektywną.

Mówiąc paradoksalnie, tylko Bóg może nam zagwarantować, że Jego pojęcie, którym operujemy, gdy formułujemy pierwszy krok dowodu ontologicznego, jest pojęciem koherentnym. Gdy, jak św. Anzelm, zaczynamy formułować pojęcie bytu najdoskonalszego, to jeszcze nie wiemy, czy jest ono spójne, lecz stwierdzenie w dowodzie ontologicznym istnienia Boga, jako warunku możliwości wypowiedzenia sądu o Jego istnieniu i jako warunku możliwości sądu o Jego nieistnieniu, jest jednocześnie gwarancją koherencji pojęcia, od którego zaczęliśmy, jest tą gwarancją koherencji pojęcia Boga *via* Boża

⁶ „Tak więc jeden Bóg (czyli byt konieczny) ma ten przywilej, że musi istnieć, jeżeli jest możliwy. A skoro nic nie może przeszkodzić możliwości tego, co nie zawiera w sobie żadnych ograniczeń, żadnej negacji, a więc i żadnej sprzeczności, już samo to wystarcza, by poznać istnienie Boga *a priori*.” (G.W. Leibniz, *Zasady filozofii, czyli monadologia*, tłum. S. Cichowicz, w: G.W. Leibniz, *Wyznanie wiary filozofa*, red. S. Cichowicz, PWN, Warszawa 1969, s. 306. Por. P. van Inwagen, *Metaphysics*, Westview Press, Boulder 1993, s. 93-94.

bonitas, gdyż w punkcie wyjścia dowodu przyjmujemy, że dobroć należy do Jego istoty. Inaczej mówiąc, istnienie Boga, Jego „faktyczne” istnienie i przysługujący mu atrybut dobroci, a nie istnienie tylko tzw. myślnie, są gwarancją koherencji pojęcia Boga. Tylko nieskończenie dobra istota może być gwarancją tego, że możemy przyjmować, iż to, czego dowodzimy, jest czymś niesprzecznym.

Wynika stąd, że faktyczne istnienie Boga jest warunkiem możliwości wszelkiej metafizyki, a w tym metafizyki, która próbuje dowodzić Jego istnienia i Jego atrybutów. Wydaje się, że jest to koliste w sposób niemożliwy do zaakceptowania, lecz cóż innego niż to, co absolutnie dobre, mogłoby nam zagwarantować, że docieramy do tego, absolutne. Wiedział to już Platon, gdy podkreślał, że myślenie filozoficzne (myślenie dialektyczne) musi zawsze wychodzić od pewnych założeń (*hypothesis*) i dopiero „odbijając” się od nich jest w stanie zmierzać do tego, co bezzałożeniowe (*anhypotheton*). Myślenie filozoficzne kończy swoją drogę w pierwotnym początku, który jest początkiem samego siebie i wszystkiego, co istnieje. Tego początku nie można już przekroczyć żadną analizą. To, co bezzałożeniowe, jako nieprzekraczalne, jest ostatecznie uzasadniającą zasadą. Według Platona jest to idea dobra jako metafizyczne i logiczne źródło bytu niekoniecznego i wszelkiego myślenia⁷.

⁷ Por. H. Hühn, *Voraussetzungslosigkeit*, w: *Historisches Wörterbuch der Philosophie*, red. J. Ritter, Schwabe & Co Verlag, Basel 2001, t. 11, kol. 1166-1180.